



AVISO LEGAL

Título: *El sujeto nuestroamericano ante un mundo de complejidad e incertidumbre*

Autores: Magallón Anaya, Mario; Mateos Castro, José Antonio; Simone Maimone, Miguel Arcángel de; Orozco Reséndiz, Ana Claudia; Silva Razo, Grisel; Vega Salinas, Beatriz Jacqueline; Luna Mora, Rodolfo Daniel; Caldiño Cedillo, Karina; Vargas Hernández, José Leonel; Lima Rocha, Orlando; Hernández Villarreal, Ana Bertha; Salazar Aguilar, Gloria María de Lourdes de; Quiroz Lozano, Sarahy; Luna Espinoza, Tzuaa Aidee de; Hernández Jandeth, Joselim; Díaz Somera, Miriam; Guerrero Sotelo, Roxana Nayeli; Magallón Argüelles, Mario; Palacios Contreras, Isaías

Colaboradores del libro: Magallón Anaya, Mario; Palacios Contreras, Isaías (editores).

ISBN: 978-607-30-9152-7

DOI: <https://doi.org/10.22201/cialc.9786073091527p.2024>

Trabajo realizado con el apoyo del Programa UNAM-PAPIIT-IN400220

Forma sugerida de citar: Magallón, M. y Palacios, I. (coords.). (2024). *El sujeto nuestroamericano ante un mundo de complejidad e incertidumbre*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 2024 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.

- © Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.
<https://cialc.unam.mx>; <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>
Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

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>



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. Pueden 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.

A man in silhouette sits on a wooden bench, looking out over a vast, misty landscape. The scene is surreal, with several Christmas trees hanging from the sky by thin wires. In the distance, two white birds stand on the ground. The overall atmosphere is contemplative and somewhat melancholic.

Mario Magallón Anaya
Isaías Palacios Contreras
(coordinadores)

El sujeto nuestroamericano ante un mundo de complejidad e incertidumbre

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



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

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretaria General

Dra. Patricia Dolores Dávila Aranda

Secretaria de Desarrollo Institucional

Dra. Diana Tamara Martínez Ruiz

Coordinador de Humanidades

Dr. Miguel Armando López Leyva

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Dr. Jesús Gerardo Torres Salcido

Secretaria Académica

Dra. Margarita Aurora Vargas Canales

Jefa de Publicaciones

Mtra. Leticia Juárez Lorencilla

EL SUJETO NUESTROAMERICANO
ANTE UN MUNDO DE COMPLEJIDAD
E INCERTIDUMBRE

COLECCIÓN
FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
43

Mario Magallón Anaya
Isaías Palacios Contreras
(*coordinadores*)

EL SUJETO NUESTROAMERICANO
ANTE UN MUNDO DE COMPLEJIDAD
E INCERTIDUMBRE



Universidad Nacional Autónoma de México
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Ciudad de México 2024

Esta obra fue dictaminada por académicos en el sistema doble ciego con el aval del Comité Editorial del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM.

Investigación realizada gracias al Programa UNAM-PAPIIT-IN400220 *Recuperar al sujeto desde América Latina*, cuyo responsable es el doctor Mario Magallón Anaya.

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

Nombres: Magallón Anaya, Mario, editor. | Palacios Contreras, Isaías, editor.

Título: El sujeto nuestroamericano ante un mundo de complejidad e incertidumbre / Mario Magallón Anaya, Isaías Palacios Contreras (coordinadores).

Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2024. | Serie: Colección Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe ; 43.

Identificadores: LIBRUNAM 2240097 | ISBN 978-607-30-9152-7.

Temas: Filosofía latinoamericana. | Humanismo – América Latina. | Sujeto (Filosofía).

Clasificación: LCC B1008.H8.S85 2024 | DDC 144—dc23

Diseño de cubierta: Marie-Nicole Brutus H.

Diseño y edición de interiores: Irma Martínez Hidalgo

Primera edición: junio de 2024

Fecha de edición: 14 de junio de 2024

D. R. © 2024 UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510
Ciudad de México, México

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
Torre II de Humanidades, 8° piso,
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, Ciudad de México, México
Correo electrónico: cialc@unam.mx
<http://www.cialc.unam.mx>

ISBN: 970-32-3579-4 (Colección)

ISBN: 978-607-30-9152-7 (Obra)

DOI: <https://doi.org/10.22201/cialc.9786073091527p.2024>

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

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
<i>Isaías Palacios Contreras</i>	

FILOSOFÍA HUMANISMO Y SUJETOS EN AMÉRICA LATINA

Modernidad, humanismo, ciencias humanas y sociales	31
<i>Mario Magallón Anaya</i>	
La constitución de la subjetividad moderna y los sujetos colectivos latinoamericanos, una tensión histórica permanente	55
<i>José Antonio Mateos Castro</i>	
El rescate del sujeto en América Latina	79
<i>Miguel Arcángel de Simone Maimone</i>	
Una concepción del ser humano en relación con el bienestar social e individual.	103
<i>Ana Claudia Orozco Reséndiz</i>	
El sujeto latinoamericano como sujeto social	133
<i>Grisel Silva Razo</i>	

- Reflexiones sobre la recuperación onto-temporo-espacial
del individuo desde América Latina 149
Beatriz Jacqueline Vega Salinas

DIVERSOS SUJETOS LATINOAMERICANOS

- Ideología y dominación en América Latina 167
Rodolfo Daniel Luna Mora
- Educación para el ocio en tiempos de productividad 183
Karina Caldiño Cedillo
- La relación del PT con el Movimiento de los Trabajadores
Sin Tierra en Brasil y su propuesta educativa 203
José Leonel Vargas Hernández
- Miguel León-Portilla: el deber de la memoria desde
un horizonte propio. Labor de catarsis y enraizamiento
como experiencia de ruptura desde la propia tradición . . 227
Orlando Lima Rocha
- Del sujeto estético en el muralismo mexicano 249
Ana Bertha Hernández Villarreal
- Breve semblanza de Juan David García Bacca 271
Gloria María de Lourdes de Salazar Aguilar
- Fotografía, Revolución y Cuba 289
Sarahy Quíroz Lozano

LAS MUJERES: SUJETOS SOCIALES

- Una herida recurrente: diálogo entre Castellanos,
Lagarde y Jaiven sobre la recuperación de las mujeres . . . 307
Tzucara Aideé de Luna Espinoza
- Consideraciones filosóficas en la obra ensayística
de Rosario Castellanos 323
Joselim Hernández Jandeth

Vera Yamuni y su aportación a la historia de las ideas
en México 337
Miriam Díaz Somera

BIOÉTICA, DERECHO Y EL MEDIO AMBIENTE

¿Biocolonialismo? La bioética y el sujeto en Latinoamérica. . 359
Roxana Nayeli Guerrero Sotelo

El derecho ante la bioética y los avances médicos modernos . 391
Mario Magallón Argüelles

El planeta como sujeto, visto desde el pensamiento complejo. . . 409
Isaías Palacios Contreras

Sobre los autores 437

INTRODUCCIÓN

Esta investigación es motivada por una diversidad de problemáticas sobre la filosofía y la modernidad alternativa radical de nuestra América: la ética, la estética, la educación, el medio ambiente, la bioética, la cultura y las diversas expresiones sociales, políticas, económicas, culturales; los problemas de género, el patriarcalismo, las formas autoritarias y el totalitarismo. Problemas que cada día son más apremiantes en nuestra región y en el mundo, y de cuya reflexión y solución depende la vida y la sobrevivencia de los habitantes del planeta.

He leído y escuchado en diferentes medios (periódicos, revistas, libros, radio, TV, redes sociales, Instagram, Facebook, X [Twitter], etc.) que, cuando la contingencia sanitaria de la Covid 19 terminara, la situación iba a mejorar, que los seres humanos nos hermanaríamos y seríamos mejores personas pero, en mi entender, esto es un “sueño guajiro”, una utopía, porque las bases del sistema capitalista neoliberal están radicadas en el individualismo, el egoísmo, la exclusión y la competencia, lo que impacta en las relaciones sociales, políticas y económicas, donde la solidaridad y el reconocimiento con justicia y equidad con el otro (a) no son nada claros; es sabido, porque la historia así lo muestra, que las relaciones humanas, en situaciones límite, sacan lo mejor y lo peor de los seres humanos; en momentos como éstos se muestran las

expresiones más positivas de la esencia humana, pero también las más negativas, no obstante, por fortuna, existe la dominancia de las primeras. Resultado de esta situación, según la ONU, es que la escasez de alimentos en el mundo, con la “nueva peste” de la pandemia (SARS 2 de la Covid 19) ha aumentado de forma desmesurada, hasta alcanzar la cifra de 40% menos de alimentos en 2018, esto, sin duda, pone en cuestión las expectativas de hambre cero en el mundo para 2030, incluso me permito señalar que nada garantiza que se logre, sino que, esa esperanza se aleja cada vez más, por la pandemia, también por la guerra de Ucrania y la consecuente inflación. Ante estas circunstancias, lo deseable sería recuperar al sujeto social, la convivencia y la comunalidad, tan de capa caída en el mundo de hoy. Recordemos que el ser humano es un ser inédito, es decir, no todo se ha escrito ni dicho respecto del humano, por ello el regreso a la hipotética “nueva normalidad” es más una expresión patológica, anómala, que una respuesta deseable; como puede observarse, es la expresión de una sociedad mundial enferma y neurotizada.

La realidad histórica, hasta hoy, nos muestra que se han potenciado la miseria, la explotación, el hambre, el asesinato, la exclusión, los feminicidios, el crimen organizado, el narcotráfico, la negación de las minorías, la vejación, en todos los niveles, de los seres humanos, la conversión del *pauper* o lumpen en paria a todo aquel que tiene la oportunidad de trabajar (o de ser explotado), porque el sujeto individual y social están situados por las relaciones sociales, políticas, económicas, culturales y de comunicación e información, los derechos y la libertad están en crisis; pareciera que el empleo es una concesión de los empresarios, que dicen: “les estamos haciendo el favor de darles trabajo”, empero, los ricos son cada día más ricos y los pobres cada día más pobres porque, como sabemos, los explotadores ya le lavaron el cerebro a la gente, a la que le han hecho creer que ya no existen explotados y explotadores, burgueses y proletarios; han creado mecanismos, valiéndose de los medios de comunicación masiva, las redes sociales y otros,

para que los trabajadores se peleen entre ellos por conseguir un trabajo, diciendo que el más capacitado y el más competente es el que conseguirá el empleo, expresión letal del capitalismo contra los trabajadores. Con todo esto es tiempo de decir algo más, de dar alguna respuesta, de denunciar, gritar, de proferir diatribas, si es necesario; en este momento crucial es cuando hace falta decir nuestra postura frente a lo que está ocurriendo. Sabemos, no obstante, que no es fácil dar respuestas a una situación tan compleja.

El texto que aquí presentamos incluye una serie de trabajos sobre distintos aspectos de las problemáticas que atañen a nuestra América, inclusive, se puede decir que del mundo; se abordan temas aparentemente disímiles e inconexos, por ello se hizo necesario utilizar la metodología de la historia de las ideas, una reflexión atravesada por la ciencias humanas, sociales y naturales, permeada por la ideología dominante, la que todo lo penetra e invade, la objetividad y la subjetividad de la vida diaria, henchida de íconos, creencias, tradiciones, conocimientos, religión, teologías, así como por lenguajes, mitos y cosmovisiones del mundo, y por recursos éticos, políticos y sociales. Sobre todo, porque bregar por los distintos temas presentados en este libro nos permite un viaje extraordinario que lleva a la reflexión sobre el humanismo, las ciencias humanas y sociales.

FILOSOFÍA, HUMANISMO Y SUJETOS EN AMÉRICA LATINA¹

Como bien señala aquí uno de los autores, en la actualidad se viven crisis permanentes.

¹ En este apartado se citan seis textos de los siguientes autores de este libro colectivo: Mario Magallón Anaya, José Antonio Mateos Castro, Miguel Arcángel de Simone Maimone, Ana Claudia Orozco Reséndiz, Griselda Silva Razo y Beatriz Jacqueline Vega Salinas.

La crisis de nuestro tiempo sólo es una muestra de que la humanidad, a lo largo del tiempo, ha vivido, consciente o inconscientemente, en épocas de crisis, de destrucción y muerte, de reconstrucción y renacimiento esperanzador del hacer y del quehacer: ante la urgencia de búsqueda y, algunas veces, de respuestas a los problemas y expectativas que obnubilan la conciencia humana, con aspectos positivos y negativos en el historiar del ser humano y la cultura. La diversidad de factores económicos, políticos, culturales, científicos y tecnológicos, es lo que algunos pensadores, sociólogos, historiadores, economistas, científicos, filósofos han llamado crisis de valores o de espiritualidad, por ello puede decirse que la crisis contemporánea es esencialmente de orden espiritual, de vaciamiento de la existencia, de la vida toda [...]. Vaciamiento del individuo. Convirtiendo al individuo en sujeto, en un sujeto sin personalidad, esto es, sin ser persona.

Esto implica la necesidad de recuperar la memoria, las tradiciones, la historia de las comunidades y pueblos de nuestra América, es una lucha y resistencia contra cualquier forma de exclusión y encubrimiento por las estrategias imperiales y de dominio de los dueños del capital.

Esto es coincidente con la reflexión de otro de nuestros autores en su ponderación sobre el tema. Él dice que:

es en el siglo XVIII, en el que se anuncia el desarrollo industrial, la división del trabajo, la especialización del saber positivo, la autonomía de lo político, la economía como un conjunto de actividades de una colectividad humana en lo que respecta a la producción y consumo de la riqueza. En este contexto surge el sujeto moderno, en términos epistemológicos, con una confianza práctica en el uso de la razón. Es la confianza teórica eficientista terrenal desentendida de cualquier implicación trascendental, que sea inteligible en términos de racionalidad matemática. En términos políticos, el individuo (¿sujeto?) es el átomo de la realidad humana que implica un igualitarismo, el recurso al contrato; primero privado y después público.

Pero este sujeto o individuo, como se le quiera llamar provisionalmente, será el sujeto del que todos hablamos en América Latina, o podemos hablar de otros sujetos, de un sujeto personal y otro sujeto social. Para saber con certeza esto, tenemos que adentrarnos en las diversas concepciones que se tienen sobre el tema. En ese sentido, otro de los investigadores dice que para él:

el sujeto primero tiene que dilucidarse como un sujeto no libre y reflexionar sobre la importancia que tiene el rescate del sujeto en América Latina. Hablar de rescate es hablar de algo perdido o secuestrado o cautivo que hay que encontrar, liberar y traer a casa. El sujeto, por su parte, se refiere al individuo, en cuanto a actor pensante, crítico y reflexivo de sus actos. Pero del rescate del que queremos hablar es no del significado ni del significante, ambos, por demás conocidos y teorizados; el rescate ha de ser de la realidad originaria que nombra el significante y explica el significado, el habitante de estas tierras que llamamos América Latina o Latinoamérica. ¡Ese es el sujeto por rescatar! Perdido en la América sajona, secuestrado por sus propios gobiernos y cautivo por sus propios temores.

Estas preocupaciones nos llevan a adentrarnos en la resemantización de lo que es el ser humano, para ello leemos, en la aportación de una de nuestras filósofas más prolifas, que:

La filosofía ha construido una “concepción de ser humano” a partir de tres ejes: ontológico, epistemológico y ético, atendiendo a su contexto histórico cultural. Sin embargo, esto no significa que la filosofía no eche mano de otras áreas del conocimiento o de ella misma. En esta disertación presentaremos un panorama sucinto acerca de la noción de “ser humano” a través de algunos episodios de la historia de la filosofía, con el afán de vislumbrar los elementos que han dado motivo a la consideración de un sujeto social, también mencionado como un nosotros desde las latitudes de nuestra América.

Nuestra siguiente autora nos habla sobre el sujeto latinoamericano como sujeto social. Inicia con un breve recorrido por algunas de las acepciones que tuvo el concepto entre los griegos, pasando por el maestro interior de San Agustín de Hipona, la patrística; se centra luego en el problema de la existencia de Dios, intenta construir un concepto de él, retomando la filosofía aristotélica, como en el caso de Tomás de Aquino (1225-1274), emblemático de este periodo.

El Renacimiento, en los siglos XV y XVI, se caracteriza por volver la atención hacia el hombre (como género, como ente incluyente de la diversidad humana), donde no se olvida de Dios y realiza una reflexión sobre la dignidad humana. Durante ese periodo el humano es un ser dotado de un poder que en las épocas anteriores no poseía, se concibe como un agente libre y responsable de sus actos. Se fomenta la creación, la imaginación y el estudio de la naturaleza, inspirados en el descubrimiento de la sabiduría griega clásica.

La autora hace un recorrido del Renacimiento a Giambattista Vico, al inicio de la filosofía moderna con Descartes, Kant, Max Weber, las escuelas del siglo XX como la Escuela de Frankfurt, Foucault, Norbert Elías, Derrida, Mauricio Beuchot, Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Fernando Savater, etc., para pasar por la crisis de la modernidad europea y el sujeto; de allí analiza el concepto de posmodernidad y la crisis del sujeto. Sin embargo, no termina aquí la autora, sino que se adentra en el análisis de la problemática latinoamericana, hasta arribar al rescate del sujeto social latinoamericano y hace una propuesta desde nuestra América.

Otro de los problemas que actualmente enfrentamos es el ambiente, es la reconsideración del sujeto, visto como problemático, en cuanto que es un sujeto ontológico, ambientalista, que opera a escala global. La siguiente autora nos dice:

En México y en América Latina existe una gran desinformación, en general, sobre la interacción entre el ser humano (unidad biopsicoso-

cial como entidad interdisciplinaria), el espacio y su medio ambiente. De hecho, el antropocentrismo egoísta y excluyente en el ser latinoamericano lo ha llevado a una gran inconsciencia en su relación con la propia naturaleza y el individuo como ser espacial y temporal en continua interacción con el medio ambiente.

[...] La crisis ambiental no sólo se manifiesta en los vientos huracanados que genera el calentamiento global, sino en el desconocimiento de sus causas, en la falta de un saber sobre la complejidad de lo real, en la pérdida del sentido de la existencia humana”.²

DIVERSOS SUJETOS LATINOAMERICANOS³

Los procesos políticos, sociales, económicos, psicológicos, ideológicos, de enajenación y el descuido del ser del latinoamericano que se ven reflejados históricamente en su circunstancialidad más “inmediata” los observamos en el análisis de lo que se llama ideología. Así, leemos en el siguiente autor que:

El término ideología, como Eagleton Terry lo expone, posee una gran variedad de usos y significados que pueden llegar a ser útiles, pero éstos no forzosamente tienen que ser compatibles entre sí mismos. El marxismo, ideología en la calle, conocimiento verdadero o falso, tipos de pensamiento, religión, son sólo un puñado de ejemplos en donde se utiliza la palabra ideología para definir su uso.⁴ Pero cabe entonces preguntarse ¿qué es la ideología?, y ¿qué utilidad o significado tiene la ideología?, ¿qué influencia o repercusiones puede tener

² Alejandro Labrador Sánchez, *Gobernabilidad y desarrollo sustentable: miradas múltiples* (México: UNAM, 2012), 35.

³ En este apartado se citan siete textos de los siguientes autores: Rodolfo Daniel Luna Mora, Karina Caldiño Cedillo, José Leonel Vargas Hernández, Orlando Lima Rocha, Ana Bertha Hernández Villarreal, Gloria María de Lourdes de Salazar Aguilar y Sarahy Quiroz Lozano.

⁴ Terry Eagleton, *Ideología, una introducción* (Barcelona: Paidós, 1997), 19.

en esta nuestra realidad en América Latina y el Caribe?, éste y otros conceptos aparecen en el presente trabajo y sirven para ir elucidando la problemática existente en América Latina [...] que van desde la educación, los movimientos sociales, la estética, los problemas bioéticos, lo jurídico, entre otros.

En lo que atañe a los problemas educativos, existe uno, el ocio, que en apariencia es ingenuo, de ello la siguiente autora expone que la palabra ocio proviene del vocablo griego *σχολή* (*sjolé*) que significa, entre otras cosas: paz, tranquilidad, estudio, escuela. Aunque, curiosamente, si al mismo vocablo se le añade la partícula negativa “a”, da como resultado la palabra “*ασχολία*” (*asjolia*), es decir, negocio o negación del ocio. Basta este pequeño análisis del vocablo para ver dos cuestiones interesantes en torno a la palabra ocio. Como nos dice la autora:

La naturaleza nos ha dado un carácter curioso y, sabedora de su destreza y de su hermosura, nos ha engendrado como espectadores de tan magníficos espectáculos [...] Para que te des cuenta de que ha querido que la contempláramos, no sólo que la viéramos, mira qué posición nos ha colocado en su parte central y nos ha dado la visión de todo en torno a nosotros; y al hombre no lo ha hecho tan erguido tan sólo, sino que, para hacerlo adecuado para la observación, a fin de que pudiera seguir los astros deslizándose desde el orto hasta el ocaso y girar su rostro al tiempo que todo, le ha hecho lo más alto la cabeza y se le ha puesto encima del cuello flexible [...] Ahora bien, la naturaleza ha querido que yo haga lo uno y lo otro, tanto actuar como dedicarme a la contemplación.⁵

Con estos breves datos vemos cómo se va conformando un cuerpo de textos que nos conducen a adentrarnos en problemas, en apa-

⁵ Lucio Anneo Séneca, “Sobre el ocio”, *Consolaciones, diálogos, epístolas morales a Lucilio* (Barcelona: Gredos, 2014), 5, 3-8.

riencia, ininteligibles, éste es el caso de los problemas sociales, por ejemplo, el Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra de Brasil (MST), ante esto el latinoamericanista considera que:

En la historia latinoamericana reciente, particularmente en el Cono Sur, se habla de una fase de democratización —hay quienes se refieren a una transición— que comienza en la década de los ochenta. Se pasa de regímenes profundamente autoritarios a gobiernos con una base social más incluyente. En el caso brasileño, durante esos años (ochenta) se da un movimiento masivo en contra de la dictadura militar —que existió desde 1964 hasta 1985— donde participan diversos sectores de la sociedad. Este movimiento MST ha tenido una amplia repercusión en todos los sectores de la vida cotidiana del Brasil, como es en el sector educativo. El MST es un movimiento que tiene una concepción de ser humano, de medio ambiente, de trabajo, lo que podrá verse a lo largo de la investigación.

En lo educativo existen diversos abordajes, por ejemplo, el siguiente pensador se adentra en la temática a través del análisis que hace de la obra de Narciso Bassols; entre sus objetivos está: *a)* analizar la importancia de algunos planteamientos de Narciso Bassols en el devenir histórico de la educación y la cultura mexicanas; *b)* valorar la actualidad y necesidad de revisar, de acuerdo con nuestra circunstancia histórica, algunas de sus ideas relacionadas con la educación, que pueden ser complementadas con las de otros importantes filósofos sin etiquetaciones o calificativos, en ocasiones, simplistas; *c)* demostrar la importancia y necesidad de analizar enfoques educativos y filosóficos en general de algunos pensadores mexicanos para lograr una auténtica “reforma educativa”, la cual exige ciertas “políticas educativas”, pero también la concienciación de profesores y estudiantes, principales actores de ese fenómeno tan complejo. La “recuperación del sujeto desde América Latina” conlleva, desde nuestra perspectiva, el reconocimiento y valoración de personajes que han luchado por cambios

sociales que mejoren las condiciones de vida de las personas y grupos sociales marginados, para el logro de una sociedad más justa y más humana, un desarrollo humano y social no solamente en aspectos económicos y materiales, sino también en aquéllos relacionados, directa e indirectamente, con valores éticos, estéticos, espirituales e intelectuales; se trata de promover la denuncia y lucha frontal contra intereses mezquinos e inhumanos.

Aunque no siempre, por diversas razones, estos sujetos han logrado sus objetivos. Para lograr algunos de ellos, conviene buscar otros derroteros. Esto es lo que hace la siguiente filósofa, especialista en arte y estética, al adentrarse en el muralismo mexicano. La percepción de la realidad, en sí y por sí, constituye una primera aproximación en orden lógico, ontológico y epistemológico. Esta percepción de la realidad puede, empero, ser enriquecida con nuestra visión del arte, situándonos en estas circunstancias como unos sujetos estéticos capaces de apreciar y conceptualizar una realidad determinada en todas sus dimensiones. Esta percepción estética en México se vio sin duda alterada con la aparición del muralismo, que ha determinado una forma de mirar y de conceptualizar al mundo prehispánico y a los pueblos originarios, una imagen difícil de remontar pese a numerosos esfuerzos en sentido contrario. En el presente texto se realizará un análisis de la forma de concebir al indio americano en este movimiento, y aunque se reconoce que el muralismo es un movimiento con muchos protagonistas, el trabajo se enfoca en tres figuras emblemáticas: Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros y José Clemente Orozco.⁶

⁶ El muralismo es un movimiento donde participaron muchos otros artistas además de los tres citados. Entre ellos se encuentran Roberto Montenegro, Ramón Alva de la Canal, Luis Nishizawa, Leopoldo Flores, Ismael Ramos, Rafael Cauduro y Santiago Carbonell, José Chávez Morado, Carlos Mérida, Rafael Coronel, Luis Covarrubias, Arturo Estrada, Manuel Felguérez, Arturo García Bustos, Jorge González Camarena, Iker Larrauri, Adolfo Mexiac, Nicolás Moreno, Pablo O'Higgins, Nadine Prado, Fanny Rabel, Regina Raul, Valeta Swann, Antonio Trejo, Rina Lazo y Alfredo Zalce, entre otros.

Para lograr este análisis la investigación realiza un recorrido por las situaciones sociales y políticas, tanto nacionales como internacionales: la Revolución mexicana, la Revolución soviética, las dos guerras mundiales, etcétera. A estos acontecimientos sociales se incorpora el papel de los muralistas y de uno de sus impulsores más vehementes, José Vasconcelos, quien desde su posición como político pudo llevar a cabo la enorme tarea de enaltecer el muralismo mexicano.

Para seguir en el estudio de personajes que han contribuido a situar las características de lo que llamamos sujetos latinoamericanos, aunamos la de otro, no latinoamericano de nacimiento, pero sí de simpatía a lo que se hace en nuestra América, además de su entrega a la creación política, científica y filosófica, que benefició a la región latinoamericana, nos referimos a Juan David García Bacca.

Este personaje fue un sacerdote claretiano que decidió exiliarse en América Latina después de cuarenta años de servicio en su comunidad religiosa. Dedicó muchos años a estudiar filosofía, teología, ciencias y poesía en diversos países de Europa. Para su autoexilio escogió un país tranquilo, Ecuador, pero más tarde pasó a México y, al cabo de cuatro años, se trasladó a Venezuela donde también siguió escribiendo y traduciendo textos del griego y del latín al español.

LAS MUJERES: SUJETOS SOCIALES⁷

A partir de este personaje comentamos uno de los trabajos que encabezan el siguiente apartado, titulado: “Las mujeres como sujetos sociales”. Lo iniciamos con la colaboración de una joven periodista con una actitud extraordinaria de compromiso con las mujeres.

⁷ En este apartado se citan tres textos de las siguientes autoras: Tzuara Aidé de Luna Espinoza, Joselim Hernández Jandeth y Miriam Díaz Somera.

Hablar de la realidad es hacer una conexión necesaria con el feminismo, ya que hoy en día, el movimiento activo de las mujeres es un tema que acapara escenarios, primeras planas, portadas, ponencias y foros, por mencionar algunos lugares. ¿De dónde proviene ese protagonismo y exceso de ruido?, ¿ese acontecer de crujido que estremece y rompe todo? Proviene de una exaltación de las mujeres, de una voz de urgencia, de identidad, de amor y de creación, pero también proviene de una herida recurrente. En el ámbito simbólico la posición jerárquica subordinada de las mujeres y su colocación en el ámbito de la naturaleza frente a los hombres supra ordenados y colocados en la sociedad y en la historia, hace que las mujeres tengan como marca social, cultural y de identidad una naturaleza subhumana frente a los hombres, que aparecen así magnificados como los humanos.⁸

Después de este excelente inicio, la investigación continúa con dos mujeres que han sido pilares contemporáneos con su participación en la historia y la cultura de México. Nuestra autora nos dice de Rosario Castellanos:

es reconocida por ser una gran escritora e intelectual, la mayoría de sus trabajos giran en torno a problemáticas como el indio y la condición femenina,⁹ sin embargo, al estudiarla sólo se enfocan en sus obras literarias, omitiendo otros trabajos como sus ensayos y artículos periodísticos, géneros que cultivó a distancia mientras era embajadora en Tel Aviv. Considero que ambos géneros: ensayo y artículos periodísticos tienen un aporte más significativo debido a que la auto-

⁸ Marcela Lagarde y de los Ríos, *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia* (México: Siglo XXI Editores, 2018), 60.

⁹ Las obras literarias que tratan estos temas son: *Balún Canán* (1957); *Oficio de tinieblas* (1962); *Ciudad Real* (1960) con relación al indigenismo; mientras *Album de familia*, *Los convidados de agosto* y *Rito de iniciación* tratan el tema de la imagen y condición de la mujer dentro de diversos ámbitos de la vida. Cabe aclarar que son algunas obras en las que yo considero que se encuentran estas problemáticas e incluso en algunas hay un entrecruce.

ra expone la realidad mexicana desde una crítica irónica [...]; para ello realizaré algunas consideraciones filosóficas que se encuentran en la obra ensayística de Rosario Castellanos, principalmente en *Sobre cultura femenina*, *Mujer que sabe latín* y *El uso de la palabra*, donde la autora trata cuestiones específicas y que he acotado en dos temáticas principales; eso no quiere decir que no existan más, pero por ahora sólo he profundizado en éstas, la alteridad-marginalidad en la condición femenina y la construcción de la imagen de la mujer a partir de ésta. Este tema en particular nos muestra que el sujeto de estudio es la mujer, en tanto construcción ontológica de no-ser debido a que hemos sido negadas y violentadas desde hace varios siglos en México y América Latina.

El siguiente trabajo versa sobre una de las filosofas más sobresalientes en México y nuestra América, pero poco citada, por el desconocimiento de su obra en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, nos referimos a Vera Yamuni Tabush, escritora, literata, historiadora y filósofa, quien aporta al estudio de la historia de las ideas una recuperación y defensa de los derechos de las mujeres. Al respecto nuestra autora dice:

Frente a los relatos históricos surgen las siguientes interrogantes: ¿Desde qué horizonte escribe el historiador? ¿Qué aspectos le interesa mostrar en su narración? ¿A qué se deben ciertas omisiones? Es comprensible que quienes escriban historias de la filosofía se ciñan a un eje temático para reconstruir el pensamiento de una época, por ejemplo, a la filosofía de la educación o a la filosofía política, y por ello resalten a algunos pensadores y prescindan de otros. Sin embargo, el hecho de que toda narrativa histórica parte de una determinada perspectiva sobre el pasado nos lleva a imaginar otros modos de escribir la historia. En este trabajo, más allá de buscar los motivos o intenciones de los historiadores, se reflexionará sobre las consecuencias de que algunos sujetos sean excluidos de un relato y que un determinado orden de los acontecimientos se reitere sin ser problematizado. Esto

ha ocurrido en historias de la filosofía en México, donde se suele citar a ciertos filósofos, mientras que el pensamiento de las filósofas ha sido relegado.¹⁰

BIOÉTICA, DERECHO Y MEDIO AMBIENTE¹¹

El último apartado: “Bioética, derecho y medio ambiente” transita por un tema controversial: el del biocolonialismo. Inicia con la forma de entender la bioética:

La bioética proviene del griego *bios*, que se refiere tanto a la vida como a la existencia, así como a sus cualidades: modo, género, tiempo, duración, medios y finalidad, y de la palabra *ethos*, que significa refugio para resguardo y comportamiento habitual.¹² La ética es una disciplina filosófica que describe y fundamenta la moral, en este sentido, sus problemas fundamentales son: el sujeto ético, los valores, el mundo, la libertad, el libre albedrío, el bien, el mal, los fines, entre otros.

Este neologismo surge en el siglo XX y fue introducido en la década de los setenta por el bioquímico y oncólogo Van Rensselaer Potter, quien afirma que la bioética es una nueva disciplina que vincula los hechos, las creencias y las metodologías de las ciencias y las humanidades, a efecto de buscar guías de conducta y solu-

¹⁰ A propósito de este tema, Fanny del Río López recibió el Premio de ensayo SWIP-Analytic México, 2019 por el trabajo “Buscando el lugar de las mujeres en las historias de la filosofía en México: un caso de injusticia epistémica”, en el cual se analizan varias obras sobre filosofía en México a la luz de la categoría de injusticia epistémica de Miranda Fricker. Este trabajo nos deja pensando que la subrepresentación de las mujeres tiene como consecuencia una visión sesgada sobre la filosofía y empobrece nuestra conciencia histórica sobre el papel que de hecho han desempeñado las mujeres en esta área.

¹¹ En este apartado se citan tres textos de los siguientes autores: Roxana Nayeli Guerrero Sotelo, Mario Magallón Argüelles e Isaías Palacios Contreras.

¹² Véase *Diccionario manual griego-español* (Barcelona: Vox, 1967), 109.

ciones a los problemas de las sociedades contemporáneas.¹³ Los problemas que el autor identifica se encuentran ligados tanto a la producción industrial como a la revolución tecnocientífica (la explotación, la injusticia social y el deterioro ambiental) y los califica como urgentes; en este sentido, afirma que la bioética es una “ciencia de la supervivencia” que impele a reorientar el uso dado al conocimiento.

Junto a estos problemas, que podríamos estimar globales y que involucran a la vida en general, existieron otros problemas ligados a la vida y a la salud del ser humano en específico: *a*) la experimentación genética en seres humanos, *b*) la investigación biomédica en seres humanos en la que se experimentó con mujeres embarazadas, negros, comunidades indígenas, niños, presos, prisioneros de guerra, enfermos mentales y pobres en los casos Cortegan (1957), Tuskegee (1932), Guatemala (1948), Willowbrook (1956), Milgran (1961), entre otros, y *c*) el modelo paternalista aplicado a la atención de los pacientes implicó una restricción de los pacientes por cuanto hace a la libertad de decisión, derecho a la información y ejercicio de la autonomía. Estos problemas trataron de resolverse desde el ámbito jurídico internacional, pues tanto los Estados como las asociaciones de profesionales de la salud emitieron diversas normas que reorientaron la atención médica y la investigación biomédica en seres humanos.

El autor se mete en la urdimbre de las leyes; de forma semejante a la experta anterior, dirige su investigación a la problemática de la bioética, empieza por aclarar el termino bioética para seguir con los problemas que ha ocasionado la falta de precisión del derecho en aclarar lo que el concepto implica o quiere implicar. En el pasado como en la actualidad, el derecho y las normas jurídicas han tenido como tarea primigenia regular conductas, procedimientos humanos y científicos dentro de un periodo de tiempo real,

¹³ Véase Anna Quintanas, “Reseña de *Bioethics: Bridge to the Future* de Van Rensselaer Potter”, *Sinética Revista Electrónica de Educación*, núm. 32 (2009), 1-5.

es decir, histórico; empero, esto resulta ser sumamente ambiguo, ya que la ciencia y sus procederes avanzan —como ya lo hemos dicho— a pasos agigantados, por lo que el derecho y el legislador no alcanzan a prever en tiempo y forma la aplicación y la práctica; en cambio la ciencia en la actualidad es una materia resbaladiza por las complejas relaciones inter, trans y multidisciplinarias, lo que da lugar a contradicciones y oposiciones, incluso a inconsistencias teóricas y epistemológicas; más aún, no siempre hay síntesis ni conclusiones, son sistemas abiertos. Por esto puede decirse que muchas de las teorías científicas del caos y de las fractales, por ejemplo, se escapan de entre las manos como el agua.

La realidad actual exige y demanda que el Derecho vaya más allá de la disciplina formal y explique la estructura del Estado y la administración del poder, y que se asuma con un claro sentido humanista que regule las normas de conducta de los individuos en la sociedad, con sentido de justicia y equidad solidaria con el otro, con cualquier otro, como una medida que tutela y salvaguarda los bienes y valores en la vida social y las relaciones sociales y políticas, donde se establezca una relación disciplinar e interdisciplinar.

Por ello asumimos que el derecho en la reflexión teórica de la bioética debe ser partícipe activo, en tanto que sea concebido como un sistema moral y ético institucionalizado socialmente, construido a lo largo de la historia a través de la creación de normas jurídicas, corregibles y mejorables, pues no son definitivas.

En el último artículo el autor aborda problemáticas de diversa índole en distintos escenarios, que van desde lo económico, lo social, lo ecológico, lo tecnológico, etcétera. Él dice que para adentrarse en la comprensión de tales nociones se hace necesario percibir que éstas se entrelazan entre sí, esto es, no pueden separarse, sino que tienen que entretenerse desde las diferentes realidades planetarias, y otro hilo de este tejido es el pensamiento orientado a la ciencia, pues las diversas nociones señaladas sólo serán en-

tretejadas realmente si se unen en un entramado que conduzca a fines sociales y ambientales, pero no sólo ahora se hace necesario ocuparnos de los problemas biológicos, ecológicos y climatológicos existentes, pues éstos le darán consistencia —si los tejemos en conceptos flexibles— a la interpretación del mundo y su integración activa e interrogativa de los acontecimientos sociales de nuestros pueblos, una integración que deriva en una vivencia de libertad, considerándola como una utopía realizable, que se construye en la cotidianidad no como ideal abstracto, sino en su practicidad y experiencia de vida.

Isaías Palacios Contreras
Ciudad de México, febrero 2022

FILOSOFÍA HUMANISMO
Y SUJETOS EN AMÉRICA LATINA

MODERNIDAD, HUMANISMO, CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

Mario Magallón Anaya

HUMANIDADES Y HUMANISMO

La crisis de nuestro tiempo sólo es una muestra de que la humanidad ha vivido, consciente o inconscientemente, épocas de destrucción y muerte, de reconstrucción y renacimiento esperanzador, de hacer y de quehacer humano, urgencia de respuestas a los problemas que obnubilan la conciencia, con aspectos positivos y negativos en el historiar del ser humano y la cultura.

La actual diversidad de análisis sobre el pasado histórico-temporal apunta a las incertidumbres, que no siempre han sido positivas, sobre el mundo pasado y actual. Factores económicos, políticos, sociales, culturales, científicos y tecnológicos son lo que algunos pensadores, sociólogos, historiadores, economistas, científicos, filósofos han llamado crisis de valores, o de espiritualidad. Por ello puede decirse que la crisis contemporánea es esencialmente de orden espiritual, de vaciamiento de la existencia, de la vida toda.

Ante esto, es importante pensar que sólo con medidas y estrategias alternativas nuevas el ser humano podrá alcanzar la recuperación de la conciencia de sí a la de para sí, con nosotros y los otros, de un sujeto social éticamente responsable, solidario y justo.

La filosofía de la modernidad ilustrada y global ha construido, a través del tiempo, figuras de desasosiego y desorientación sobre el mundo de la vida, de las cosmovisiones de mundo, de la construcción de nuevas realidades, de imaginarios sociales, de representaciones ideológicas, ante la virtualización de la existencia por las nuevas tecnologías, las redes de comunicación e información, eso que se ha llamado infodiversidad. Ante esto puede decirse que las filosofías en el mundo y la realidad humana cargan con un catálogo de transformaciones vividas en todos los ámbitos de la vida humana, una autoimagen desgarrada en el orden del pensamiento, en el absurdo principio de pretender cerrar los ojos ante la potenciación y multidimensionalidad del fenómeno de la crisis, del pensamiento y de la filosofía ante los viejos y nuevos conflictos, cierre de algunas perspectivas y expectativas emancipadoras y la apertura de otras, de la modernidad ilustrada global.

Nada tiene de extraño que las ricas vetas y las patologías del mundo hasta hoy hayan sido leídas y reconstruidas desde la óptica filosófica de la metapolítica o, más bien, de la biopolítica, naturaleza multifronte del proyecto moderno, como son el acervo liberal y democrático, los derechos humanos y los límites del individualismo, el legado ético de la Ilustración y la función del mercado, el Estado y el recrudescimiento de los nacionalismos, el progreso y la razón instrumental, las profundas transformaciones en la naturaleza del trabajo y las nuevas tecnologías, la ética y la bioética, el paso de la sociedad industrial compleja a la sociedad del riesgo y muchas, muchas otras más.

A finales del siglo XX, con la caída de las grandes ilusiones y proyectos de lo que se consideró como lo más avanzado en la historia de la humanidad y que se dio en llamar “socialismo real”, o más bien, “socialismo histórico”, encontramos que en la actuali-

dad las esperanzas y realizaciones del hombre nuevo se han resquebrajado para quedar, según el sentir de muchos, en una sola alternativa: la del neoliberalismo capitalista y la supuesta sociedad abierta liberal de Karl Popper.¹ Es la manifestación de un sistema global de dominación donde las grandes organizaciones industriales a escala mundial lo engloban, penetran y obstaculizan todo, inclusive, las verdaderas realizaciones humanas, al mismo tiempo que se marginan las posibilidades del desarrollo de la persona humana, el empleo, el trabajo de las mayorías de nuestra América y del mundo.²

Esta situación de desencanto, como les gustaba llamarla a los posmodernos, nos mueve a pensar sobre el estado en el que se encuentran las humanidades, las ciencias sociales y, por consiguiente, el humanismo, esa preocupación por el ser humano en el mundo de la vida, en el sentido de la existencia históricamente situada, incluso, de los objetos teóricos, epistémicos y las cosas, concebidos como principios de objetivación epistemológica y afirmación en la unidad de la existencia, de la intersubjetividad humana, de la vida y la existencia en el acontecer del tiempo en la realidad.

Empero, en la actualidad ya no parece ser éste el horizonte ontológico fenoménico en el avance y el afincamiento de la era global,³ lo que ha colocado a los seres humanos en una posición muy incierta, de gran fragilidad, a tal grado que, en muchos aspectos y desde una visión unilateral científica y tecnocrática, esta preocupación por el mundo de la vida, de las humanidades, el humanismo y las ciencias sociales, resulta superflua y, por consiguiente, desde la perspectiva del sistema neoliberal globalizado, son campos de conocimiento ociosos, inadecuados y atrasados, por no

¹ Véase Karl R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2010).

² Véase Franz J. Hinkelammert, “La crisis del socialismo y el tercer mundo”, *Tareas*, núm. 78 (1990).

³ Véase Anthony Giddens, *Europa en la era global* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2007).

ser eficaces y eficientes para la producción neocapitalista global, donde el dominio de la ciencia y la tecnología invade todos los ámbitos de la vida humana y la sociedad, tan es así que rige las relaciones de convivencia, de poder, al Estado y a los gobiernos, lo que limita y constriñe la libertad, la justicia y la solidaridad humanas.

Así, los distintos saberes y conocimientos adquieren un valor de cambio y de uso, lo que ha modificado las relaciones de las poblaciones activas de los países altamente industrializados con los emergentes o que están en vías de desarrollo, como los países pobres, lo cual se ha constituido en un obstáculo para su desarrollo humano y crecimiento.

El mundo de hoy es más de perplejidades y de vacilaciones que de certezas y seguridades en cuanto al conocimiento y los saberes sobre el mundo de la vida. Los vertiginosos cambios han afectado las formas de percibir y mirar la realidad; es la virtualización de la experiencia humana y la relación con los otros, con la sociedad, la convivencia y la comunalidad.

El neocapitalismo, la globalización, la sociedad de la información, la crisis económica, los fenómenos sociales y políticos, el desarrollo científico y tecnológico y las formas de intercambio de información a través de las redes sociales han colocado al ser humano en una situación de aislamiento, porque sólo se existe si se está en el ciberespacio, de otro modo, sólo se es un ente anónimo; este sujeto ciberespacial no obstante de estar interconectado y comunicado con una inmensidad de seres en el mundo, se encuentra solo; muy pocas veces, para no decir que nunca, va a conocer sus rostros, son entes anónimos que al igual que él padecen y sufren la ultrainformación a través de las imágenes, signos y símbolos que virulizan la reiteración informativa, para ir más allá de la posverdad, donde ya no hay reglas ni principios que rijan y regulen el medio y lo que por él se transmite.

Ante este panorama tan incierto, de intercambio y de información desmesurada, hablar de filosofía y de filosofar en el tiempo pareciera un despropósito, un fuera de lugar, un destiempo; sin em-

bargo, la realidad es demasiado compleja y opuesta a los determinismos absolutos, aunque no siempre lo hace de manera expresa, el ser humano hace la historia como acto de conciencia de ser y estar en el mundo, esto es, reflexiona sobre los entes históricamente situados con responsabilidad y compromiso ético con la comunidad, con los otros, con la humanidad toda. Esto es encontrar sentido a la existencia y reconocer que servir es ser con los otros, porque “somos lo que somos” sólo en relación con el otro, con cualquier otro en el mundo. Es la entificación histórica en la construcción de la identidad del sujeto en la realidad espacio temporal.

El filosofar y la filosofía son una reflexión problematizadora que se realiza desde una crítica radical de las diversas realidades, ello requiere proponer una nueva forma de enfrentar los problemas que plantea la realidad humana y social nuestroamericana. La filosofía, toda filosofía, está atravesada por la ideología, las fantasías, los mitos y la simbólica, penetrada, permeada por las ciencias sociales, las ciencias naturales y la tecnología.

Por lo tanto, la filosofía no es un pensar puro e incontaminado de la realidad social e histórica, sino que está transida por lo finito, esa finitud histórica que mediatiza pensares y quehaceres teóricos, prácticos, filosóficos, epistemológicos y culturales, de producción de ideas en todos los campos epistémicos, ontológicos y de representaciones del mundo desde un horizonte explicativo de la tradición desde un presente. Se trata de una disquisición y una explicación sobre la tradición que supera y recupera lo esencial de la filosofía mexicana, latinoamericana y mundial.

Esta noción de la tradición en su sentido clásico invita a un cambio de análisis hermenéutico, analógico y simbólico. Es decir, debe ser entendida como aquello que no se reduce solamente a la sustancia metafísica de valor equivocista o cientificista de forma unilineal, unidimensional ni tampoco la de raíz univocista o relativista, es decir, equivocista, esto es, la relación dialéctica entre ambas, en su dialogicidad epistémica. Pero esta relación dialógica y dialéctica conserva la congruencia lógica en la argumentación y la

construcción conceptual y, a la vez, profundiza en los fundamentos que rigen las relaciones humanas y sociales.

Es decir, se trata de un cambio analógico que conserva parte de la tradición y que a la vez se transforma sin cambiar su consistencia teórica, ontológica y epistémica. Cultura y tradición miradas desde la hermenéutica analógica son concebidas como un movimiento cognoscitivo que busca mostrar las propiedades y las características esenciales de los entes y de las cosas como accidentales en su sentido ontológico que, no obstante su fragilidad, son el punto de partida del filosofar sobre lo real. La experiencia interpretativa analógica está inserta en la tradición cultural, pero también implica la superación de ella e ir más allá en el mundo de la vida y la existencia.

Más aún, el filosofar y la filosofía desde nuestra América se realizan desde una construcción analógica de modernidad alternativa radical, múltiple, compleja e histórica de significación y de sentido. La modernidad alternativa de nuestra América es una propuesta teórico-epistemológica abierta a la investigación, a la reflexión y a la producción cultural, simbólica e icónica que logra convertirse en un amplio sentido de polisemia que hermeneutiza toda construcción cultural y filosófica.

Por ello, a diferencia de la modernidad europea, que se caracteriza por ser unitaria, cerrada y excluyente de toda expresión cultural que esté al margen de la cultura y la razón occidental, la modernidad alternativa radical nuestroamericana es una construcción cultural que puede analizarse desde una diversidad de sentidos, de significaciones y de lenguajes, los cuales adquieren y desarrollan su propia semántica y semiótica, de significación y pragmática dentro de la unidad ontoepistémica.

Es decir, nuestra propuesta filosófica analógica se asume allí donde existe una polaridad entre familiaridad y extrañeza, porque en ella se funda la teoría hermenéutica que supera el sentido psicológico, como de aquello que oculta el ámbito y el misterio de la individualidad. Es lo que no es desconocido y que pertene-

ce a los arcanos secretos de la espiritualidad y de la religiosidad humana.

La filosofía y la historia de las ideas mexicanas y latinoamericanas deben ser entendidas desde el sentido hermenéutico, analógico y simbólico, a partir de un lenguaje polisémico, filosófico y cultural, ese que habla de la tradición, allí donde se hacen presentes extrañeza y familiaridad, objetividad y subjetividad, pertenencia y tradición, todo ello analizado dentro de una red compleja de construcción ontoepistémica que considera a la realidad como el referente material de toda actividad humana que interpreta, hermeneutiza y construye realidades filosóficas y culturales, políticas y sociales, ricas y sugerentes; éstos son modos de pensar la realidad filosófica desde el horizonte hermenéutico, analógico y simbólico. Lo cual no es otra cosa que una reflexión filosófica desde el lenguaje que refiere a la tradición, allí donde se hacen presentes extrañeza y familiaridad.

Esto no es:

Si no en el sentido verdaderamente hermenéutico [...] con atención puesta en algo dicho: el lenguaje en el que nos habla la tradición, la leyenda que leemos en ella. También aquí se manifiesta en una tensión: la posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica.*⁴

La razón europea es esa razón que instrumentaliza los saberes y los entes, tanto de la propia región imperial como de la marginalidad, puestos al servicio del poder económico imperial globalizado. Esta es la razón instrumental que diluye la razón humana como expresión plural de la humanidad que se ha constituido en pro-yecto, es

⁴ P. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I* (Salamanca: Sígueme, 1997), 365. Cursivas en el original.

decir, es un ir en pos de una ilusión de realización de los seres humanos, entes historizados fenoménicamente dentro de la onticidad situada en la temporalidad histórica.

Sin embargo, la filosofía y la cultura situadas desde un horizonte histórico racional fenomenológico buscan alcanzar la universalidad de sus fundamentos por la vía inducción y la deducción, la deducción e inducción, del análisis y la síntesis, de la semántica y la simbólica y la pragmática, de la explicación, la hermenéutica entre la realidad y la ficción. Por ello puede decirse que, por método, la filosofía pone en crisis sus propios principios, porque es antidogmática y es tránsito dialécticamente abierto.

La filosofía es tránsito de una forma constituyente de la disciplina filosófica y del filosofar. Por lo mismo requiere de un análisis riguroso, coherente, sistemático, lo cual obliga a resemantizar contenidos, categorías, conceptos, símbolos, así como del método del pensar filosófico. La filosofía no plantea soluciones inmediatas, sino que su labor es problematizadora y trascendente; no se queda, de ningún modo, en la inmediatez, en la instrumentalidad cosificada que mediatiza el conocimiento, sino que es practicidad reconstructiva del ente, de la existencia situada y en situación que resemantiza ontológica y epistemológicamente los modos de pensar, de analizar, de imaginar y de soñar.

El filosofar y la filosofía en la historia implican una acción creativa de la imaginación y de la razón, desde donde se consideran e incorporan la semántica y la simbólica, la argumentación y la lógica, para plantear una nueva interpretación hermenéutica y simbólica. Es decir, una hermenéutica filosófica y analógica que reinterpretar y explica las diversas realidades: metafísicas, sociales, políticas, históricas, filosóficas, éticas y culturales. En el sentido de que interpretar es ya ubicar algo en un contexto, por lo cual, si no definimos el objeto de estudio problematizador, bien puede llevar al conflicto de las interpretaciones. Es decir, siempre se interpreta,

se analiza y comprende desde un esquema conceptual, en un marco de referencia teórico filosófico y de la tradición.⁵

La razón es una categoría ontológica y epistemológica situada, constituida por las racionalidades humanas en el mundo, desde la reflexión ontológica y fenomenológica, para construir epistemes abiertas a los tiempos y a la historia. De ninguna manera es forma unitaria, unidimensional, cerrada y excluyente de las racionalidades marginales o “bárbaras”, sino incluyentes de la diversidad, sin ser relegadas por el mundo occidental.

Reflexionar sobre la educación requiere reconocer que ésta sólo es medio, pero no fin en sí misma, a menos que la ejerzamos desde la antropoética educativa, donde el horizonte ontológico y fenomenológico esté dirigido u orientado por la filosofía educativa. Su pretensión es la formación del ser humano, es la autoafirmación del ser con el otro, en la alteridad y reconocimiento horizontal, donde juega un papel central la libertad como ejercicio del pensar, decidir y actuar responsablemente en el acontecer de la realidad humana en el mundo de la vida.

Es por ello:

La filosofía es siempre abandonar un camino o abandonar un espacio. Si el mundo de la vida es la esfera en la que se puede vivir y desde la que resulta absolutamente inimaginable que pueda haber una afuera de esa esfera para contemplarla desde allí y para abandonarla hacia allí, entonces el mundo de la vida es esa esfera afilosófica que sólo podemos representarnos como el comienzo del todavía, no de la filosofía. Estamos más allá de ese espacio y de ese camino donde debemos haber abandonado el mundo de la vida, aunque lo concebimos como lo que *en el mundo de la vida* no es imaginable abandonar por propia voluntad. Sólo desde afuera se puede mostrar, por lo tanto, que el motivo para dejarlo puede haber estado en él mismo. Que el

⁵ Véase Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica* (México: FFyL/DGAPA/UNAM, 1997), 48 y ss.

mundo de la vida sea una esfera para quedarse y para ninguna otra cosa no lo define como Campo Elíseo sino sólo como descarte de todo motivo para abandonarlo.⁶

Esto es una constatación desencantadora en la contemplación externa del ser humano, del mundo de la vida y de la *coseidad*, tanto en la retrospectiva como en la evaluación del expulsado, del ente humano que, por no ser necesario, es prescindible. Es por lo que el afuera del mundo de la vida aparece como una esfera de lúgubres déficits, es una de sus formas imaginadas. Como también es posible que tenga el letárgico aturdimiento del absoluto de la realidad. En este sentido puede decirse que no se trata de un sistema de pensamiento, sino de una mentalidad, de una nueva forma de pensar y entender el mundo, donde coexiste aún la vieja época en la nueva, las que con cierta frecuencia se enfrentan, pero con horizonte de futuro.

Así,

Las ideas clásicas que caracterizan a una época señalan la manera como el mundo entero se configura ante el hombre. Condensan, por lo tanto, lo que podríamos llamar una “figura del mundo”. Una figura del mundo empieza a brotar lentamente, en el seno de la anterior. Primero es patrimonio exclusivo de unos cuantos, luego [...] va poco a poco generalizándose hasta convertirse en el marco incuestionable de la época. Una vez que se ha vuelto predominante, si algunos empiezan a impugnarla, puede tratarse de resistencias del pasado o de fenómenos disruptivos pasajeros, pero puede ser anuncio también del ocaso de la época. Porque una época histórica dura lo que dura la primacía de la figura del mundo.⁷

⁶ Hans Blumenberg, *Teoría del mundo de la vida* (Buenos Aires: FCE, 2013), 55. *Cursivas en el original.*

⁷ Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento* (México: El Colegio Nacional/FCE, 1994), 8-9.

En la edad posindustrial y posmoderna occidental, la ciencia y la tecnología están reforzadas por los proyectos de productividad de los Estados altamente industrializados, factor que aleja las posibilidades y alternativas de los países en vías de desarrollo y su relación con los altamente tecnificados neocapitalistas.⁸ Los Estados poderosos son los que detentan el control económico-industrial del conocimiento y de los saberes y son los que adquieren un valor central en la competencia mundial por el dominio y el poder económico en la política y la economía global.

Ante esta realidad del mundo de la vida se da un vaciamiento del humanismo, hasta arribar a un antihumanismo ideológico real. Formas extremas de éste se han dado a lo largo de la historia, con prácticas aberrantes y criminales contra el ser humano, lo cual se muestra de forma visible, en la persecución, la tortura, el crimen, el crimen organizado, el nazismo, las dictaduras [...]. Por ello puede decirse que el antihumanismo es tanto teórico como práctico; impregna el sistema económico y social neocapitalista, en el que impera la ley suprema del lucro y la ganancia, en la que el trabajo humano se convierte en mercancía prescindible en el mundo de hoy, donde las relaciones entre los seres humanos se cosifican, es decir, se deshumanizan. Es la impersonalización que se extiende en la esfera del trabajo, de la producción, del consumo e invade todas las relaciones humanas en el mundo de la vida.

En cambio, el humanismo adquiere en el mundo de la vida una actitud solidaria del ser humano y de toda conducta éticamente copartícipe con los otros. Donde el ser humano debe ser tratado como un fin y no como medio o instrumento, esto es, la elevación del ser humano en el desarrollo de sus facultades y posibilidades como ser consciente, en libertad creadora, y las relaciones entre los seres humanos donde se afirma su humanidad.

⁸ Véase Jean-Francois Lyotard, *La condición posmoderna* (Madrid: Cátedra, 1987).

Pero el humanismo de hoy tiene que dejar una idea central del humanismo de ayer: aquella que viene de la Ilustración y que Descartes formuló categóricamente: la del hombre como dueño y señor de la naturaleza. Una idea que incluso Marx hace suya, aunque poniendo ese dominio al servicio no de una clase, sino de toda la sociedad. Pero hoy sabemos muy bien que el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, lejos de servir al hombre, se vuelve contra él al destruir la base natural, indispensable de su existencia. El humanismo hoy exige, por todo ello, no sólo una nueva relación entre los hombres, sino también una nueva relación del hombre con la naturaleza. Ha de ser, por tanto, no sólo social [...], sino también ecológico, o más bien precisamente ecologista.⁹

El humanismo es contrario al antihumanismo, porque este último es la deshumanización del ser humano. Se plantea una forma más estructurada y completa de una misma moneda, al hacer aparecer, saber y poder como las caras de una cuestión idéntica, la de uso y mercantilización que lleva a sobreponer lo científico-tecnológico y por consiguiente informático, a cualquier proyecto que tenga por centro al ser humano. Es la consideración de una historia sin sujeto y la congelación de todo proceso progresivo de transformación social, para reducir a los seres humanos a entes cotidianizados y alienados, regidos por la costumbre, la norma, el hábito y el “éxito”.

Desde esta perspectiva, se busca suprimir los conceptos críticos de las teorías, lo cual bien puede implicar la culminación de éstas, para formar hombres al servicio de las máquinas, capaces de ejercer la técnica y la tecnología, pero incapacitados para entender la teoría que explica el concepto social en que ésta se crea y aplica, al mismo tiempo les es imposible interpretar la teoría epistemológica que subyace en la tecnología. Así, la racionalización de esta teo-

⁹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y política* (México: FCE/FFyL-UNAM, 2007), 103.

ría crítica y la simplificación en la caracterización ideológica que oculta y presenta versiones rectificadas y virtualizadas de lo real.

La tecnología se ha convertido de este modo en el soporte epistemológico de una simplificación y de una manipulación generalizada absolutamente entre razón y racionalización. La racionalización es una lógica cerrada y demencial que cree poder aplicarse a esta lógica, se le niega bien o se le introducen *forceps* para que obedezcan, este sistema campo de concentración. La racionalización es demencial, sin embargo, tiene los mismos ingredientes que la razón. La única diferencia es que la razón debe estar abierta y acepta, reconoce en el universo la presencia de lo racionalizable, es decir, la parte de lo desconocido o la parte del misterio [...], creo que la verdadera racionalidad se manifiesta en la lucha contra la racionalización.¹⁰

O sea, el principio que actualmente rige toda “razón” es la razón tecnológica, resultado de un proceso decantado en el que se consideran en un segundo término los valores humanos, a los que se les sobrepone la racionalidad económica, la que modela una nueva forma de organizar el saber y los conocimientos para ser vendidos como productos “enlatados y consumibles”,¹¹ es la organización de la libre empresa y competencia, mercado y consumo, donde ahora ya no existe lo externo, solamente existe lo interno, para ser sólo unos cuantos los productores y generadores de éstos.

En este mundo de gran desarrollo tecnológico, pareciera ser que ya no tienen cabida el humanismo, las humanidades y las ciencias sociales, porque precisamente ya no es el ser humano el

¹⁰ Edgar Morín, *Ciencia como consciencia* (Barcelona: Editorial del Hombre, 1984), 83.

¹¹ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo* (Buenos Aires: Sudamericana, 1987). En este texto los autores ya prevenían las consecuencias de la ciencia y tecnología usados como principios de razón, al señalar que “la civilización es aquella victoria de la sociedad sobre la naturaleza, merced a lo cual todo se transforma en mera naturaleza”, 220.

que está como el centro y el objetivo de todo proyecto. El factor humano en la actualidad es reducido por el globalismo neoliberal triunfalista, en una cosa complementaria, no fundamental, porque lo importante para éste es la producción de productos consumibles, de objetos desechables y fácilmente sustituibles en el mercado.

Puede decirse que es la consideración del hombre y lo humano como obstáculos a la “verdadera” realización de los principios de la sociedad “abierta”, la globalización de las factorías tecnológicas desde los enclaves del poder económico mundial, a través de distintos medios como son la transnacionalización y la explotación de capitales por medio de inversiones de tecnologías y de ideologías, sostenidas y promovidas por los sistemas informáticos y de comunicación, los que todo lo penetran e invaden, incluso la vida privada.

Esto nos coloca en una situación bastante difícil para poder sostener la importancia y vigencia de las humanidades, las ciencias sociales y, por consiguiente, del humanismo. Por lo anterior son obligadas las siguientes preguntas: ¿con el triunfo de la tecnocracia y del dominio de la tecnología en todos los campos de la vida social, tiene algún sentido estudiar humanidades? ¿No es, a estas alturas, una actividad ociosa al margen de la realidad social e histórica?

Considero importante definir cuáles son las raíces constituyentes de las humanidades y a partir de aquí intentar dar respuesta a las interrogantes planteadas. Es necesario apuntar que las humanidades están sustentadas en el humanismo, fundado en una concepción del ser humano en la historia. El humanismo clásico griego, por ejemplo, exalta la vida teórico-contemplativa como la verdadera actividad humana y desprecia todo trabajo físico. Es decir, lo humano no tiene un carácter universal porque sólo se da en los supuestos “hombres libres”, ciudadanos de la polis.

La superioridad de lo humano no se basa en los aspectos raciales y biológicos, sino en lo espiritual, que racionalmente se alcanza en la comunidad de la vida política. El cristianismo, tras la caída del mundo antiguo, va a tener por centro a Dios. Así, lo humano

adquiere sentido siempre y cuando su relación se dé a partir de Dios, porque lo propiamente humano sólo conoce la finitud, la desdicha y la imperfección.

Sin embargo, dentro de su dimensión humana alcanza un valor más universal, al considerar a la dignidad humana como común a todos los seres humanos. El humanismo renacentista restablece el equilibrio que la Edad Media¹² había transformado en su preocupación por la eternidad para hacer hincapié en la realización terrenal,¹³ la que sin duda tenía “su faceta espiritual, pero en él se reflejaba una sociedad práctica, parca, consciente de sí misma y ambiciosa”.¹⁴ A diferencia de los modernos, los renacentistas no creyeron que la sociedad pueda mejorarse constantemente inventando nuevos modos de explorar los recursos naturales y organizar economías y gobiernos. Su punto de partida era redescubrir, no inventar; la idea humanista de esta época ordenaba acumular y transmitir conocimientos.¹⁵

La educación adquiere un carácter más utilitario por las necesidades prácticas del comercio y de la industria y se aleja de los estudios teológicos de la Edad Media para concentrarse en la adquisición de

Conocimientos profesionales tanto como actitudes mundanas, y para proporcionarlos se formó el Programa de Estudios Humanísticos, el cual comprendía la lectura de autores antiguos y el estudio de materias como gramática, retórica, historia y filosofía moral, ya en el siglo XV a estos cursos se les dio el nombre *studia humanitatis* o humanidades y quienes se dedicaban a estos estudios fueron conocidos como humanistas.¹⁶

¹² Jacques le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media* (Madrid: Gedisa, 1987).

¹³ Véase Agnes Heller, *El hombre del Renacimiento* (Barcelona: Ediciones Península, 1980).

¹⁴ John R. Hale *et al.*, *El Renacimiento* (México: Time-Life, 1977), 16.

¹⁵ Véase *ibid.*, 18-24.

¹⁶ Véase Hale, *El Renacimiento...*, 15.

En cambio, el humanismo moderno surge y se desarrolla con lo que se ha dado en llamar sociedad burguesa; coloca al ser humano como centro y fin.¹⁷ Aquí ya lo humano es común a todos los seres humanos por encima de las diferencias raciales, sociales y culturales (por lo menos teóricamente). Se caracteriza por la revolución de las ideas sobre la naturaleza física del hombre y del universo, y los estudios de las ciencias naturales alcanzan un desarrollo inusitado comparado con las épocas precedentes.

Destacan particularmente concepciones en las que se postulan —como bien ha señalado Kant—, que “el hombre debe ser un fin y no un medio”. Dimensión universal abstracta de un “igualitarismo” que no considera las desigualdades reales de la sociedad concreta. Con la Ilustración se reactualiza en muchos sentidos la consigna de Protágoras, al señalar que: “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son”.¹⁸ Campea la confianza en el poder de la razón como instrumento de emancipación y de humanización.

Empero, Rousseau ya advertía que la cultura y la técnica pueden volverse contra el ser humano, degradándolo o corrompiéndolo.¹⁹ Su pesimismo se apoya en una posición que en cierto modo puede llamarse antihumanista, pues advierte que la ilustración y el racionalismo encumbrados pueden llevar a un mundo pervertido, a un extravío de la razón, por ello su insistencia en el hombre natural. A partir de esta cuestión “Rousseau da también un grito de alarma, porque la razón puede corromperse y el progreso de la ciencia y la técnica impulsados por ella puede volverse —se ha vuelto ya— contra el género humano”.²⁰

¹⁷ Véase René Descartes, *El discurso del método* (Buenos Aires: Losada, 1970).

¹⁸ Véase Platón, *Protágoras, o los sofistas, Obras completas* (Madrid: Aguilar, 1972).

¹⁹ Véase J. J. Rousseau, *El origen de la desigualdad entre los hombres* (México: Grijalbo, 1970).

²⁰ Adolfo Sánchez Vázquez, “Racionalismo tecnológico, ideología y política”, *Dialéctica*, núm. 13 (1983), 12.

La propuesta del ginebrino, lejos de haber quedado sepultada, hoy adquiere un valor incuestionable que alcanza niveles en cierta forma dramáticos, ya que las consecuencias del progreso científico y tecnológico han originado la destrucción ecológica poniendo en riesgo la existencia humana y la vida en general.

Sin duda la absolutización del comportamiento negativo de lo humano como un ser egoísta y agresivo hace imposible la consideración de un humanismo en cualesquiera de los sentidos que se le considere. Esto se podía ya observar en la filosofía política de Hobbes en plena modernidad, al afirmar que “el hombre es un lobo para el hombre”; lo encontramos también en economistas como Adam Smith y David Ricardo, al considerar como natural el egoísmo y por lo tanto universal y ahistórico. Todos ellos tienen sus ojos puestos en la sociedad moderna de su tiempo, cuya inhumanidad la consideran como cínicamente dada y como un rasgo de la naturaleza humana.

Este humanismo larvado de la economía política inglesa pasa, en las primeras décadas del siglo XIX, a la concepción hegeliana de la sociedad civil, campo que Hegel concibe como el área donde se da la batalla entre los individuos y los grupos sociales, y lo propiamente humano se da en el filósofo de Jena, en los seres humanos como miembros de la comunidad política o del Estado. En cambio, para Marx²¹ estas contradicciones efectivamente se dan en la sociedad civil, pero, especialmente, en la sociedad burguesa.

En nuestra época, particularmente en el periodo de la derrota del nazismo con la Segunda Guerra Mundial y como reacción a los crímenes nazis contra la humanidad, se demandó la necesidad de poner atención en los valores y derechos humanos brutalmente negados. El auge del existencialismo de las décadas de 1940 y 1950 es una reacción eminentemente humanista. Encontramos muestra de ella en la obra de J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*,

²¹ Véase Carlos Marx, *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* (México: Grijalbo, 1968).

en la cual se hace presente una antropología filosófica “doctrina —que según este autor— hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana”.²² En cambio, a Heidegger le parece que el humanismo se encuentra en crisis.

La razón es que a éste le preocupa el problema metafísico del ser, su novedad consiste en acercarse ontológicamente al estudio de la existencia, del *Dasein*, desde el único ente que se pregunta por el ser: el ser humano.²³ No obstante ello, lo que caracteriza su filosofía no es el ente, la existencia, sino el ser. Y por lo tanto si, a decir de este filósofo, lo que define al humanismo es poner al hombre como centro, porque hay razones fundadas para hacerlo, de acuerdo con su punto de partida, el humanismo está en crisis, porque no hay humanismo posible si el hombre no ocupa el puesto central. Por lo tanto, desde la concepción de este autor, el humanismo es insostenible porque el hombre no puede apelar a un fundamento intrascendente. Heidegger, ubicándose en la posibilidad límite de la filosofía, nos lleva al “acabamiento” de ésta, al señalar que

El despliegue de la filosofía en ciencias independientes —aunque cada vez más decididamente relacionadas entre sí— es su legítimo acabamiento. La filosofía finaliza en la época actual, y ha encontrado su lugar en la cientificidad de la humanidad que opera en sociedad [...], *su rasgo fundamental es su carácter cibernético*, es decir, técnico [...]. El final de la filosofía se muestra como triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y de orden social en consonancia con él.²⁴

²² J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo* (Buenos Aires: Sur, 1978), 11.

²³ Véase Martín Heidegger, *Introducción a la metafísica* (Buenos Aires: Nova, 1956). Se puede seguir esta tesis del autor desde *El ser y el tiempo* (México: FCE, 1971).

²⁴ Martín Heidegger, *¿Qué es la filosofía?* (Madrid: Narcea Ediciones, 1980), 101-102.

Esta postura de uno de los más reconocidos filósofos del siglo XX llevará a actitudes que habrán de propiciar posiciones irracionalistas, que en muchos sentidos se muestra en las filosofías posmodernas. En este mundo económico-social en que todos los gatos son pardos, donde renacen tendencias neonazis y de extrema derecha, en muchos aspectos justificadas por los gobiernos de las tecnocracias y donde la tecnología se manifiesta como la expresión “aséptica” que despliega poder y niega el valor humano, ante esto, la situación del humanismo no podría estar peor.

Ante la puesta en marcha de la embestida contra el humanismo y las humanidades, es necesario enfrentarse a las posiciones tecnocráticas que han invertido los valores, en los cuales lo humano se ha convertido en medio y no en fin. Y como atinadamente ya señalara Kant, el progreso tecnológico se vuelve irracional al atentar contra la conservación y afirmación de la vida y el autodesarrollo del individuo y la sociedad.

De esta forma:

El progreso tecnológico entra en contradicción con esos fines últimos en cuanto significa: 1) incremento del desempleo y la miseria entre la población creciente excluida del proceso de producción; 2) desarrollo ilimitado y deformado de las fuerzas productivas, que convierte la transformación de la Naturaleza en una verdadera destrucción de ella; 3) aumento continuo de la enajenación al extenderse el dominio de los productos creados por el hombre —las máquinas automáticas— sobre el hombre mismo; 4) extensión creciente de la brecha entre los países industrializados (avanzados) y los países en vías de desarrollo o subdesarrollados, ya que la dependencia tecnológica aumenta más su atraso y su opresión; 5) dilapidación de los recursos tecnológicos al aplicarse en gran escala a la producción de medios de destrucción.²⁵

²⁵ Adolfo Sánchez Vázquez, “Racionalismo tecnológico, ideología y política”, *Dialéctica*, núm. 13 (1983), 18-19.

HUMANISMO Y HUMANIDADES

Ante esta panorámica las humanidades no tienen ningún sentido y mucho menos cabida. Desde esta ideología, éstas serían sólo un remanente no necesario al desarrollo y la transformación económica, política y social y, por lo tanto, su valor en muchos aspectos sería superfluo.

Es necesario no perder de vista que el humanismo, las humanidades y las ciencias que se originaron en el Renacimiento, en un primer momento no estuvieron escindidos, porque no tenían que definirse unos ante los otros, ya que tuvieron un mismo origen, pero en la actualidad, con el dominio de la tecnología, pareciera ser que el humanismo y, en consecuencia, las humanidades se encuentran en su “ocaso”. No hay sitio para el humanismo y las humanidades en un orden mundial en que no se establecen diferencias entre medios y fines. Es decir, donde se han sustituido los fines libres de la vida y la existencia humana por una actitud compulsiva y paranoica. Sin embargo, es necesario aclarar que ello no puede entenderse como si la tecnología fuera un mal en sí misma y mucho menos ajena al hombre y a su libertad creadora, lo grave es olvidar que su carácter es meramente instrumental.

El mal, lo negativo, es la totalización de ésta y la pérdida de las dimensiones propiamente humanas, lo lamentable es el precio tan alto que la humanidad ha tenido que pagar por el progreso, la venta de su vida privada, de su propio ser y de su propio hábitat y, consecuentemente, del planeta. Tomar conciencia ecológica podría ser considerado como una dimensión del humanismo y la alternativa será devolverle al hombre el poder sobre su propia creación, de forma que la máquina se ponga al servicio de la vida, recuperando la conciencia de las verdaderas metas de su existencia. La tecnología será así el instrumento que lo apoye para enfrentar al reino de la necesidad y la escasez.

Así, el humanismo adquiere su verdadero valor al considerar al ente, a la existencia y su conducta como fin y no como simple me-

dio o instrumento. Esto lleva a la necesidad de precisar el concepto de humanismo, lo cual implica dar relevancia a lo humano, en la medida que se propicie y potencie el desarrollo de sus facultades y posibilidades como ser consciente, libre y creativo y las relaciones entre los seres humanos en las que unos y otros se identifiquen y afirmen como seres humanos. Sin embargo, el humanismo no sólo debe buscarse en el comportamiento de los individuos sino también en el de las instituciones, en los sistemas sociales y las relaciones que las hacen posible.

En el entendido de que el ser humano sólo es en la historia, en donde ha jugado un papel relevante la educación, la *paideia* a la manera griega,²⁶ como proceso de formación y desarrollo integral del ser humano. Es volver, en cierto modo, a la adquisición del *humanitas* latino, el ser humano de “carne y hueso”, como bien lo escribiera Miguel de Unamuno,²⁷ el hombre que se hace y forma en la historicidad del mundo de la vida y la existencia, esto es el universo propio del humanismo y de las humanidades, es allí donde lo humano alcanza los más altos vuelos en el despliegue de su ser.

Sin embargo, la vieja concepción de las humanidades como trabajo solitario subjetivizado es falsa, en el sentido de que forma parte de una comunidad cultural, tampoco es meramente erudición, porque es apertura a la comunidad histórica. En consecuencia, el humanismo es una forma esencial de conciencia histórica, es el reconocimiento de las individualidades, las diferencias, la unicidad de la persona humana, de los tiempos y de cada creación. Es a la vez un reconocimiento de la universalidad de lo humano.

²⁶ Véase Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega* (México: FCE, 1968). Según este autor “la educación, en este sentido, se distingue de la formación del hombre mediante la creación de un tipo ideal íntimamente coherente y claramente determinado. La educación no es posible sin que se ofrezca al espíritu una imagen del hombre tal como debe ser”, 19.

²⁷ Véase Miguel de Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida* (Madrid: Espasa-Calpe, 1967).

De esta forma, el humanismo y las humanidades no se pueden reducir a la visión renacentista, sino son, en un sentido más amplio, la comprensión en que el hombre vuelve siempre sobre su propio ser y acude a la comunidad histórica de la conciencia del ser humano y a las creaciones surgidas de tal autoconciencia.

Es importante considerar que a toda humanización le es inherente la libertad. Entendida ésta como la capacidad que define la razón humana, la cual ha incursionado no sólo en la conquista material e irrefrenable del mundo sino también en el desarrollo del espíritu y la creatividad. Cuando se ha roto el equilibrio entre estas partes se rompe la esencia misma del humanismo. Las humanidades, al igual que las ciencias, son obras de un acto de libertad y por lo tanto son producto de un acto humanista. Esto debe destacarse porque el carácter *humanitas* no se adquiere sólo por el hecho de cultivar las humanidades, sino también por cultivar las ciencias y, en consecuencia, sólo una ciencia alienada, mercantilizada, aliena y esclaviza al ser humano.

Es decir, la ciencia no adquiere valor en la medida de lo que vale en sí, sino por lo que significa para el ser humano desde el humano. Así, la ciencia vista axiológicamente es una realización humana y existencial y, por lo tanto, no es sólo epistemológica y metodológica, sino ontológica. En otros términos, la reflexión humanista como la venimos planteando hace posible reconocer al hombre como productor del acto científico en beneficio de la humanidad. Por lo tanto, las ciencias no constituyen y no son un campo de conocimiento separado del mundo de las humanidades en la medida que tienen un valor y significado de raíz humanista, y esto último es lo que las aproxima y abre una interrelación entre ellas.

Las humanidades en esta vía tienen un amplio espectro, que va del más profundo rigor científico propio de la lógica, la lingüística, la semántica, incluso la misma filosofía, hasta la modalidad de la *sapienti amoralis* o la creación poética. Ciencias y humanidades tienen en común rigor, método y discurso, lo cual la aleja de la arbi-

trariedad y de la improvisación; en el mundo de ambos campos de saberes, como bien apuntara Albert Einstein, se realiza un proceso crítico de análisis y se despliega todo un proceso de la imaginación y de la creatividad desde un mundo sujeto a normas.

La educación humanista debe ser y es un proceso largo, en la que se da no sólo el aprendizaje y la comprensión de contenidos humanísticos, sino también la capacitación y el ejercicio de las facultades para el desarrollo de las capacidades de los sentidos corporales y los internos. El cultivo de las humanidades ha impuesto un orden, condiciones y exigencias no menos rigurosas que las que reclaman los estudios científicos. El análisis de una obra literaria o filosófica, la hermenéutica (interpretación) de los clásicos, la creación o búsqueda de categorías estéticas distintivas y diferenciadas del arte, un ensayo sobre el ser o la existencia en el ser y el tiempo de Heidegger o sobre los fundamentos de la moral, etcétera, todo esto reclama una profunda e intensa formación y ardua disciplina.

Por todo lo que hemos venido reflexionando, considero que es importante reivindicar al humanismo y a las humanidades, y más aún, no debemos dejarnos llevar por el pesimismo y las actitudes tecnocráticas que quieren suprimirlos, porque sería caer en un fatalismo histórico, y es eso lo que precisamente espera el neoliberalismo para la supresión de las humanidades. Debemos estar conscientes de que la historia la hacen los seres humanos y en sus manos está el degradarse o elevarse en ella. Se requiere defender un espacio natural y necesario para la complementariedad de lo humano.

No caigamos en la tentación de creer que el humanismo, las humanidades y las ciencias sociales están fuera de “moda”, porque no es cuestión de temporada sino algo necesario y fundamental para el ser humano. La tarea vital es reivindicar el sentido humanista para todas las actividades, tanto teóricas como prácticas, y en éstas están incluidas la ciencia y la tecnología, siempre y cuando su acción se adecue a un determinado fin, al servicio y desarrollo de la humanidad. En consecuencia, el humanismo y las humanida-

des no deben ser vistas como si estuvieran en su ocaso, quizá esta forma de considerarlos no es sino el resultado de un eficientísimo cuantitativo, propio de la pragmaticidad de las teorías liberales. Tiene que evitarse por todos los medios caer en esa manera de evaluarlos, debe buscarse no utilizar este tipo de mediciones y valorarlos no en sentido cuantitativo, sino cualitativamente.

LA CONSTITUCIÓN
DE LA SUBJETIVIDAD MODERNA
Y LOS SUJETOS COLECTIVOS
LATINOAMERICANOS, UNA TENSIÓN
HISTÓRICA PERMANENTE

José Antonio Mateos Castro

“Sólo por amor a los desesperados, conservamos todavía la esperanza”.

WALTER BENJAMIN

“Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada...”

Que no son seres humanos sino recursos humanos.

Que no tiene cara, sino brazos.

Que no tienen nombre, sino número.

Que no figuran en la historia universal...”

EDUARDO GALEANO

I

El siglo XVIII es un siglo que anuncia el desarrollo industrial, la división del trabajo, la especialización del saber positivo, la autonomía de lo político, la economía como conjunto de actividades de una colectividad humana en lo que respecta a la producción y al consumo de las riquezas. Las ciencias experimentales y técnicas se impondrán cada vez más en el mundo de la vida, así como la confianza en las virtudes humanizadoras de la razón; habrá optimismo en las posibilidades de educar a la naturaleza humana, es decir, formar el espíritu humano, de tal forma que la humanidad avance hacia una vida más libre y civilizada, más digna y acorde a su propia naturaleza racional, como afirma Kant en la *Metafísica de las costumbres*, “ser digno de ser feliz”,¹ “con las leyes eternas e invariables que la razón posee”.²

En ese contexto surge el sujeto moderno; en términos epistemológicos un sujeto con una confianza práctica fundamentada en el uso de la razón, que se protege de la *hybris* mediante un autocontrol de carácter matemático que atiende de manera preferente al funcionamiento profano de la naturaleza y el mundo. Es la confianza en una técnica eficientista-terrenal desentendida de cualquier implicación trascendental que no sea inteligible en términos de una racionalidad matemática. Dicha confianza alberga la experiencia del progreso, de la temporalidad de la vida y el mundo, en donde ejerce su capacidad conquistadora de manera siempre creciente, aumentando su dominio con el tiempo y siguiendo una línea temporal ascendente, que no es otra que la línea del progreso ineluctable, es decir, del desarrollo necesario del ser en términos filosóficos, “Comienza ese modo de ser hombre que consiste en ocupar el

¹ Aunque, como sabemos, Kant, a diferencia de Aristóteles, excluye a la idea de felicidad como un fin de la moralidad. Sin embargo, habría que hacerse digna de ella, en acuerdo a nuestra naturaleza racional.

² Emmanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Barcelona: Alfaguara, 2000), 9.

ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad”.³

La racionalidad moderna se fundamenta en la certeza de que el conocimiento científico —el único que proporciona la verdad—, se confirma en el control y el dominio que ejerce sobre la naturaleza; todo ello también a través de una razón monocultural que no reconoce la alteridad entre los diversos sujetos concretos. La modernidad, asumida desde este eurocentrismo —definida desde sí misma—, ve al mundo a partir de este supuesto racional, que excluye o niega la presencia de otras manifestaciones culturales —como la nuestra— cuyos saberes y modos de vida todavía conviven en un mundo donde la presencia humana es complemento o correlato de la vida con la naturaleza. Esos hijos de nadie, los ninguneados, que no son, aunque sean —sujetos latinoamericanos— como les llama Eduardo Galeano.

En términos políticos, el individuo es el átomo de la realidad humana que implica un igualitarismo, el recurso al contrato, primero privado y después público, la convicción democrática de que un gobierno tiene que ser una gestión consentida y decidida por todos los iguales; en otras palabras, es la primacía de la sociedad civil en la definición de los asuntos del Estado, “allí en donde el hombre permanece sujeto, tiene sentido la lucha expresa contra el individualismo y a favor de la comunidad como meta de todo esfuerzo y provecho”.⁴

Lo dicho hace referencia históricamente a un modelo abstracto de un hombre racional, adulto, blanco, occidental, heterosexual y burgués que oculta prácticas de dominio —sacrificial, diría Dussel— que, tanto en la vida cotidiana como en otras dimensiones de la sociedad, se manifiestan claramente hasta el día de hoy. La constitución de la subjetividad moderna —de la cual forma parte América Latina y, al mismo tiempo, conforma la “destrucción” de

³ Martin Heidegger, *Caminos de bosque* (Madrid: Alianza, 2008), 75.

⁴ *Ibid.*, 76.

nuestra subjetividad americana— y de una voluntad de poder que niega al otro como otro, encuentra su referente en la filosofía de Descartes, al sostener que todos los hombres somos iguales por la razón, mientras que las desigualdades son circunstanciales, cuando ellas son, en el fondo, una creación humana, es decir, no son naturales (Rousseau). En *El discurso del método* de Descartes, aparece el *ego cogito* que, para lograr una radical posición de dominio fue aislado de toda corporeidad mediante convertir al cuerpo en una máquina, en la simple expresión de la *res extensa*⁵ y, paralelamente, el *ego conquiro* se dibuja en las *Cartas de la conquista* de Hernán Cortés.⁶

De esa forma, el ejercicio de poder se expresó en un discurso de abierta violencia en el que no sólo se domina a la naturaleza sino también a los hombres, en particular a los que integraban esta cuarta parte del mundo, ese orbe aún desconocido que se llama América. En ese momento era necesario, como señala Arturo A. Roig, enseñar a este “amo y señor” “a conducir bien la razón” (Descartes); y del mismo modo, fue necesario que los habitantes del Nuevo Mundo aprendieran a reconocerse como vasallos y supieran, como afirma Cortés en su primera carta, “que teníamos por señores a los mayores príncipes del mundo y que éstos obedecían a un mayor príncipe de él”.⁷ Nada queda exento de ser tocado por esa voluntad omnipotente, ni siquiera el mundo imaginario. Tal subjetividad no retrocede ni ante la naturaleza ni ante los habitantes del mundo “descubierto”.

En suma, el sujeto moderno —occidental—, lejos de conocer la realidad para expresarla y comunicarla, la sometió a la limitada concepción de sus intereses. El logos, lejos de ser una forma de comprensión y de comunicación, se redujo a una afirmación

⁵ Véase Arturo Roig, “La filosofía latinoamericana ante el descentramiento y la fragmentación del sujeto”, *Intersticios*, núm. 4 (1976).

⁶ Véase Hernán Cortés, *Cartas de la conquista de México* (Madrid: Sarpe, 1985).

⁷ *Ibid.*, 28.

incuestionable que se debería acatar para no ser aniquilado.⁸ El progreso, la civilización, la modernidad —hoy la globalización— son y han sido una acumulación de crueldad, opresión y destrucción de vidas humanas; destrucción de equilibrios e intercambios multiseculares entre hombres y hombres y entre los hombres y la naturaleza. Hoy padecemos un sistema que se rige por las fuerzas impersonales de un “mercado autorregulado” como principio e idea moral de la modernidad capitalista occidental. Es el progreso que se construye sobre las espaldas de la mayor parte de la humanidad, ya que no hay documento de civilización que no sea documento de barbarie al mismo tiempo (Walter Benjamin).

El problema de fondo en ese proyecto civilizatorio iniciado con el llamado “descubrimiento” de América —parte constitutiva de la subjetividad moderna—,⁹ es que se centró en la concentración y acumulación de capital explotando dos cosas fundamentales: la naturaleza y el trabajo humano. Dejando en segundo término a la vida y dignidad humanas. En ese sentido, este orden económico, político y cultural hegemónico desde su inicio está ligado a

⁸ Leopoldo Zea, “Cultura occidental y culturas marginales”, *Filosofía de la cultura*, ed. de David Sobrevilla (Madrid: Trotta, 1998), 210.

⁹ Jürgen Habermas señala tres momentos claves para la implantación del principio de la subjetividad de la modernidad, a saber: la Reforma protestante alemana, el Renacimiento y la Ilustración. Éstos serían los tres procesos históricos que son distintivos de la modernidad. Sin embargo, no hace alusión a otros procesos históricos que también son parte fundante de la modernidad. Nos referimos a la Conquista de América, a la esclavitud africana en las Américas y al sometimiento de las poblaciones amerindias en los siglos XVI y XVII como acontecimientos fundantes también de ella. Esto lo referimos en el sentido de entender a la modernidad como un proceso histórico general, global, y no sólo de manera particular, la occidental. Véase J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (Buenos Aires: Taurus, 1989), 29. En ese sentido, América Latina también conforma la modernidad occidental, desde su origen, no sólo como una copia de la modernidad central, sino como parte del proceso de conformación y crisis con y en la modernidad. A partir de ese momento, el mundo dejó de ser un universo hermético, se ha “descubierto” la cuarta parte del mundo, la totalidad del mundo.

una civilización excluyente, patriarcal, discriminatoria y destructora, que impulsa la cultura de la violencia e impide el propio sentido de la vida humana de las múltiples alteridades y sujetos colectivos.

II

La modernidad es un giro que implicó reubicar la clave de la productividad del trabajo humano; promover la transformación de la estructura técnica de su instrumental; de la naturaleza vista como un objeto que sólo existe para servir de espejo a la autoproyección del hombre como sujeto puro. Como nos dice Bolívar Echeverría, la modernidad como una discontinuidad radicalmente innovadora respecto a la tradición; una oposición plena con el pasado y una apuesta al presente y al futuro.

Visto el asunto de tal manera, con la modernidad, la humanidad había llegado, por fin, en su historia, al momento de arrebatarse a la naturaleza sus secretos, momento en el cual ya no quedará en la oscuridad de siempre, sino que será sacada a la luz del entendimiento. El modelo de las ciencias naturales y de las matemáticas será aplicado a todos los campos del conocimiento: a la filosofía, a la moralidad, a la estética, a la política, a la filosofía de la religión y a la historia. Escuchémoslo en palabras de nuestro filósofo Luis Villoro: “la ciencia matemática [...] pone en obra una forma de racionalidad, la que está al servicio de una voluntad de transformación y dominio [...]. Se trata de convertir el conocimiento de la naturaleza en instrumento para construir nuestro propio mundo”.¹⁰ Lo que importa ya no es la satisfacción que los hombres llaman verdad sino la operación y el procedimiento eficaz.

¹⁰ Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento* (México: FCE/Colegio Nacional, 2005), 78.

Éste será el camino de la ciencia moderna, un camino que paradójicamente perdió el sentido y sustituyó el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad. Por eso no es gratuito que para Adorno y Horkheimer¹¹ las diversas figuras míticas puedan reducirse todas al mismo denominador: al sujeto, “el hombre” que se repite como explicación estereotipada de la Ilustración, ya sea en un fragmento de significado objetivo, en el perfil de un ordenamiento, en el miedo a los poderes malignos y/o trascendentales o en la esperanza de una posible salvación del alma. En suma, la razón como instrumento universal e instancia legisladora del obrar humano como el dictador ante los hombres (Adorno y Horkheimer).

Es la llamada “época de la imagen del mundo” como la entiende Heidegger, imagen que se sostiene en una filosofía centrada en la “humanidad”, aquella que concibe al mundo como algo que existe por y para el hombre, como el marco de referencia de todo lo ente, es decir, de la naturaleza y la historia, que no es otra cosa que una visión tecnológica del mundo y del ser. Todo existe para el sujeto (*res cogitans*) como un recurso disponible, como algo que está para nosotros. En ese sentido, no hay nada que no se le pueda hacer al mundo. Como lo expresa el filósofo: “Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce [...]. Comienza ese modo de ser que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad”.¹² Ésta es la filosofía del humanismo que explica y valora a la historia y a la naturaleza a partir del hombre y para el hombre. Este sujeto y su ciencia serán el fenómeno esencial de la imagen moderna del mundo; es el pri-

¹¹ Véase Max Horkheimer y T. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Trotta, 2001).

¹² Heidegger, *Caminos...*, 75.

mer y auténtico *subjectum* en donde se fundamenta la realidad, es decir, es el hombre como amo y señor de todo lo existente.

El hombre moderno domina y dominará progresivamente en la tierra —como lo hizo con sus colonias en América— cuya versión y hábitat espacial es la ciudad, geográficamente hablando, sitio por excelencia del progreso técnico y de la civilización, es decir, el espacio en donde se aprovecha de manera mercantil la aplicación técnica de la razón matematizante y la transformación de los recursos naturales y de la mano de obra de las periferias o colonias en capital. La ciudad es el recinto exclusivo de lo humano, de la sustitución de la “barbarie” por la “civilización” y el núcleo en donde gravitará la industrialización del trabajo productivo, la potenciación financiera del trabajo mercantil, pero también, cualitativamente, la crisis de las culturas “tradicionales” y periféricas.

En términos filosóficos es el desencantamiento del mundo, el derrumbe de las instancias trascendentales y el tránsito a la mercantilización de la vida social que se somete a la mano invisible del mercado. Esta mano será la conductora última del mundo de la vida; será la creencia en un nuevo Dios —el capital—, una entidad metapolítica que detenta la capacidad de instaurar para los hombres una sociedad política que busca el bienestar sobre la vía del progreso a costa de ciertos sacrificios. En otras palabras, una deidad profana que se alimenta de la explotación del plusvalor producido por los trabajadores en América, a saber: los “indios”, mujeres y esclavos africanos.

La racionalidad técnica descrita escinde el campo de lo ontológico de la razón totalitaria y absolutista occidental para reconstituirse de racionalidades, a la vez que convierte al sujeto en objeto, lo cual acaba cosificando las relaciones materiales y axiológicas de la existencia humana. De ese modo, la objetivación del sujeto por el objeto es lo que caracteriza a la razón cientificista de la modernidad al considerar el registro objetivo de la verdad conforme a los procesos experimentales de las ciencias de la naturaleza, de donde se puede deducir que tanto lo histórico como las acciones

humanas son susceptibles de reducción instrumental. En suma, se escinde el campo ontológico de la naturaleza, de la existencia y del sujeto, separándose el campo moral y ético e imponiéndose una mera racionalidad técnica en el mundo:

Es la pureza trascendental del sujeto racional moderno. Es la constitución de un yo que en su misma formulación epistemológica y científica es vaciado de sus componentes históricos y sociales, emocionales y lingüísticos [...]. Es también el sujeto como existente exiliado de su comunidad real, de su núcleo ético y de su memoria histórica.¹³

El sujeto¹⁴ de la modernidad occidental existe como valor económico que se autovaloriza y, al mismo tiempo, que se enajena como valor mercantil capitalista y se transforma en un medio de sublimación de un autosacrificio, de una represión productivista que en principio perdió su razón de ser. Tal proyecto civilizatorio llamado modernidad tuvo como propósito reconstruir la vida humana y el mundo mediante la actualización y el desarrollo de las posibilidades de una revolución técnica; reconstruir la vida civilizada radicalizando la subordinación de las formas naturales de la vida a la forma de “valor”, subsunción que configura al trabajo humano como un proceso de explotación de la mayoría —hombres, mujeres, marginados, pobres, proletariados, etc., por parte de una minoría, antes los llamados burgueses, hoy las transnacionales.

La modernidad será entonces la expresión que singularice a la moderna sociedad burguesa capitalista, distinguiéndola de mane-

¹³ Eduardo Subirats, *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna* (Barcelona: Anaya y Mario Muchnik, 1994), 30.

¹⁴ Es la entrada del hombre a su mayoría de edad y la conformación del sujeto como categoría universal en el proceso de la modernidad. En términos concretos, es la constitución filosófica, jurídica y todavía teológica del alma moderna, del “yo” como principio racional de dominación, que se desprende del racionalismo cartesiano de las meditaciones metafísicas. E. Kant *et al.*, *¿Qué es la Ilustración?* (Madrid: Tecnos, 2007).

ra sustancial de las sociedades precapitalistas: periferias o colonias. En otras palabras, se hace explícito el encubrimiento de todos los pueblos y sujetos a un sólo y particular proyecto civilizatorio llamado proyecto de modernidad occidental capitalista, que se opuso y sigue oponiéndose al localismo y a las historias particulares, historias marcadas por especificidades religiosas, de sangre, de territorio y jerarquías de diversa índole. Este proceso civilizatorio actualiza a la modernidad, a la abundancia y a la emancipación pero, al mismo tiempo, al autosabotaje de esa actualización que termina por reproducir la escasez absoluta; ley según la cual el crecimiento de la masa de explotados y marginados es *sine qua non* de la creación de la riqueza y de los deslumbrantes logros del progreso, una situación que muestra su ambivalencia, su consistencia inestable, pero también los más fascinantes y abominables de todos los hechos que le son propios a la sociedad moderna: la barbarie y la catástrofe.

La visión progresista y economicista de la modernidad produce víctimas y la justicia las reproduce indefinidamente. Sustentada en la concepción de un tiempo continuo y homogéneo que no admite interrupción ni mirada al pasado, porque la enfermedad del progreso moderno en esencia es el olvido. Como bien dice Max Horkheimer, el camino de la historia siempre “pasa por encima de los sufrimientos y de las miserias de los individuos”. De esta manera se expresa Mario Magallón: “la carencia de contenidos éticos es lo que ha devaluado al humanismo liberal promulgado por el ‘mito de la razón’, esto se puede comprobar en el hecho de que la irracionalidad de la razón capitalista ha sido un instrumento de control técnico y científico instaurado por la hegemonía del poder capitalista”.¹⁵

¹⁵ Mario Magallón Anaya, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas* (México: CCyDEL-UNAM, 2006), 101.

III

Éste fue precisamente el espejismo que desembarcó en América en 1492, espejismo infinito del oro como dinero del mercantilismo mundial naciente, ese Dios capital de la civilización occidental, de la economía como sacrificio y culto; el dinero como fetiche y religión terrenas, pero además donde la corporalidad subjetiva es asumida como mano de obra gratuita o barata, por eso podemos decir que América Latina se convierte en la primera periferia de la Europa moderna capitalista, que conformará la totalidad del mundo. Desde nuestro origen se sufrió un proceso constitutivo de “modernización” y, por supuesto, un malestar en y con la modernidad occidental; el sueño de una cultura que quiso estar más allá de los particularismos nacionales del continente y de los pueblos europeos; una realidad abstracta que sintetizó toda realidad que aparecía como deseable y repulsiva, fascinante y amenazadora.

El predominio de la modernidad es un hecho consumado y decisivo no sólo en la historia de Occidente sino también en la de sus periferias, en este caso, América Latina. La vida del continente se ha desenvuelto dentro de este proceso de modernización, proceso “único”, “universal” y constante. Por esa razón considera Bolívar que lo moderno es lo mismo que lo bueno, ya que lo malo que aún pueda prevalecer se explicaría porque lo moderno aún no llega del todo o porque ha llegado incompleto; para Habermas será porque todavía es un “proyecto inconcluso”; para Dussel será lo que llama transmodernidad —una modernidad que necesita de aquello que ha excluido—; o la modernidad alternativa radical de Mario Magallón. Sin embargo, la toma de conciencia del proceso histórico de la modernidad en su dimensión capitalista muestra cómo los hombres, mujeres y las culturas concretas en relación con otros hombres y otras culturas luchan por imponer o alcanzar sus propios fines o intereses a costa de sujetos concretos. En el fondo es un conflicto permanente de modos peculiares de existencia que expresan la pretensión que anima a un determinado proyec-

to de civilización. Sin embargo, consideramos que todo hombre, todo pueblo, es semejante a otro sólo por poseer una identidad, una individualidad y una personalidad. Esto es precisamente lo que hace de los hombres, hombres, y de los pueblos, comunidades humanas. En ese tenor, afirma Leopoldo Zea:

Discurso desde la marginación y la barbarie a partir del discurso impuesto por diversas formas de dominación del hombre; a partir de una historia que ha venido marcando los límites de toda historia que sea vista como barbarie. Pero a su vez, se trata de una barbarie consciente que no se considera tal porque ya no pretende repetir o imitar la palabra impuesta, sino que hace de ella instrumento de su propia y peculiar forma de ser hombre.¹⁶

La praxis de violencia de la modernidad absorbe las precedentes violencias y mientras concentra en un único polo la capacidad de desencadenar el poder de destrucción y exterminio generalizado, disemina como una pandemia en el devenir histórico una violencia verbal y física, virtual y material que, al igual que el dinero, se vuelve natural y hasta aceptable entre los hombres.

Es claro que somos parte de la modernidad por ser un continente colonizado que sufrió históricamente un proceso homogeneizador; estamos sometidos a replantear el valor de la cultura, la capacidad de la razón misma y nuestra humanidad, la capacidad de ser sujetos en la historia y de la memoria —una historia oculta latente—, pero también de la eliminación de formas de vida, objetos de culto, valores, espacios físicos por un orden moral y económico que se impuso de manera violenta desde su origen.

Vemos y comprendemos nuestra historia como la de un continente que vivió y sigue viviendo en sus venas abiertas los efectos del capitalismo como una sucesión de catástrofes y acumulación

¹⁶ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie* (México: FCE, 1992), 30.

de ruinas, tal como lo percibe el ángel mítico de la historia de Walter Benjamin (*Tesis IX*), que acaba delegándonos la responsabilidad de la historia y de su transformación ante la imposibilidad de poder intervenir él en el devenir histórico, que hoy nos lleva a una catástrofe general, a una especie de barbarie generalizada, a un permanente “estado de excepción”.¹⁷

Nuestro pasado colonizado aún nos habla de cosas que nos interesan en el presente; en los dobleces de nuestra historia podemos encontrar proyectos frustrados y sujetos colectivos que claman por justicia y reconocimiento y que exigen leamos a la historia como si nunca hubiera sido escrita. De esa forma, se hace estallar el *continuum* de la historia poniendo el “freno de emergencia”, porque de lo contrario “tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer”.¹⁸ Si el asesino no ha cesado de vencer es señal de que el enemigo anda suelto y activo y de lo que se trata es de ganarle la partida a este adversario poderoso y peligroso (poderes financieros y transnacionales, pero también al Estado y sus instituciones), para llevar a cabo una transformación activa de nuestro presente.

Las vidas concretas de los múltiples sujetos y sus proyectos pugnan por realizarse, quieren irrumpir y alterar el curso de los acontecimientos sobre la lógica de la historia (progreso). Por eso, se tiene que leer a la historia como un texto jamás escrito, leer la vida y mantener los ojos y oídos atentos a los reclamos e injusticias de los múltiples sujetos de América que no aparecen en los archivos y registros de la historia. En suma, una forma de conciencia y resistencia que nos permita entender la verdad de lo que nos pasa. Pensar y activar nuestro presente, no sólo recordarlo de manera pasiva sino de una manera que nos conmueva y mueva a la acción. Aunque sabemos también que esos sujetos colectivos ya no

¹⁷ Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (México: Contrahistorias, 2005), 22.

¹⁸ *Ibid.*, 20.

están, pero todavía nos esperan, “La memoria funciona como el despertar de un sueño [...] Despertar del sueño significa entonces abandonar el estado de inconsciencia y habilitar lo que hay tras ese estado de vida, proyección de deseos, utopía”.¹⁹

Asumiendo las antinomias y las paradojas de la historia se nos revelará lo que no está, lo que está en negativo, mostrándose lo que no está escrito con tinta en los registros de los grandes acontecimientos —historias, historias monumentales, diría Nietzsche—; leer así las líneas de la historia de los que han vivido y viven por sus brazos y manos en este mercado global nos permitirá rescatar nuestra memoria y nuestras narraciones históricas; memoria que mantiene vivas y vigentes las injusticias pasadas. Tal acto de recordación no permite que el pasado deje de ser y las injusticias se disuelvan, es decir, que no prescriban. De esa manera, la atención puesta al pasado no está dirigida por un interés arqueológico, más bien, en incidir en el presente de manera política. Se trata de una memoria moral y política que se encargue del pasado del cual no hay rastro, es decir, que se ocupe de los no-hechos. Porque de otra forma, la política se seguirá construyendo sobre los muertos y las víctimas, banalizando al mismo tiempo la vida y la muerte.

En ese sentido, la reflexión filosófica latinoamericana es ejemplo del compromiso con la realidad social, como sostiene Arturo Andrés Roig, la historia de las ideas latinoamericanas no está separada de un marco ético-político, es decir, del ámbito de la razón práctica. La reflexión filosófica tiene un papel transformador y creador de los sujetos concretos; recupera la condición histórica de la realidad, la primacía de los modos concretos de ser sobre la conciencia y el pensamiento. En otras palabras, querernos a nosotros como valiosos y “tener como valiosos el conocernos a nosotros mismos”, afirma Roig, es el a “priori antropológico” que nos remite a un sujeto que no es metafísico ni solipsista, sea individual o universal, sino que es empírico, histórico, individual y/o colectivo,

¹⁹ Reyes Mate, *Medianoche en la historia* (Madrid: Trotta, 2006), 123.

por lo cual la filosofía tendría un lugar importante en el colectivo social situado.²⁰ Es un acto originario de autoafirmación, a partir del cual el hombre se constituye como sujeto que señala una precedencia de lo axiológico sobre lo gnoseológico.

La cuestión es pensar y problematizar una interpretación social de la historia, cuyo objetivo sea hacer una historia desde la alteridad radical, es decir, recuperar de las experiencias excluidas de la memoria histórica y de su devenir una relación distinta entre pasado y presente, que sea creativa y crítica. En ese sentido, hablar de la historia y la memoria es darle nombre a las víctimas permanentes de los sistemas de dominación: esclavos, siervos, campesinos, proletarios, minorías étnicas, sociales, culturales o religiosas; colectivos como las Abuelas de la Plaza de Mayo, colectivos que buscan a sus familiares en fosas clandestinas; grupos de mujeres que resisten y luchan por su vida, etc. Víctimas y oprimidos que han resistido, que han luchado, que siguen luchando y que han levantado la voz y mostrado su rostro contra la dominación y domesticación de los poderes fácticos. Luchas, sin duda, que son movidas por el sacrificio de las generaciones vencidas, que es memoria de los diferentes actores políticos o sujetos colectivos de nuestra América que siguen siendo fuente de inspiración permanente para los procesos de resistencia y emancipación de nuestro continente.

Benjamin le llamaba una historia a “contrapelo”, como un “contrarrelato” (Dussel) que busca los silencios, lo no dicho, el hablar de la corporalidad sufriente de los diferentes colectivos de nuestra América desde la cara oculta de la modernidad que recorrió su camino “civilizador” y “humanizador”; aquella modernidad que ocultó y oprimió los rostros que pagaron con su vida la acumulación del capital originario desde el encubrimiento en 1492 (Dussel). Negar la vida humana es negar la corporalidad

²⁰ Véase Arturo A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (México: FCE, 1981).

expresada en el sufrimiento de las víctimas permanentes del sistema económico y político vigente hasta nuestros días.

Sin embargo, en nuestro continente existe un estado de resistencia y rebelión de los múltiples sujetos que van tomando dimensiones históricas; los sujetos colectivos van mostrándose y van madurando políticamente, hoy son referencia en el hacer y que-hacer político. Las deudas y agravios que le han dado vida a la historia aparecen súbitamente como un relámpago desde abajo, como un instante mesiánico (Benjamin), es decir, momentos de crisis, de rupturas que mezclan al pasado y al futuro y, por supuesto, a un presente intensamente vivido (una constelación).²¹ En ese marco, la memoria será una herramienta hermenéutica que está a disposición para revelar esos “instantes de peligro” (Benjamin, *Tesis VI*) a los múltiples sujetos en situaciones de opresión, de vida y muerte en las que se encuentran; hoy pienso en Venezuela, Chile, Colombia y, por supuesto, en México.

Vivimos un momento en que nuestra existencia está bajo amenaza, a causa de la violencia extrema que los poderes fácticos ejercen. Por eso la memoria será el medio de resistencia a la opresión, al olvido y a las injusticias, porque el peligro está latente. Los sujetos colectivos que hoy se saben en peligro necesitan de la memoria para salvarse, aunque esta misma —la memoria— los acerque al

²¹ Momentos saturados de tensiones, fragmentos de un pasado oculto u omitido que permiten una oportunidad revolucionaria y ponen freno de emergencia al tiempo vacío y homogéneo de un determinado estado de cosas (una época, una vida, una obra). Porque se lee la historia como un texto que jamás se ha escrito (lectura a contrapelo). Es decir, recordar no algo acaecido, más bien, algo que no aparece en los registros de la historia para hacer justicia al pasado y a los vencidos, y despertar la conciencia colectiva. Filosóficamente, una imagen, lo sido, se une como un relámpago al ahora para formar una constelación. Una forma de relacionar el presente con el pasado, no de manera lineal y continua, sino dialéctica (imagen), en ese sentido, es una relación discontinua. Benjamin lo entiende de la siguiente manera: como el encuentro entre “lo que ha sido con el ahora”, es decir, como un recuerdo expresado a manera de una imagen en el lenguaje. Véase Benjamin, *Tesis sobre la...*, y *Libro de los pasajes* (Madrid: Akal, 2005).

peligro, ya que ella es peligrosa para el estado de cosas que padecemos y para los poderes que las sustentan.

La historia de América Latina es una historia de resistencias de sujetos colectivos como las rebeliones indígenas, obreras, mineras, feministas, estudiantes, profesionistas, etc. En ese sentido, no podemos pensar en una historia expropiada, ya que ello representaría la cancelación de lo posible y la sumisa renuncia a cualquier forma de autenticidad y afirmación de nuestro ser. Así lo refiere Walter Benjamin en su *Tesis III*: “nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido para la historia”.²² O de otra forma, hay que leer nuestro pasado como un texto jamás escrito porque ahí se nos develan los proyectos frustrados y pendientes que le dan sentido a nuestro presente. Así, todos los pueblos son sujetos de la historia o estarían llamados a serlo. Lo que supone una concepción distinta de sujeto y humanidad y una manera distinta de relacionarse con los otros y el mundo.

Hoy se reivindican sujetos colectivos marginales, sujetos de carne y hueso que pretenden mayor participación política, que no son un sujeto débil y apático que se piensa desde una débil certidumbre (Vattimo) políticamente hablando, sino que representan a un sujeto social comprometido con su situación y con posibilidades de participación e incidencia. Ésta es una posibilidad de construir la memoria colectiva y el sentido de las comunidades y sujetos colectivos en el presente, un esfuerzo y una posibilidad por reescribir el significado de eso que llamamos nuestra América (José Martí). Son sujetos que buscan su subjetividad en las grandes pérdidas para responder a las injusticias y a la barbarie, “resistencias minúsculas”²³ que, en cada acción, por menor que sea, iluminan instantes de peligro y fisuran puertas entreabiertas como momen-

²² Benjamín, *Tesis sobre la...*, 18.

²³ Véase Esther Cohen (ed.), *Resistencias minúsculas* (Buenos Aires: Godot/UNAM, 2015).

tos de restauración para poner en crisis las opresiones del sistema desde su interior.

De ahí la necesidad de luchar por la resistencia y liberación, por una interpretación distinta de la historia, ya que ella —la historia— no es algo hecho por un pueblo o pueblos privilegiados, más bien, es un espacio en el cual participan todos los pueblos y culturas. Es decir, conocer el pasado y así mismos constituye a los sujetos colectivos a través de las experiencias, del recuerdo de los antepasados caídos, de los antepasados esclavizados y de los desaparecidos de hoy. Por eso, los sujetos entonces tienen que ser capaces de saber de qué pasado se viene y que no deben resignarse a ver lo dado como lo real y natural, sino como una posibilidad de actualizarlo, sacarlo del olvido, darle importancia hermenéutica. Porque el pasado ha sido la substancia de una ideología que refuerza y legitima los intereses de los vencedores, al mismo tiempo que reproduce los males de ayer manejándolos como “un botín que cae en manos del vencedor”.²⁴

Por lo expuesto, se trata de transformarnos en sujetos soberanos y no en seres desechables o *nuda vida* (Agamben); se trata de hablar desde dentro de la historia y no desde una exterioridad negada y oprimida, desde el “descubrimiento”. En otras palabras, promover el sentido comunitario de los sujetos en la diversidad y que, al mismo tiempo, se rompa con un pasado que nos inmoviliza, que permita construir la memoria de la dignidad y libertad de los sujetos colectivos de nuestra América. Así, nuestra memoria abre expedientes cerrados del pasado que nos dice cosas que todavía nos interesan, en un presente cargado de tensiones que trata de enfrentar a los poderes fácticos, busca la transformación y, sobre todo, la posibilidad de abrir un momento creativo, de ruptura del devenir histórico de un tiempo vacío y homogéneo que se nos ha impuesto.

²⁴ Benjamín, *Tesis sobre la...*, 19.

Historiográficamente el siglo XX, desde el punto de vista político, ha ido mostrando al sujeto concreto, histórico y excluido, constituyéndose en la memoria del quehacer político latinoamericano.²⁵ Desde José Carlos Mariátegui,²⁶ pasando por la Revolución cubana, la Revolución chilena, el Sandinismo, hasta la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México,²⁷ muestras de una significación histórica y política que nos dan una mayor comprensión de lo que pudiera ser una política de los sujetos colectivos e históricos de nuestro continente. Lo dicho representa la médula histórica de nuestro pensamiento, que va revelando una articulación con la tradición popular —excluida— latinoamericana-

²⁵ Movimientos que muestran la organización de la sociedad y la ineficacia de la representación política para promover consensos sociales, mejores niveles de vida, reconocimiento social, participación política, y que tratan de construir y expresar un sentido de dignidad y autonomía frente a la dominación del pensamiento único. Con ello se desafían las normas existentes y formas de hacer política para abrir espacios institucionales y promover la ampliación y fortalecimiento de ellos y el de la sociedad en su conjunto.

²⁶ Consideró que la época colonial fundó un sistema económico-político que le dio la espalda al pueblo peruano, concretamente, a las comunidades indígenas; un sector importante en nuestro continente que sigue mostrando una lucha política, cultural, étnica y económica. En ese sentido, Mariátegui abre la realidad popular latinoamericana y construye categorías a partir de su realidad concreta desde un realismo crítico. Véase J. Carlos Mariátegui, *Siete ensayos sobre la realidad peruana* (México: Era, 2003).

²⁷ No podemos dejar de lado la Unidad Popular de Salvador Allende (1970-1973) y la Revolución sandinista en Nicaragua (1979-1990). Junto a estos movimientos importantes en la historia de nuestro continente, también encontramos movimientos recientes que cuestionan la comprensión mono-étnica de los Estados latinoamericanos, a saber: la insurrección argentina de 2001 (limitar el abuso del poder del Estado); Bolivia con el levantamiento de Cochabamba de 2000, hasta la rebelión nacional en 2003; Ecuador, desde 1990 hasta enero de 2000 (construir un Estado plurinacional). Movimientos que hacen visibles actores y sujetos políticos distintos. Y en la historia más reciente, el triunfo de la izquierda en México, Argentina y Bolivia nuevamente, acontecimientos en donde los múltiples sujetos colectivos, a través de las urnas, tuvieron una incidencia importante por la lucha de una transformación política y social de los Estados latinoamericanos.

na, experimentando aspectos de la complejidad cultural y diversa de los colectivos.

Los acontecimientos históricos aparecen desde algún lugar de la historia y memoria más profunda de nuestra América, acelerando cambios que ponen en tela de juicio la facticidad de lo real, la marginalidad de los pueblos originarios y los diversos sujetos colectivos del continente, los colectivos de madres, abuelas, mujeres, gays, trans, estudiantes, padres de los estudiantes de Ayotzinapa, familiares de desaparecidos, colectivos de búsqueda en las fosas clandestinas, etc.; todo ello nos habla de condiciones sociales, económicas, jurídicas y políticas que viven y padecen esos actores. Deudas y agravios que le han dado vida a la historia y que aparecen súbitamente como un instante de crisis, ruptura, tensión y muerte. Ya que los acontecimientos aparentemente “insignificantes” modifican el panorama en la discontinuidad, en los conflictos, en las rupturas y aceleran los procesos, desencadenando otras rupturas y haciendo que salgan más astillas en la historia.

Un suceso provoca la caducidad de algunos rasgos y la aparición de elementos nuevos y ocultos. Será, pues, un pasado construido por el presente que demuestra la relatividad del tiempo histórico. Dicho presente proyecta el otro lado de la historia reinterpretada sobre el futuro, perfilándose como una posibilidad de cambio. Es ahí precisamente en donde se revela, en donde se vuelve fuerza material la confianza de los sujetos colectivos no reconocidos, que se transforman en mensajes recibidos de las múltiples historias a través de narraciones, de cronistas y de su memoria. En suma, es el “verdadero estado de Excepción” (Benjamin, *Tesis VIII*) que se prefigura en los movimientos, resistencias, levantamientos, instantes políticos —instantes de peligro— que interrumpen el *establishment*.

Sin embargo, hoy seguimos viviendo la violencia (estructural) de una guerra silenciosa en todos los ámbitos de nuestra vida y muchas veces la miramos como si fuera parte de un paisaje natural y no de un proceso histórico complejo. Sin embargo, algo afirma Eduardo Galeano al respecto: “América puede abreviar ‘en

sus más viejas fuentes' para encontrar en ellas 'sus fuerzas vivas más jóvenes...'.²⁸ Producir el verdadero "estado de excepción"; abolir la dominación a través de las rebeliones, resistencias y levantamientos que interrumpan, por "un momento", el cortejo triunfal de los poderosos (poder financiero, las transnacionales, los mismos Estados y sus sujetos que las representan) que se mueven bajo un "tiempo homogéneo y vacío", que no es otro que el tiempo de la economía política del capitalismo. De esta manera, se asume y se reconoce a los sujetos colectivos latinoamericanos concretos como una alternativa a la modernidad eurocéntrica y a la globalización neoliberal.

No es gratuito que Arturo A. Roig nos diga que la autoafirmación del sujeto en nuestra América se ocupa de los programas de integración regional y continental, de las formas aún no historiadadas de resistencia y de lucha frente a prácticas y discursos hegemónicos, de proyectos sociales y políticos de las élites, de las utopías cumplidas e incumplidas en nuestro ser histórico. Porque como afirma Walter Benjamin en su *Tesis XII*, las luchas de —resistencia— y liberación del presente se siguen inspirando en el sacrificio de generaciones vencidas que, traducido en términos de la historia reciente de América Latina, son la memoria de múltiples sujetos movidos por la defensa de los recursos naturales, derechos laborales, la búsqueda de seres queridos, la defensa de sus derechos, de su diferencia —en todos los sentidos—, en suma, de su dignidad (núcleos de resistencia). Lo cual implica, en términos benjaminianos, por lo menos dos cosas: una, oponerse a la "tiranía de lo real" y nadar contra las olas de la historia; la segunda, una reparación colectiva en el terreno de la memoria de nuestro continente ante el abandono y desolación de las víctimas permanentes desde su llamado "descubrimiento" hasta nuestros días.

²⁸ Véase Eduardo Galeano, "Los quinientos años: el tigre azul y nuestra tierra prometida (1987)", *Nosotros decimos no* (México: Siglo XXI, 1991), 375.

FUENTES

- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Contrahistorias, 2005.
- Cohen, Esther, ed. *Resistencias minúsculas*. Buenos Aires: Godot/UNAM, 2015.
- Cortés, Hernán. *Cartas de la conquista de México (1519-1526)*. Madrid: Sarpe, 1985.
- Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.
- Dussel, Enrique. *El encubrimiento del indio*. México: Cambio XXI, 1994.
- Galeano, Eduardo. “El tigre azul y nuestra tierra prometida”. *Nosotros decimos no*. México: Siglo XXI, 1991.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Taurus, 1989.
- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 2008.
- Horkheimer, Max y T. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 2001.
- Kant, Emmanuel. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Tecnos, 2007.
- Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Alfaguara, 2000.
- Magallón Anaya, Mario. *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*. México: CCyDEL-UNAM, 2006.
- Mariátegui, J. Carlos. *Siete ensayos sobre la realidad peruana*. México: Era, 2003.
- Mate, Reyes. *Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta, 2006.
- Mateos, Castro José Antonio. *América Latina y la filosofía de la historia*. México: CIALC-UNAM, 2014.
- Roig, Arturo A. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE, 1981.
- Roig, Arturo A. “La filosofía latinoamericana ante el descentramiento y la fragmentación del sujeto”. *Intersticios*, núm. 4 (1976).

- Subirats, Eduardo. *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Barcelona: Anaya y Mario Muchnik, 1994.
- Villoro, Luis. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: FCE/Colegio Nacional, 2005.
- Zea, Leopoldo. “Cultura occidental y culturas marginales”. *Filosofía de la cultura*, David Sobrevilla (ed.). Madrid: Trotta, 1998.
- Zea, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. México: FCE, 1992.

EL RESCATE DEL SUJETO EN AMÉRICA LATINA

Miguel Arcángel de Simone Maimone

Hablar de rescate es hablar de algo perdido, secuestrado o cautivo que hay que encontrar, liberar y traer a casa. El sujeto, por su parte, se refiere al individuo humano, en cuanto actor pensante, crítico y reflexivo de sus actos, y en cuanto sujetado, miembro de una comunidad que le determina y condiciona en varios órdenes: psicológico, familiar, social, cultural, religioso, político, económico, etc. Pero el rescate del que queremos hablar no es ni del significado ni del significante, ambos, por demás, conocidos y teorizados; el rescate ha de ser de la realidad originaria que nombra el significante y explica el significado, el habitante de estas tierras que llamamos América Latina o Latinoamérica. ¡Ese es el sujeto por rescatar!: perdido en la América sajona, secuestrado por sus propios gobiernos y cautivo de sus propios temores. Un sujeto que promete mucho y que debe reencontrarse, liberarse y sentirse en casa.

Hay algo que me causa mucho ruido y un sentimiento de desesperación: ¿por qué siempre que los mexicanos hablamos sobre nuestras características como pueblo se escuchan mayoritaria-

mente aspectos negativos?, ¿es que no tenemos talentos?, ¿dónde está nuestra autoestima? Tácitamente y con la cabeza gacha nos hemos inventado a un mexicano que es “la metáfora del subdesarrollo permanente, la imagen del progreso frustrado”.¹ ¡Pensemos tan sólo en la caricatura del campesino dormido y recargado en un maguey, con su jorongo, huaraches y sombrero! Figuras malinchistas semejantes, con sus variables autóctonas, aparecen a lo largo de toda Latinoamérica.

Lo cierto es que somos un país fracturado, diverso geográficamente y poblacionalmente, con profundas desigualdades sociales.² A tal grado, que hay quienes hablan de dos o más Méxicos. Esto lo podemos constatar fácilmente cuando, viajando por cualquier carretera del país, a ratos nos encontramos con un México tradicional, rural y pobre, de rasgos indígenas, y a ratos nos encontramos con un México industrializado, urbano y consumidor.

Y, lamentablemente, en casi todos los países de la región tendríamos la misma experiencia desgarradora de progreso a medias y exclusión; de aquí que los tratados comerciales o de colaboración entre las naciones latinoamericanas, cuando no quedan más bonitos en el papel que en la realidad, de plano no prosperan. Por este motivo, permítaseme reflexionar desde mi realidad como mexicano, así, como hermanos de la misma familia latinoamericana, podremos considerar las razones y la estrategia a seguir para rescatar al sujeto latinoamericano.

¿Cómo nos perdimos? ¿qué nos falta para reencontrarnos, para liberarnos?, ¿talento?, ¿autoestima? Mientras las imágenes caricaturescas nos arrojan como “talentos” la pereza, la astucia para la trampa, la agilidad para el albur, el entusiasmo para la fiesta. Nuestra autoestima comienza a resbalarse, a veces con vio-

¹ Roger Bartra, citado por Marco Antonio Carrillo Pacheco, *El mexicano en su mundo*, en <http://www.uaq.mx/psicologia/lamision/p_sociales3.html>.

² 25 millones viven en condiciones de pobreza extrema y 40 millones más en situación de pobreza. Véase Carrillo Pacheco, *El mexicano...*

lencia, por la melancolía, la desidia, la fatalidad, el complejo de inferioridad, los sentimentalismos, el resentimiento y la evasión, como si estuviéramos escuchando el discurso demagógico de un mal político que culpa siempre a sus antecesores sin asumir nunca sus responsabilidades presentes.

Entonces, ¿qué decir de nosotros? Para Octavio Paz (*El laberinto de la soledad*), lo que define nuestro comportamiento como mexicanos es el sentimiento de soledad que nos inunda y lleva confusamente a tratar de salir de ella a través de la simulación y el ocultamiento de nuestras personalidades tras una máscara hermética y silenciosa. Así, “el mexicano siempre está lejos, lejos del mundo y de los demás; lejos también de sí mismo”.³

Ahora bien, si nos observamos con detenimiento, veremos que los mexicanos somos “hijos de familia”, varios con poco padre, mucha madre y demasiados hermanos; somos seres solos que responden con una actitud defensiva y, muchas veces, autodenigratoria: “El que agandalla no batalla” o “El que no tranza no avanza”. Nos refugiamos en la religión y festejamos cuanto se nos ocurra... “El país entero reza, grita, come, se emborracha y mata en honor de la Virgen de Guadalupe o del general Zaragoza”, como escribiera Octavio Paz.

Todas estas características sociológicas de los mexicanos, junto con otras más, van conformando nuestra cultura,⁴ y encuentran su comprensión y vivencia en ella... Un ejemplo que deseo citar es el de unos consejos que un padre azteca dictó a su hija y que nos permitirán centrarnos en las que, a mi parecer, son las características más importantes de nuestro ser mexicanos y, con sus salvedades, latinoamericanos.

³ Octavio Paz. *El laberinto de la soledad* (México: FCE, 1970).

⁴ Podemos definir a la cultura como un conjunto coordinado de maneras de pensar, actuar y sentir que nos identifica como colectivo, teniendo presente que la cultura “asume con frecuencia un sentido sociológico y etnológico”.

Consejos de un padre a su hijita⁵

“Aquí estás, mi hijita,
mi collar de piedras finas,
mi plumaje de quetzal,
mi hechura humana,
la nacida de mí.
Tú eres mi sangre, mi color,
en ti está mi imagen.
Ahora recibe, escucha:
Vives, has nacido,
te ha enviado a la tierra
el Señor Nuestro,
el Dueño del cerca y del junto,
el Hacedor de la gente,
el Inventor de los hombres.
Ahora que ya miras por ti misma,
date cuenta.
Aquí es de este modo:
no hay alegría, no hay felicidad.
Hay angustia, preocupación,
cansancio.
Por aquí surge, crece
el sufrimiento, la preocupación.
Aquí la tierra es
lugar de mucho llanto,
lugar donde se rinde el aliento,
donde es bien conocida
la amargura y el abatimiento.
Un viento como de obsidiana sopla
y se desliza sobre nosotros [...]

⁵ Texto citado por Carlos Alvear Acevedo, *Historia de México* (México: Limusa/Noriega Editores, 2007).

Oye bien, hijita mía, niñita mía:
No es lugar de bienestar la tierra,
no hay alegría, no hay felicidad.
Se dice que la tierra es
lugar de alegría penosa,
de alegría que punza;
así andan diciendo los viejos.
Para que no siempre
andemos gimiendo,
para que no estemos
llenos de tristeza,
el señor nuestro
nos dio a los hombres
la risa, el sueño, los alimentos,
nuestra fuerza y nuestra robustez
[...]
Todo esto embriaga
la vida en la tierra,
de modo que no se ande
siempre gimiendo.
Pero, aún cuando así fuera,
si saliera verdad que sólo se sufre
[...]
¿acaso por esto se ha de estar
siempre con miedo?
¿Hay que estar siempre temiendo?
¿Habrá que vivir llorando?"
—De los informantes de Sahagún—
Aquí estás, *mi hijita, mi collar de piedras finas,*
mi plumaje de quetzal...

Cada ser humano recibe una herencia genética y una herencia cultural, y la suma de éstas más su historia personal conforman su propia personalidad. Somos, en cierto modo, la continuación de

la historia de nuestros padres y a la vez vamos haciendo nuestra propia historia. Esto es muy importante para nosotros como mexicanos, pues, como lo descubriera en sus estudios el doctor Rogelio Díaz-Guerrero,⁶ lo que parecía un complejo de inferioridad arraigado profundamente en nuestro comportamiento, “es sólo una actitud, propia del mexicano, que consiste en no saber valorar la importancia del individuo, ya que lo importante en México no es cada persona, sino la familia que éste forme”⁷ (banda, sindicato o partido). “Los mexicanos se sienten seguros como miembros de una familia, pues en la familia todos tienden a ayudarse entre sí”.⁸ Éste es un valor profundamente arraigado en nuestra cultura que, bien entendido y vivido con coherencia, puede ayudar a la convivencia, la cohesión social y la acción ética. Claro, si logramos abrir el horizonte de pertenencia más allá de los conocidos (familiares, compañeros) hacia la nación, donde hay muchos desconocidos, pero todos compatriotas o connacionales.

AHORA ESCUCHA: VIVES, TE HA ENVIADO
A LA TIERRA EL DUEÑO DEL CERCA Y DEL JUNTO

“Sensibles con su madrecita y devotos guadalupanos”, es como en una ocasión un turista italiano que visitara a mi familia definía a los mexicanos. Aquí, además del papel determinante de la familia, quiero destacar el papel que en general ha tenido la religión, y en particular, la religión católica,⁹ para la conformación tanto del su-

⁶ Rogelio Díaz-Guerrero, *Psicología del mexicano (descubrimiento de la etnopsicología)* (México: Trillas, 2007), 16.

⁷ Díaz-Guerrero, *Psicología...*, 15.

⁸ *Ibid.*, 16.

⁹ Véase Eva Kras, *La administración mexicana en transición* (México: Grupo Editorial Iberoamérica, 1991). Citada por Elvia Espinosa Infante y Rebeca Pérez Calderón, *Cultura en México y su impacto en las empresas*, en <<http://www.azc.uam.mx/publicaciones/gestion/num6/art10.html>>.

jeto mexicano como de la nación mexicana desde la subjetividad creyente y la objetividad moral y celebrativa. Así, mientras que la familia proporciona a los individuos lazos de confianza, responsabilidad, afiliación y apoyo emocional; la religión católica, además de ser una base social que da cohesión a muchos, ofrece consuelo, una aceptación esperanzada del destino y compromiso solidario. Esta aceptación esperanzada del destino puede ser un elemento importante para comprender cómo se da la frágil paz social que se vive en la mayor parte de nuestro país, pese a las recurrentes crisis económicas y al clima de inseguridad que impera.¹⁰

Ambas, familia y religión, estimulan relaciones interpersonales peculiares y diferentes a las de otros países, ya que hacen que el mexicano se sienta motivado principalmente por la atención familiar y el reconocimiento respetuoso de su pertenencia a algo que lo trasciende y supera (ya sea una cofradía o un movimiento religioso, organización social, partido político o empresa). Para fines prácticos, esto significa que en nuestro país hay que prestar mucha atención al cuidado del sentido de pertenencia en las relaciones sociales si se desea recuperar al sujeto y motivarlo a la participación proactiva y eficiente en el rescate de su nación. Lamentablemente, la mayoría de los políticos optan por la salida fácil de las dádivas y prebendas a través de programas sociales y corporativistas que fomentan un interesado individualismo en la población que termina diluyendo su sentido de pertenencia.

AQUÍ... NO HAY ALEGRÍA...

HAY ANGUSTIA, PREOCUPACIÓN, CANSANCIO.

Sin embargo, de manera paralela a estos valores, la crisis de identidad del mexicano, que va desde su nostalgia por su pasado indígena hasta su envidiosa admiración por el poder conquistador (llámese la España colonial, el poderoso Estados Unidos o la riquísima

¹⁰ Véase Espinosa y Pérez, *Cultura en México...*

China), toma las formas de disimulo y de máscaras, con las cuales el mexicano se burla de sí mismo y se rebela, utiliza un lenguaje procaz y tiene alardes de superioridad. Todos estos mecanismos psicológicos, nos dirá Octavio Paz, son para ocultar su debilidad, su desconcierto y su confusión. Y entonces, la pertenencia al grupo social, que nace por extensión de la pertenencia familiar, puede volverse en búsqueda de anonimato, de disolverse en lo social, en el nosotros en el “o todos coludos o todos rabones”, que más de una vez hemos escuchado como uno de tantos dichos populares.

Y lo malo es que este tímido disolverse en el nosotros no hace del mexicano alguien capaz de trabajar en equipo, ya que, quizá por el fuertísimo sentimiento de pertenencia a su familia que tienen los trabajadores, unido a su preocupación por aportar lo necesario para la subsistencia de su familia, muchos de ellos se manifiestan marcadamente egoístas y desconfiados. Así, aunque se oculte en el grupo, sus motivaciones no serán las del grupo. De hecho, si ponemos atención, muchos lugares de trabajo en México están estructurados y organizados sobre una comprensión económica de la realización del individuo (que es quien está en la empresa) mediante incrementos salariales y bonos y así garantizar el bienestar de su familia (que está fuera de la empresa). Esto podría parecer a más de uno correcto, pero, si observamos con detenimiento, veremos cómo la lealtad y responsabilidad de los empleados no será ni hacia sus compañeros (afectando el trabajo en equipos) ni hacia la misión de la empresa, sino hacia su jefe, que es quien provee la seguridad que necesitan.

*Por aquí surge, crece el sufrimiento, la preocupación...
Aquí la tierra es lugar de mucho llanto,
lugar donde se rinde el aliento...*

Así, pueden llegar a desarrollarse actitudes, conductas y hábitos negativos en el desarrollo de una comunidad, como son: la impuntualidad, la falta de compromiso y cumplimiento en el trabajo, la

corrupción y falta de ética, la desconfianza y la improvisación, la poca cooperación y el individualismo, la actitud reactiva, el parloteo y el rumor.¹¹ Esto nos lleva a comprender por qué una gran parte de los mexicanos no cree en los políticos, pues la mayoría de ellos han afectado o están afectando el bienestar de la propia familia. Y esta desconfianza de la autoridad crece con la impunidad, cuando el proceder de la autoridad es corrupto, dando pie a la impunidad que, como cáncer, se extiende a los otros poderes del Estado y a la sociedad.

Pienso que no se puede rescatar al sujeto si no hay quién lo rescate y un plan de rescate, y si el Estado mismo necesita ser rescatado, entonces el rescate del sujeto, como protagonista de su propia historia y partícipe del desarrollo de su sociedad, sólo puede darse desde las personas mismas, los que estamos y los que llegan, la actual población y los que se van integrando por nacimiento o migración. Por lo anterior me pregunto: ¿Qué opción positiva y constructiva de vida le está dando la sociedad a quienes aún no encuentran su lugar en ella? Y viceversa, ¿qué podemos y estamos dispuestos a aportar cada uno para el desarrollo de nuestra sociedad?

SE DICE QUE LA TIERRA ES LUGAR
DE ALEGRÍA PENOSA, DE ALEGRÍA
QUE PUNZA...

Aunque me duela reconocerlo, somos una sociedad enferma, en todos lados se han generalizado vicios como la impunidad, la corrupción y la indiferencia. Reconocer esto sacude mi conciencia, ¿acaso estamos fallando como ciudadanos al no ser capaces de vivir en comunidad y edificar la comunidad? Al respecto, cada vez son más quienes cansados y desengañados de discursos anémicos

¹¹ Una reflexión muy interesante sobre cada una de estas actitudes y comportamientos habituales la ofrecen Rodríguez y Ramírez, *Psicología del mexicano...*

y promesas de campaña, que no son sino palabras vacías sin sustancia ni verdad, buscan la autenticidad del mensaje expresada en la vida, en las obras.

En efecto, el hartazgo del discurso y el reclamo de autenticidad, que se está dando alrededor del mundo, es un signo de nuestro tiempo que se va volviendo cada vez más claro. “Hoy la gente quiere ver lo que oye. Quiere ver palabras vivas”.¹² Hoy, quien quiera hacer oír su pensamiento, vive bajo una lupa, pues, como reza el dicho: “Si la palabra convence, el testimonio arrastra”, por lo tanto, el problema del rescate del sujeto va más allá de unos contenidos educativos o asignaturas por enseñar a las generaciones que llegan, toca el testimonio viviente de cada ciudadano, su compromiso social y responsabilidad ética.

PARA QUE NO ESTEMOS LLENOS DE TRISTEZA,
EL SEÑOR NUESTRO NOS DIO A LOS HOMBRES
LA RISA, EL SUEÑO, LOS ALIMENTOS,
NUESTRA FUERZA Y NUESTRA ROBUSTEZ¹³

Comúnmente, los mexicanos decimos de nosotros que somos hospitalarios, compartidos, compasivos con el pobre y el enfermo, ceremoniosos, saludadores, fiesteros, compadres de lujo, platicadores, diestros y sutiles, aficionadísimos a la música, al baile y al color, sufridos, soñadores, alegres, humoristas, aguantadores como no hay otro en el mundo.¹⁴ Todas estas características son signos

¹² Adolfo Nicolás, “Notas para una comunidad profética laical guiada por el Espíritu”, conferencia presentada a la “Asamblea General de la CVX 2008 Fátima”, en <<https://cvx-uruguay.org/wp-content/uploads/2012/11/Lectura-previa-Padre-Adolfo-Nicol%C3%A1s-Comunidad-prof%C3%A9tica-laical-en-F%C3%A1tima-2008.pdf>>, consultada el 17 de agosto de 2008.

¹³ Códice Florentino, en las obras de Fray Bernardino de Sahagún.

¹⁴ “Sólo hay alguien que en aguante aventaje al mexicano, y es la mexicana”. Véase Joaquín Antonio Peñalosa, *El mexicano y los 7 pecados capitales* (México: Editorial San Pablo, 1999), 6.

de esperanza de una comunidad alegre y abierta a la convivencia. Signos de esperanza que se vuelven todo un reto de congruencia con los valores que se persiguen o promueven como nación y de educación que genere ciudadanos comprometidos con el bien común y dispuestos a realizarlo socialmente en el mundo de la cultura, del trabajo, de la empresa, de la política y de la economía, ciudadanos capaces de buscar con responsabilidad y rigor ético el desarrollo sostenible e integral de la sociedad.

Pueblos indígenas festivos antes de la Conquista, conquistados por una de las naciones más alegres de Europa, no podía salir otra mezcla que un pueblo mestizo que se esconde en la ironía (“¡Jugamos como nunca y perdimos como siempre!”), en el albur (ejemplos, obviamente, censurados) y en el chiste (demasiados ejemplos como para citarlos). Todas ellas como escape a la exhibición de nuestros afectos, para no rajarnos y que nos digan p... cobardes (“¡Viva México ca...!”).

PERO... SI SALIERA VERDAD QUE SÓLO
SE SUFRE [...] ¿ACASO POR ESTO SE HA
DE ESTAR SIEMPRE CON MIEDO?¹⁵

Después de tanto reflexionar, y entendiendo que antes que mexicanos somos humanos y que cada persona es su riqueza propia y lo que la rodea y que con base en ello toma sus decisiones.¹⁶ A las preguntas que nos hacíamos al inicio del ensayo bien podemos responder:

¿Talentos? ¡muchos! Tantos como habitantes tenga nuestro país. ¡Hay que descubrir nuestras fortalezas y hacerlas crecer! Vivimos tiempos difíciles y si algo caracteriza al mexicano es su crea-

¹⁵ Códice Florentino.

¹⁶ Rodríguez y Ramírez, *Psicología del mexicano...*

tividad práctica ante la carencia, ahora sólo tiene que aprender a compartirla solidariamente sin temor ni desconfianza.

¿Autoestima? Ciertamente la mayoritaria población mestiza nació del salvajismo del conquistador y de la humillación de la derrota, por lo que, según algunos autores, hay una ambivalencia de identidad que se debate entre el sometimiento al abusador y la compasión de la madre, el miedo al padre y la veneración de la madre; sin embargo, la inmensa mayoría de los mexicanos no somos indígenas ni españoles puros como para seguir arrasando traumas y temores ancestrales. Toca aquí un gigantesco esfuerzo de reconciliación personal y nacional que nos permita redescubrir la riqueza de nuestra cultura mexicana —indígena y española, mestiza y criolla—, para aprovecharla en el rescate del sujeto mexicano, heredero de una cosmovisión, tradiciones y modo de vivir propio, pero dueño de su vida y autor de sus acciones, que lo vuelva un ciudadano responsable, proactivo y solidario.

Entonces:

¿Hay que estar siempre temiendo?
¿Habrá que vivir llorando?¹⁷

Ante el escudo patrio nos son presentadas dos opciones de ser mexicano: el águila que devora a la serpiente o la derrotada serpiente que da sus últimos coletazos de vida antes de extinguirse; el ideal soñado o el prejuicio anunciado. Volar como águilas o arrastrarse como serpientes. Los mexicanos no son ni más ni menos inteligentes que otros pueblos, por lo que el rescate o el cautiverio del sujeto, en México (y en América Latina), comienza en el sujeto mismo y se va realizando a medida que éste se descubre sujeto, parte de un pueblo, miembro de una comunidad, y comprende que no podrá reclamar su libertad al tirano, ni respeto al extranjero ni libertad a sus temores si sigue intentándolo solo...

¹⁷ Códice Florentino.

Pero ¿cómo lograrlo en una sociedad fragmentada que se ha convertido en una aglomeración de individuos egoístas? Esta tarea, antes de turnarla al quehacer político y educativo, es primariamente una labor ética que, considerando tanto la identidad cultural propia como el fin último del hombre, ha de rescatar al sujeto mexicano de su apatía, temores y comodidades, e inspirarlo a actuar responsablemente por su comunidad.

De hecho, como ya he venido esbozando a lo largo del presente ensayo, es posible vislumbrar una nueva manera de entender al sujeto, al hombre y sus relaciones interpersonales y con el mundo que le rodea; una nueva manera marcada por la búsqueda de un mundo solidario, sólo posible en relación con los otros. Es la búsqueda incluyente de la diversidad humana —ontológica e históricamente situada— con alcance universal, expresa en los esfuerzos filosófico-éticos y sociopolíticos para defender los valores humanos, fomentar actitudes afirmativas y solidarias y generar prácticas esencialmente orientadas a ser con los otros y apoyarlos, en contraposición a la realidad de la globalización de corte neoliberal, donde dominan la injusticia, la exclusión social, la pobreza, la insolidaridad, la violencia, la miseria y el hambre.

Por este motivo, considerando la actual desintegración de la cohesión social por la existencia indiferente de tantas personas, debido principalmente a la exaltación liberal de la libertad del individuo hasta su confusión con el libertinaje, pienso que ya es hora (si no es que hasta vamos con retraso), de plantearnos un nuevo paradigma antropológico. Un paradigma que deje de considerar a los seres humanos como individuos aislados con una libertad entendida unidireccionalmente como “poder hacer”, y los vea como sujetos racionales y libres en reciprocidad con sus semejantes, con una libertad entendida bidireccionalmente en responsabilidad como “hacer con y para el otro”.

Un paradigma que nos ayude a reencontrar nuestra identidad comunitaria para defender nuestra dignidad individual, que rescate al sujeto desde la comunidad y a la comunidad desde el sujeto,

generando una ética de la solidaridad que enseñe a ser con y para el otro por amor.

¿Será posible que la existencia como solidaridad contrarreste las fuerzas negativas del liberalismo individualista occidental —caracterizadas por la insolidaridad y la exclusión— que conducen a la desintegración del tejido social nacional, regional y mundial, y de los principios y valores éticos y políticos? Pienso que una eticidad que favorezca el fortalecimiento del tejido social de las sociedades a partir de la solidaridad entendida como principio ético,¹⁸ expresión esencial de humanidad y elemento clave de un tejido social sano —integrado, estable y adaptable—, es la clave para dar una respuesta afirmativa a tan abrumadora interrogante.

Todo esto implica, por supuesto, el reconocimiento del otro en equidad, libertad y justicia, manifiesto en la convivencia, el respeto y la paz, pues una práctica ética que configure nuevas formas de participación política, de convivencia social y de respeto solidario con el otro no puede existir si ésta no se da como un ejercicio de conciencia de compromiso y responsabilidad con el otro, cualquier otro, sin exclusión. Precisemos, entonces, cuáles serían las bases de una ética de la solidaridad que inspire y oriente el obrar humano en situación, es decir, en su fenomenicidad concreta y practicidad política.

En cuanto teoría que oriente a la praxis en la consecución del bien —como toda ética—, la ética de la solidaridad busca desarrollar en las personas, desde la gratitud y el respeto, una praxis que la testifique mediante relaciones interpersonales de estima y colaboración. Pero ¿tendrá este objetivo fundamento en la naturaleza

¹⁸ Partiendo de la definición de “principio” propuesta por la RAE como “norma o idea fundamental que rige el pensamiento o la conducta”. Entendemos que un principio ético es una proposición, razón o verdad antropológica fundamental que es muy difícil o imposible de negar —a riesgo de caer en algún reduccionismo alienante—, de la cual podemos derivar normas y proposiciones para orientar la conducta. RAE, *Diccionario de la lengua española*, 2019, en <<https://dle.rae.es/?w=principio>>.

humana o es sólo una imposición arbitraria de un elevado ideal? Dicho de otro modo: ¿es la solidaridad una actitud moral aprendida que los hombres y mujeres pueden o no tener —según sean sus creencias o educación— o es un principio ético-político fundado en la sociabilidad y dignidad de la persona humana y, por tanto, con obligatoriedad en la vida cotidiana y social de los ciudadanos, es decir, en la organización política?

Nos encontramos, pues, ante dos posiciones éticas diferentes, una pragmática,¹⁹ que identifica a la solidaridad como una virtud moral, como un habitual modo de proceder orientado a la eventual acción personal a favor de otro, y otra antropológica, que la descubre como un principio del obrar auténticamente humano. El hecho de que se den ambas posiciones no invalida la discusión sobre el tema, antes bien, por un lado, recupera la motivación subjetiva y pertinencia concreta de las acciones solidarias y, por el otro, reconoce el fundamento antropológico de la solidaridad como norma de vida y acción para el desarrollo integral de las personas y la afirmación de la sociedad. Por eso, aunque ambas posiciones éticas —pragmática y antropológica— expresen diferentes enfoques sobre lo que es la solidaridad y se fundamenten de

¹⁹ Como en el vocabulario coloquial contemporáneo —sobre todo en el político—, la palabra pragmático/a es generalmente usada para denominar a aquel comportamiento o actitud personal en el que no interesa reflexionar sobre los presupuestos éticos de los actos, supuestamente para no obstaculizar la eficiencia o rapidez de las propias determinaciones. Conviene aclarar aquí que por pragmático/a entendemos, más bien, a la forma de hacer filosofía (que no doctrina ni sistema filosófico) que pretende superar la dicotomía entre teoría y praxis considerando que la naturaleza y el contenido del significado y de las creencias se determinan a partir de las consecuencias que tienen en el comportamiento de las personas. Un estilo filosófico al que Charles S. Peirce dudaba si calificar como pluralista o como pragmatista, pues entendía a la verdad como un tipo de justificación en condiciones ideales, que no era escéptica ni relativista, pero sí falibilista, al sostener que cualquier creencia podría ser falsa, pero no todas ni la mayoría simultáneamente. Pablo Quintanilla y Claudio Viale, *El pensamiento pragmatista en la actualidad: conocimiento, lenguaje, religión, estética y política* (Lima: PUCP, 2015), 64.

manera distinta, empero, dando libre curso a la interpretación, diríamos que son en cierta forma complementarias. Trabajando ambas posiciones de un modo transversal, vemos cómo su reflexión en conjunto facilita la comprensión sobre cuál es la exigencia de la solidaridad en el escenario práctico cotidiano, personal, profesional y social, y los efectos que ésta pueda tener en la consolidación del tejido social de una comunidad.

Al final, es cada persona humana quien se descubre a sí misma éticamente en solidaridad con otras personas, a la vez que se realiza moralmente como sujeto o fin de acciones solidarias; podría decirse que la solidaridad es, de cierta forma, connatural al ser humano, es algo que le es propio en la fenomenicidad de su acontecer humano en el mundo y en la sociedad. Por lo mismo, el concepto de solidaridad no es neutral, pues por definición se opone a la indiferencia, ya que es una opción que lleva al compromiso y a la acción.

La solidaridad opta por el otro, cualquier otro, a quien reconoce como semejante y se compromete con él. Por eso decimos que la solidaridad se funda en la libertad, la igualdad y la equidad, en la eticidad y en la justicia, como algo inherente al ser humano. Por lo mismo, está en contra de la injusticia, la desigualdad, la inequidad, la negación de los derechos éticos, sociales, políticos y civiles; se opone a la marginación, la exclusión, el empobrecimiento, la miseria, la opresión y la injusticia que padecen los marginados, los oprimidos, los pobres; todo lo cual encarna o implica tanto a las asimetrías sociales descritas como a la dominación y control de las formas ideológicas de poder económico, social y político.

Partamos entonces del enfoque pragmático para comprender la acción solidaria en su dinamismo; recordemos que el enfoque pragmático es aquel que considera a la solidaridad como una virtud moral de los individuos movidos a realizar acciones generosas y desinteresadas en circunstancias determinadas. Al respecto, si observamos con detenimiento la respuesta de la población mexicana ante las catástrofes naturales de los sismos de 1985 y 2017, o

si recapacitamos nuestra responsabilidad social ante las injusticias de la marginación, el hambre y la miseria, o si nos dejamos sensibilizar por las tragedias personales en torno a la migración y a los desplazados internos podemos advertir, por la pragmatidad de los acontecimientos, no sólo cómo fue la solidaridad en el espacio social de la realidad mexicana, sino, en cierto modo, cómo lo puede ser para cualquier otra realidad social semejante donde la acción solidaria y la práctica habitual de la solidaridad se haga presente en realidades sociales concretas.

Esto nos lleva a intuir, de acuerdo con lo expuesto hasta el momento, que las acciones solidarias son una excelente experiencia de rescate del sujeto singular y concreto, al impulsar su autodeterminación ante la necesidad, a la vez que, mediante la dinámica de su donación solidaria, lo saca del individualismo utilitarista cultural en el que se encuentra inmerso. De donde se coligue y deriva que la educación de la población en la solidaridad habitual puede ayudar al fortalecimiento del tejido social y de los valores y principios ético-políticos.

Pero, si bien el enfoque ético centrado moralmente en la pertinencia —inmediata y concreta— de la acción solidaria y en su congruencia filosófica y social parece responder de manera existencial y directa a la pregunta: ¿quién es solidario?: solidario es quien ayuda a otros, gratuitamente y sin exclusiones, surgen entonces nuevas interrogantes: ¿qué tan válida y universal es esta afirmación?, ¿por qué se ayuda a otros?, ¿quién ayuda?, ¿con qué se puede ayudar?, ¿hay otras formas de ser solidario que sólo ayudar a otros? Partiendo de que un sujeto es moralmente considerado como solidario porque decide y realiza acciones solidarias, suspendamos por el momento estas preguntas y reflexionemos si hay otras formas de ser solidario, lo que requiere hacer un análisis ontológico de aquello que hace que alguien sea considerado como solidario: la ayuda a otros o, incluso, la ayuda mutua entre personas.

- a) ¿A quién se ayuda? ¿por qué se le ayuda?: si es solidario quien ayuda a otros, ¿qué hace que el otro se vuelva destinatario de esta ayuda? Una constante en la experiencia social de la solidaridad,²⁰ es decir, en aquellos momentos en que comúnmente se experimenta la acción solidaria, es que ésta se percibe —aparece— cuando sucede una catástrofe natural, cuando alguien sufre una tragedia personal o como respuesta ante una injusticia social. En tan diversos escenarios, la solidaridad se presenta cuando la situación que está viviendo una persona o comunidad supera su capacidad de adaptación o respuesta, poniendo en peligro su seguridad o su estabilidad emocional, sus derechos civiles, sociales, económicos o políticos, o incluso su vida; es en este estado límite cuando se necesita ayuda solidaria, volviéndose, la persona o la comunidad —según sea el caso—, destinatario de la acción solidaria. Pero ¿se puede ser solidario si no hay quien necesite ayuda?

Cabe señalar también la circunstancialidad de la necesidad que motiva la acción solidaria, pues tanto su procedencia como su duración en el tiempo no son permanentes, sino que se centran en un acontecimiento específico. Lo que llevaría a pensar que la solidaridad, en cuanto respuesta activa a una necesidad, pueda llegar a ser innecesaria. Sin embargo, la actualidad de una acción no niega la potencialidad de un sujeto de realizarla, antes bien, la confirma. Si un sujeto realiza una acción, es porque puede realizarla, esto significa que para realizar acciones solidarias se requiere que quien las realiza pueda ser solidario. Entonces,

²⁰ Con la expresión “experiencia social de la solidaridad”, pretendo señalar que tanto la experiencia de la solidaridad como su ejercicio virtuoso por parte de un individuo sólo es posible en lo social, es decir, en la interacción del individuo con sus semejantes ante determinadas circunstancias o experiencias. Dicho de otro modo: experimentamos la solidaridad cuando alguien es solidario con nosotros y sólo podemos ser solidarios con alguien distinto de nosotros mismos.

¿dónde se encuentra la potencia de la solidaridad? No olvidemos que el ser humano, además de tener necesidades de muy diverso y variado carácter, existencialmente es un ser que por su inteligencia libre continuamente trasciende sus propias limitaciones y necesidades inmediatas, encontrando el propósito de su misma existencia en el bien del otro por amor. Por eso, en el sentido común, la solidaridad se entiende como una acción que se realiza por el bien de otro, quien —aunque ajeno o incluso desconocido—, por las circunstancias en que se encuentra, cuestiona a la conciencia del otro (o de los otros, en el caso de catástrofes o injusticias) y lo mueve a hacer algo por él, ayudarlo. Pero ¿es la necesidad el único motivo de la acción solidaria o hemos de considerar “el bien del otro” como inspirador de la *caritas* personal (e incluso, colectiva)?

- b) ¿Quién ayuda?: ante la noticia de la necesidad ajena sólo caben dos posturas o actitudes en la persona: o se involucra o permanece indiferente. De modo que, quien responde al requerimiento o necesidad del otro auxiliándole, acompañándole o participando de algún modo en su remedio, es considerado solidario. En efecto, la opción libre por ayudar al otro en necesidad es esencial para considerar éticamente a alguien como solidario. En la misma línea se encuentra la definición del término solidaridad como la “adhesión circunstancial a la causa o a la empresa de otros”.²¹ En este sentido, un desastre natural, situación personal complicada, accidente, etc., son atinadamente considerados circunstancias particulares que permiten a un sujeto realizar una acción solidaria porque hay una causa hacia la cual puede adherirse. De hecho, es esta causa —reconstrucción, compañía, auxilio—, más que el acontecimiento que la origina —sismo, tragedia personal, accidente— la que vuelve

²¹ RAE, *Diccionario de la lengua española*, en <<https://dle.rae.es/?w=solidaridad>>.

evidente la necesidad de ayuda. Por otra parte, la adhesión del sujeto a la causa puede darse de muchas maneras, según sean su capacidad y posibilidades: a veces consistirá en actuar, otras veces será buscando a otro que sepa qué hacer o cómo hacerlo, otras más apoyando de alguna manera a quienes prestan la ayuda u otras tantas consistirá simplemente en acompañar (como cuando se permanece en silencio junto a quien ha perdido a un ser querido).

Por tanto, lo esencial de ser solidario es no permanecer como espectador apático ante el sufrimiento o la pena del otro, es asumirse como sujeto corresponsable ante él, es optar por ayudar a quien lo necesita. Pero entonces cabría la pregunta ¿se puede permanecer indiferente sin ninguna consecuencia, sin denigrarse éticamente como ser humano? Si consideramos la integralidad del ser humano como el conjunto armonioso y funcional propio del hombre, resultado de la interacción existencial del espíritu, la mente y el cuerpo con el entorno social y ambiental y desde el patrimonio cultural recibido, hemos de responder negativamente: no se puede permanecer indiferente ante la necesidad del otro sin ninguna consecuencia. El abandono del otro en su necesidad constituye, en sí mismo, tanto la renuncia a la verdad y a la consecución del bien a los que naturalmente tiende el espíritu humano por su voluntad racional, como el rompimiento del vínculo social y la traición de los principios comunitarios heredados culturalmente. En efecto, éticamente, la indiferencia pierde al sujeto y lo transforma en un ser autoreferenciado, egoísta, aislado, solitario y temeroso.

- c) ¿Con qué ayuda?: en las acciones solidarias, quien actúa solidariamente siempre se percibe compartiendo algo —cosas, capacidades, experiencia o tiempo— que el otro necesita para ayudarlo. Generalmente la ayuda se da en tres rubros: material —al compartir lo que se tiene con

quien carece de ello—; personal —al auxiliar al otro con los propios conocimientos, capacidades, talentos y destrezas— y psicológica —al acompañar, motivando, conviviendo—. Pero, en un estado de máximo bienestar y felicidad, ¿tendría sentido la solidaridad si no se tiene en qué ayudar?; si cada uno tuviera lo que necesita, ¿se puede ser solidario compartiendo algo que el otro no necesita? La respuesta se encuentra en la opción libre de la persona por ayudar, la cual, previa a la acción solidaria, está dispuesta a reconocer al otro como semejante y asumir responsablemente su existencia. Dicho de otro modo, si bien se reconoce al solidario por sus acciones solidarias, éste las realiza porque es solidario.

Por eso se puede ser solidario aun cuando no se tenga tiempo de sobra ni recursos de más para compartir. Cabría pensar que no se puede ser solidario a pesar del deseo de ayudar a los demás, pues se carece del exceso o sobreabundancia de bienes que haría posible el compartir con otros lo que también uno necesita. Sin embargo, no sólo hablamos del deseo, sino de la toma de posición personal frente a la necesidad del otro, antecedente indispensable de la acción solidaria y sin la cual ésta no se daría. Pues se puede tener todo lo necesario para ayudar y por no ser solidario, no hacer nada en absoluto.

- d) ¿Cómo se ayuda?: la ayuda a otros tiene, como se puede ver, dos dimensiones, una objetiva y otra subjetiva, que responden a las preguntas ¿con qué se ayuda? y ¿cómo se proporciona esa ayuda?, respectivamente. De la dimensión objetiva ya hemos dado cuenta en los párrafos anteriores; hablando de la dimensión subjetiva, una característica de la ayuda para que pueda ser considerada como solidaria es que sea gratuita, o al menos desinteresada, caritativa en gestos y acciones. Subjetivamente, la ayuda a otros expresa ética y ontológicamente al ser amoroso humano cuando es

solidario con el otro. Aquí es válido introducir la frónesis —en cuanto prudencia, sabiduría práctica, para discernir cómo y por qué debemos actuar—, pues es en la ayuda al otro donde operan en conjunto la justicia y la equidad ética. Dicho de otro modo, es mediante la solidaridad, en su pragmatidad fenoménica, como el hombre superar éticamente la soberbia y el egoísmo.

Difícilmente se reconocería a una acción como solidaria, si quien la realiza espera obtener a cambio un premio o paga, aunque sólo fuera por el reconocimiento o aplauso de los demás. Esto, evidentemente, no quita que se reconozca y aplauda la ayuda generosa y gratuita que alguien preste en momentos de necesidad, y el valor pedagógico que tiene dicho reconocimiento para fomentar las acciones solidarias en la sociedad. Esto significa que, si bien por la finitud de lo humano, la “acción solidaria” está fundada en la historicidad del acontecer de la persona y su ser en el mundo y con los otros, tanto en la objetividad de los hechos y de las cosas, como en la subjetividad de la sensibilidad y los sentimientos, por su relación dialógica y hermenéutica analógica, la solidaridad va más allá de los acontecimientos.

Recapitulando, desde un enfoque práctico de la solidaridad, el rescate del sujeto mediante la acción solidaria implica la opción libre, gratuita y desinteresada de compartir por amor (*caritas*) algo que se tiene con alguien que lo necesita para ayudarlo. Desde esta perspectiva, hemos de afirmar que el rescate del sujeto resarce el tejido social y que la dinámica social puede favorecer el rescate del sujeto, siempre y cuando ambos se den en solidaridad, interpersonal el primero y comunitario el segundo.

De este modo, el individuo (perdido, secuestrado o cautivo):

- a) Encuentra su identidad personal y cultural desde lo que puede aportar al otro para auxiliarle, aun en un país ex-

- tranjero o rodeado por la ecléctica y cambiante cultura moderna.
- b) Toma conciencia de sus derechos al contemplar en la necesidad del otro, como en un espejo, su propia condición.
 - c) Y restituye en su ambiente la patria extraviada al romper con el egoísmo y la indiferencia social, asumiendo en el momento y lugar de la acción solidaria su parte activa en la construcción de un entorno comunitario más fraterno.

Y si la acción solidaria se da en comunidad, la suma de buenas voluntades y el cúmulo de experiencias gratificantes será tal que indudablemente provocará en sus ciudadanos un nuevo orgullo por su país —por su tierra y por su pueblo— que, si es debidamente encausado por la autoridad política, puede ser el germen que transforme la cárcel hostil e insegura en que se percibe la población en la casa que necesita reparaciones, pero que es “nuestro hogar”.

De este modo, creo yo, puede quizá darse el rescate del sujeto en México y, por afinidad cultural, en Latinoamérica. La extensión limitada del presente ensayo apenas si me ha permitido abordar desde el pasado cultural el presente existencial, para soñar con usted, amable lector, un futuro con esperanza. Por favor, no me tache de simplista o soñador sin haberse dado la oportunidad, al menos una vez, de ayudar al otro, gratuita y desinteresadamente, compartiendo con él aquello que necesita y usted pueda darle: atención, cariño, dinero, o quizá una simple sonrisa. Porque las grandes ciudades suelen construirse con pequeños ladrillos y las grandes vidas, con pequeñas acciones.

UNA CONCEPCIÓN DEL SER HUMANO EN RELACIÓN CON EL BIENESTAR SOCIAL E INDIVIDUAL

Ana Claudia Orozco Reséndiz

En el estudio de la filosofía es posible rastrear cómo se ha construido una concepción de “ser humano” a partir de tres ejes: ontológico, epistemológico y ético, atendiendo a su contexto histórico cultural. Sin embargo, esto no significa que la filosofía no eche mano de otras áreas del conocimiento o de ella misma, nos referimos a disciplinas como la estética, la filosofía de la historia, la filosofía política, la filosofía del lenguaje, entre otras.

En esta disertación presentaremos un panorama sucinto acerca de la noción de “ser humano” a través de algunos episodios de la historia de la filosofía, con el afán de vislumbrar los elementos que han dado motivo a la consideración de un sujeto social, también mencionado como un nosotros desde nuestra América.

Iniciaremos este breve recorrido con la exposición de la Grecia antigua, pasando por el Renacimiento, pues se trata de la etapa temprana de la modernidad, y luego abordaremos unos puntos sobre las aportaciones de Kant y Hegel, para concluir con la expo-

sición de las aportaciones filosóficas del argentino Arturo Andrés Roig, quien hace una crítica a la consideración del sujeto individual como producto de la modernidad.

NOTAS SOBRE LA CONCEPCIÓN DE SER HUMANO

Perfilemos la noción de filosofía planteada en la Grecia antigua como un afán por saber, una búsqueda constante de la verdad y como se ha significado por la vía etimológica: amor a la sabiduría. Así pues, recuperemos los postulados de la filosofía griega antigua, donde se reconoce como actividad eminentemente humana. Leopoldo Zea nos recuerda el nacimiento de la filosofía al señalar que:

la filosofía es un afán por explicar las cosas del mundo [...] la naturaleza y la manera como el hombre debe conducirse frente a sus semejantes, saber cómo es que existen las cosas que los rodean, buscan el principio de ellas, su origen, y les dan diversas respuestas, para unos sería el agua, para otros, el aire, o la tierra, o el fuego, o bien todos los elementos; también hablarán de los átomos. Aquí *la filosofía se presenta como un preguntar por los principios materiales del Cosmos, como un preguntar por su orden.*¹

Un asunto que está presente en las reflexiones de los seres humanos es la realidad social, con el propósito de comprender la recepción de ideas sobre temas vitales, como la política, la cultura, la economía, e incluso la fe.

Asimismo, los temas por los que se filosofa no son casuales o vienen de manera inesperada, hay elementos específicos en la circunstancia que llevan a cuestionarse sobre problemas concretos

¹ Leopoldo Zea, *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía* (México: UNAM, 1981), 9. Cursivas en el original.

y, bajo este entendido, surgen las filosofías, porque la existencia misma las afecta directamente.

Para Karl Jaspers filosofía es lo mismo que decir pensamiento vivo, filosofar es una forma de vivir. “La filosofía debe, pues, justificarse. Pero esto es imposible, no puede justificarse con otra cosa para la que sea necesaria como instrumento. Sólo puede volverse hacia las fuerzas que impulsan realmente al filosofar en cada hombre”.² Todo ser humano es capaz de cultivar este carácter vital, actitud frente a la vida que sugiere la vocación humana hacia la filosofía; lo relevante que resulta conectar directamente los intereses personales con el quehacer filosófico es la motivación primordial por filosofar. Empero, no es posible filosofar sin un referente existencial propio.

Así pues, lo propio del ser humano es vivir para ser felices, y esto lo tomó en cuenta Aristóteles en su *Ética nicomáquea*, donde nos presenta la descripción de un acontecer humano guiado por la virtud, pero al mismo tiempo, es una motivación que surge de lo más íntimo del ser, pues

la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera.³

Sin perder de vista la intención del estagirita sobre la preocupación del individuo, esta actitud recae en la esfera de lo social. Aristóteles enfatiza el aspecto ético debido a que se requiere para comenzar con los estudios políticos, en este sentido la política implica a la

² Karl Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia* (México: FCE, 2013), 15.

³ Aristóteles, *Ética nicomáquea* (Barcelona: Gredos, 2007), 32.

ética. La meta de la política, dice Aristóteles, es la felicidad y por medio de la virtud es posible alcanzarla. Por lo tanto, diremos que la finalidad de la política es el orden social, el bienestar de la polis, que implica la felicidad de sus integrantes.

Así pues, recordemos la noción del *zoon politicon* (ζῷον πολιτικόν) propuesta en *La política*, donde Aristóteles⁴ define al ser humano como ser político, lo que incluye el atributo de la razón; en dicha frase están implícitos los sentidos de lo político, lo ciudadano, lo religioso, que constituyen una triada armónica, por lo que el estagirita dedicó gran parte de su obra al cuidado de la formación humana, a la *paideia* griega. *Paideia*⁵ o cultura, bajo la mirada de los griegos, presenta la estructura y el desarrollo histórico de una sociedad, en este caso de la Grecia antigua, en relación con la influencia de otros pueblos antiguos. Esa *paideia*, a la que se le debe el “mundo de la cultura” occidental, debe entenderse inicialmente como un valor, un ideal consciente, se trata de un principio formativo.

Por otro lado, entrado el periodo renacentista, que consideramos parte fundamental de la modernidad, comienzan a surgir preocupaciones acerca de cómo conoce el sujeto y qué es lo que lo constituye. En estos momentos se incluye un atributo esencial al ser humano: la dignidad. Por lo tanto, el Renacimiento representa una época donde se incrementan los saberes, lo cual produce diferentes interpretaciones sobre el mundo circundante. Sin duda, esto trajo consigo muchas interrogantes, que dieron lugar al resurgimiento del escepticismo.⁶ Surgen nuevas perspectivas para com-

⁴ Aristóteles anuncia la expresión de *zoon politicon* en el “Libro I” de su *Política*, el cual hemos mencionado como “animal político”. Véase Aristóteles, *La política* (México: UNAM, 2000).

⁵ Warner Jaeger refiere a la *paideia* como el “mundo de la cultura” occidental, debe entenderse inicialmente como un valor, un ideal consciente y como principio formativo. Véase Warner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega* (México: FCE, 1942).

⁶ Al respecto, puntualizamos que el escepticismo que tomó mayor fuerza en esta recuperación renacentista fue la corriente del pirronismo. Véase Richard H.

prender a la humanidad, “cada hombre es un pequeño mundo, un ‘microcosmos’”.

En términos generales, es posible apreciar la manifestación de los fines prácticos del conocimiento que se da de manera paulatina. Asimismo, la noción de experiencia cobra un papel preponderante porque a partir de ella se plantean pruebas de tipo “ensayo y error”.

En estas concepciones nuevas sobre el ser humano hay un sentimiento de confianza en él. En el caso de Pico della Mirandola,⁷ especialmente en su *Discurso sobre la dignidad del hombre*, encontramos la expresión de que el individuo es dueño de sí mismo y decide libremente; el ser humano determina su naturaleza a partir de su libre elección. Luis Villoro recoge las consideraciones filosóficamente más relevantes sobre el tema de la libre elección y cómo se presentan en el Renacimiento; trata de elecciones de vida sugeridas a través del discurso renacentista y comenta que “Se le abren al hombre las posibilidades para ocupar el lugar en la historia y en la sociedad que él determine”.⁸

Pico señala la importancia de actuar libremente; consecuente con la naturaleza humana; expresa esta libertad como algo inherente a su dignidad. El tema de la libertad se encuentra tanto en Pico della Mirandola como en Giovanni Battista Gelli.

A diferencia de los animales, dice Gelli, los seres humanos son capaces de actuar rompiendo las leyes de la naturaleza, y esto debido a que actúan por ser libres. Con Luis Vives⁹ igualmente tenemos la expresión de la libre elección, el hombre se da su condición moral, es su segunda naturaleza, propuesta a través de la analogía entre la vida y el teatro. “En la vida, igual que en la representación,

Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (México: FCE, 1983).

⁷ Véase Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre* (México: UNAM, 2004).

⁸ Luis Villoro, *El pensamiento moderno* (México: FCE/Centzontle/El Colegio Nacional, 1992), 38.

⁹ Véase Luis Vives, *Obras completas* (Madrid: Aguilar, 1947).

cada hombre debía ocupar el lugar que le estaba fijado; la virtud consistía en cumplir plenamente con la tarea que correspondía a ese lugar, sin pretender rebasarla”.¹⁰

El ser humano es un acto, una existencia activa que se otorga a su propia naturaleza. La vida humana es más una posibilidad que una actualidad. Es un ser inseguro e inestable, pues tiene que estar haciendo a sí mismo. El ser humano que no asume su propia libertad abandona su condición humana. Frente a esa situación se requería actuar y tomar nuevas perspectivas de vida. En síntesis, Villoro propone tres aspectos con los que podemos caracterizar la etapa renacentista.

1. El ser humano tiene la capacidad para actuar libremente, es acción, es consecuencia de sus actos.
2. El ser humano es un ser de posibilidades y tiene la condición de elegir libremente lo que quiere ser, está en él la facultad volitiva, su hacer se ve reflejado en la cultura.
3. El ser humano es cambiante, no tiene casi nada seguro, es un ser de posibilidades.

El ser humano se autodetermina, por ello la libertad es de suma importancia, ya que le permite una elección, forma parte de su condición de posibilidad. Es precisamente la toma de conciencia sobre la libertad la que distingue a los humanos de los demás animales.

En cuanto a la modernidad, cabe señalar que se trata de un término aplicable a manifestaciones de carácter múltiple, de manera global, no necesariamente a la unidad. La modernidad responde a una forma de ser, una expresión de la conciencia frente al mundo: filosófica, moral política, económica, científica y cultural. No se trata de una visión homogénea, única, sino de una multiplicidad de formas de interpretar el mundo de la vida.

¹⁰ Vives, *Obras completas*, 40.

En el proceso de la modernidad, la razón juega un papel preponderante, porque “proporciona un sentido y explicación”. Es en este periodo donde encontramos manifestaciones claras y evidentes de una separación del mundo academicista, concretamente entre la ciencia y la Iglesia católica, hay fuertes críticas al periodo medieval y es aquí cuando surgen las posiciones sobre el supuesto oscurantismo medieval, “las visiones del mundo unificado de la religión y la metafísica se separan”.¹¹

De tal manera que el conocimiento se vuelve algo de suma importancia, es aquí cuando se privilegia la razón sobre cualquier facultad humana. El conocimiento de la naturaleza es introspección, la demostración se torna relevante en el proceso del conocimiento, comienzan las traducciones y la imprenta juega un papel importantísimo como fuente de reproducción del conocimiento y su divulgación es crucial en este periodo.

Asimismo, en la modernidad encontramos un posicionamiento fuerte en contraste con las ideas medievales, especialmente la postura de Francis Bacon frente al aristotelismo, pues lo crítica severamente y, más allá de eso, rompe con él. Al respecto señala Alejandro Herrera que:

la ética aristotélica tenía como virtud suprema la contemplación, el *theorein*, el ver la contemplación de la verdad es el logro máximo del ser humano. Bacon propone abandonar ésta a cambio de una concepción activa, es decir, de una concepción tal que el conocimiento nos permita no sólo ver, sino también actuar; transformar, manipular la naturaleza para ser más felices y vivir mejor.¹²

¹¹ Mario Magallón, *Filósofos y políticas de la filosofía desde nuestra América en el tiempo* (México: Torres Asociados, 2015), 24.

¹² Alejandro Herrera, “Ética y ecología”, *Los linderos de la ética*, ed. de Luis Villoro (México: Siglo XXI/UNAM, 2000), 139.

En esta línea de ideas estamos de acuerdo en decir que no sólo se exploran las posibilidades que nos ofrece la naturaleza, sino que se amplían los usos y abusos de ella.

Por otro lado, lo que mueve a la propuesta cartesiana del *Discurso del método*¹³ es la búsqueda de fundamento. La filosofía debe alejarse del dogmatismo, se presenta la noción de “método” como punto de partida para el ejercicio filosófico. Descartes emitió un postulado que será decisivo para la historia de Occidente, puesto que promueve las ideas mecanicistas de que los animales son equiparables a las máquinas, ya que éstos no poseen alma, pues sólo la poseen aquellos que tienen la capacidad de razonar y pensar, lo que hace aún más fuerte la idea sobre el dominio de la naturaleza.

Describir el panorama moderno puede resultar complejo y a veces confuso, debido a la serie de cambios que en la época ocurren. Sin embargo, en el siglo XVIII ya están asentadas muchas de las propuestas reveladoras que dan cuenta de un “ser moderno”, con el periodo ilustrado es posible desmontar los ideales de la razón, los cuales apuntan hacia un ejercicio introspectivo, donde se ha concebido a la razón como: “autoconciencia y conciliación, y después como apropiación liberadora, donde el recuerdo y la memoria juegan un papel compensador, para presentarlos como el equivalente a un poder unificador de la religión que supera las escisiones de la modernidad”.¹⁴

El énfasis que se le ha dado a la razón dentro de esta problemática parece resolverlo Immanuel Kant al explicar que se requiere instrumentar la razón para su uso adecuado en la moral, es decir, en la esfera de lo político-social. Lo cual implica que no haya un incremento de conocimientos, sino que el método se afirme porque es precisamente ahí donde la razón se cuestiona a sí misma y establece sus evaluaciones respecto a la validez de su uso. La pro-

¹³ Véase René Descartes, *Discurso del método* (Buenos Aires: Losada, 1970).

¹⁴ Mario Magallón, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas* (México: CCyDEL-UNAM, 2006), 27-28.

puesta del método kantiano recae en la postura que fundamentó sobre el *a priori* antropológico.¹⁵

Por otra parte, Hegel viene a dar un giro a su filosofía y propone el método dialéctico para la comprensión de la realidad, del mundo de la vida. Una de sus contribuciones a la filosofía fue el desarrollo conceptual de las nociones de mundo e historia.¹⁶

La dialéctica es el eje del método, o sea la directriz. Es posible aplicar el método debido a que el ser humano es libre, lo cual le permite generar conciencia, y con ello se hace explícita la condición de posibilidad de la libertad, ya que el autorreconocimiento permite la afirmación de sí mismos, y con esto se promueve un saber que libera al ser humano. En este sentido, Hegel es promotor de un principio unificador.

“La intencionalidad de concebir al sujeto como parte de una colectividad responde al hecho inevitable [...] lo que permite comprender la unidad social, en términos hegelianos, nos referimos al “espíritu absoluto”. Este planteamiento lo hallamos en la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel se explica el comienzo de la conciencia, esto es, lo constituyente del ser humano es la realización de su humanidad en cuanto tal, esto gracias a la historia.¹⁷

No obstante, Hegel no enfoca el aspecto individual de la colectividad, sino que considera que es el sentir y el pensar de esa colectividad o espíritu absoluto lo que realmente conduce al progreso. Para Hegel existe un problema en el debilitamiento del ser humano como sujeto histórico. El ser humano contiene historicidad, lo que implica que posee una conciencia histórica, es decir, una capacidad de experiencia.

En este sentido, el mérito de Hegel es la recuperación del sujeto como sujeto valioso que piensa sobre sí mismo y se vuelve autoconsciente. Se trata de un sujeto que “se pone a sí mismo como va-

¹⁵ Véase Immanuel Kant, *Crítica a la razón pura* (Barcelona: Gredos, 2010).

¹⁶ Véase W. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (México: FCE, 2015).

¹⁷ Hegel, *Fenomenología...*

lioso” y “considera como valioso el pensar sobre sí mismo”.¹⁸ Esto es, el ser humano se vuelve consciente de su lugar en el mundo y de sí mismo, lo que forma parte del proceso de la “conciencia en sí”, dando paso a la “conciencia para sí”. Ante este esbozo resta decir que la pretensión es la universalidad.

En este planteamiento resulta imprescindible resemantizar la noción de ser humano, pues es en él donde recaen los presupuestos más importantes que fundamentan una ética dentro de la filosofía. En esta misma línea argumentativa, postulamos la filosofía de Arturo Andrés Roig, que promueve la enunciación de un sujeto empírico y plural, es decir, un “nosotros” que se autoafirma y se considera como valioso en sí mismo.

El eje rector del discurso filosófico de Roig es la liberación, a través del *a priori antropológico*, categoría que se expresa en el tratamiento de la historia y del lenguaje, que posibilita la deconstrucción del discurso opresor y dominante. En *Teoría y crítica* desarrolla esta categoría y en otros textos la pone a operar, categoría propuesta para inyectar fuerza epistémica en el desarrollo filosófico. Esto quiere decir que impregna a la actitud filosófica a partir de un “saber de vida”, no en un aspecto pretencioso, asociado a un saber de academia o científico, sino un saber útil para la vida, con verdadero alcance.

Como se puede apreciar, el *a priori antropológico* se rige del interés propiamente humano, no material, lo motiva una intención ética. Incluye la actividad filosófica como parte del ser humano que filosofa; vida y profesión van de la mano en esta actividad. Con palabras de Ofelia Schutte, el *a priori antropológico* es la “condición de posibilidad de un género de conocimiento filosófico radicado en una subjetividad histórico-temporal y no trascendental”.¹⁹

¹⁸ Arturo A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (México: FCE, 1981), 77.

¹⁹ Arturo Andrés Roig, *Rostro y filosofía de nuestra América* (Buenos Aires: Una Ventana Ediciones, 2011), 15.

Sus raíces están sembradas en la realidad histórica, por lo que el sujeto de enunciación es plural, se trata de un “nosotros”.

Entendamos el *a priori* antropológico como:

Parte de la voluntad, el sujeto de enunciación es un sujeto plural, “que habla de sí mismo, se valora a sí mismo y tiene como cuestión de peso ocuparse de sus cosas, aun cuando para llevar a cabo esa tarea deba entregarse a enunciar principios tan universales que pareciera que ha vuelto a olvidarse de sí”.²⁰

La categoría del *a priori* antropológico es primordial en la historia de las ideas porque sirve como punto de inicio para construir la fundamentación argumentativa que justifica la obra de intelectuales latinoamericanos del siglo XVI al XIX y el humanismo que los distingue. La intención filosófica que tienen autores como Alberdi, Sarmiento, Martí, entre otros, se aprecia en su obra cuando: “un sujeto se asume a sí mismo y asume su propia época como la histórica, sin la cual no habría posibilidad alguna de un ejercicio legítimo del *a-priori* antropológico desde el que se organiza todo el discurso”.²¹

El énfasis que pone Roig a la vida a través de su obra se capta en la función que ésta tiene frente al quehacer filosófico, sin duda este acto es comúnmente ignorado por aquellos que hacen filosofía. Llama la atención que Roig rescate este hecho imprescindible.

De esta manera, la reafirmación de que hay una filosofía nuestra es el objetivo primordial de la filosofía latinoamericana, la cual se requiere construir mostrando su inicio y recomienzo, en cuanto a su renovación interpretativa en el presente. El puente que construye la filosofía de Roig tiene lugar en dos puntos esenciales: del para sí hacia el para nosotros, por medio de la vía de la historia de un pueblo, una nación, un continente.

²⁰ Roig, *Rostró y filosofía...*, 181.

²¹ *Ibid.*, 183.

Sin embargo, el aspecto de la normatividad no queda fuera de esta significación, va implícito en su abordaje, pues de otra manera no sería posible generar un discurso consistente, crítico a las formas imperantes en las que se ha desarrollado la filosofía. Sobre esta línea de ideas, Roig comenta que “el *a priori* antropológico es el acto de un sujeto empírico para el cual su temporalidad no se funda, ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra”.²² En otras palabras, es la autoafirmación e impulso por preservar al ser, implica autoconciencia el autoreconocimiento de sí.

De este modo, la normatividad cobra mayor sentido en el compromiso con el que se asume el discurso filosófico porque requiere “asumir las pautas propias del pensar”. En el entendido de que la actividad filosófica es parte de la vida misma y no es posible deslindarse de vida y pensamiento, la función de vida cumple un papel preponderante en la obra de todo aquel que la produzca. De esta manera, se entiende que lo normativo, junto con sus reglas, forman parte indiscutible del proceso de formación de la vida misma. Es precisamente con esta interpretación que la normatividad del *a priori* antropológico condiciona, a su vez, cualquier forma de normatividad.

Por otra parte, el carácter utópico que caracteriza la obra de Roig se mantiene vigente en la expresión del *a priori* antropológico dentro del estudio de la historia, pues la denuncia del presente opresivo está íntimamente relacionada con el anuncio del futuro.

El centro de la discusión puede instalarse en el hincapié que hace Roig en no confundir con discurso mítico el discurso utópico, pues éste no ignora el factor de la historicidad, mientras que el mítico claramente lo deja a un lado. En consecuencia, se trata de hacer mito o historia, por lo que hacer utopía implica necesariamente la producción histórica: sin historia no hay utopía. “Utopía y mito, en este sentido, se excluyen, aunque no excluyen la posibi-

²² Roig, *Teoría y crítica...*, 12.

lidad de la mitificación de la utopía o de la utopización del mito”.²³ La característica de la utopía es de carácter creador y transformador de la realidad, pues vertido en el discurso funciona como una herramienta que ataca las formas imperantes de dominio. En este sentido, la normatividad filosófica que plantea Arturo Roig adquiere un saber subjetivo que se encuentra regulado por la historia y sus relaciones sociales concretas.

CONSTRUCCIÓN DEL ACTO PRAGMÁTICO DEL EJERCICIO DEL PENSAR

El interés de Roig por la ampliación metodológica surge a partir de un proceso de objetivación en la cultura, con particularidad en un pueblo, esto se relaciona al tema de la etapa histórica, donde hace una crítica severa hacia la periodización de la historia, sobre todo en la filosofía contemporánea. Para ello es importante tener clara la noción de filosofía con la que se ha de trabajar, “la filosofía es respecto del sistema de conexiones, no una formulación, sino una *re-formulación*”.²⁴ Para desarrollar lo antes dicho, nos previene de la noción de “cultura”, con la intención de comprenderla desde dos horizontes: como acto y como momento productivo.

Para Roig es relevante el elemento de la re-formulación a partir de una actitud universalizadora, que tiende a la universalización, vista en su forma sustantivada, cuya función se da a través del nombramiento de premisas, presentándolas como totalidades objetivadas.

Parece un campo minado ir en busca de ideas porque en algún momento es posible caer en la ambigüedad con el bloque de la ideología, porque “no todas estas totalidades son de un mismo sig-

²³ *La utopía en el Ecuador* (Quito: Banco Central del Ecuador/Corporación Editorial Nacional, 1987), 22.

²⁴ Arturo Andrés Roig, *Consideraciones sobre la metodología de la historia de las ideas* (Buenos Aires: Catálogos Editora, 1995), 34. Cursivas en el original.

no y es posible hablar de totalidades objetivas cerradas y de totalidades abiertas”.²⁵ Cabría hacerse la pregunta: ¿por qué razón son abiertas o cerradas?, ese es el punto que nos interesa desarrollar en una historia de las ideas, cuya respuesta nos dirá Roig, desde el proceso histórico al que corresponde una crítica hacia él.

la filosofía y otras formas superiores de objetivación vienen a ser una re-formulación de una re-formulación y cabe preguntarse qué relaciones se dan entre ambos niveles, ambos como hechos del lenguaje. Por lo pronto, el primer nivel de re-formulación se da en el ámbito de la vida cotidiana y en las formas del lenguaje ordinario. La filosofía como objetivación de segundo nivel es, por el contrario, un metalenguaje.²⁶

Esto implica hablar necesariamente del universo discursivo, mismo que Roig entiende como “la totalidad, actual o posible, de las manifestaciones discursivas de una comunidad humana concreta, no plenamente consciente, para dicha comunidad como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, pero que el investigador puede y debe tratar de alcanzar”.²⁷

El universo discursivo se compone por una base histórica y otra antropológica que albergan interrogantes de distinto carácter, desde lo epistemológico hasta lo cultural. Cobra fuerza el discurso en la medida en la cual esté planteado el *a priori* antropológico, debido al acto de auto-afirmarse.

De tal forma que en dicho universo sea posible poner a operar la categoría del *a priori* antropológico con intención de procurar la liberación: “más que nada de una toma de posesión de nosotros mismos y del mundo, a partir del saber de ese nosotros y de ese mundo”.²⁸ La intención en la búsqueda de sentido dentro el

²⁵ Roig, *Consideraciones sobre...*, 36.

²⁶ *Ibid.*, 37.

²⁷ *Ibid.*, 38.

²⁸ Roig, *Rostró y filosofía...*, 191.

universo discursivo es el sujeto de enunciación concebido como un *a priori*, cuya consideración consiste en adquirir conciencia de que no es algo ya dado, o anterior al mundo, sino que surge y se constituye en él, a través de sus aportes, con la incorporación de la teoría del discurso, la teoría del texto y la teoría de la ideología.

Se trata de ir más allá de la mera labor cronológica o cúmulo de datos e información histórica. Se requiere un avance filosófico que aporte elementos útiles a la labor del filosofar y el tratamiento de los problemas de la realidad sociohistórica, nuestra historia de las ideas implica un quehacer historiográfico crítico.

Su propuesta supera la historiografía filosófica al sacar las ideas del ámbito meramente académico, porque es renovadora y militante. Esta labor se ha logrado a partir de una filosofía de la historia de la conciencia americana. “Nuestra posición al respecto, sin desconocer nuestro estado de dependencia económica y cultural, se apoya en un hecho objetivo y concreto: que ni ese mismo estado se encuentra exento de contradicciones y que muestra por tanto fisuras que han anticipado la formulación [...] contestatarias y liberadoras de pensamiento”.²⁹

La forma discursiva implica una historicidad y un historicismo, por historicismo se entiende: “Las circunstancias nos hacen, pero también nosotros hacemos a las circunstancias, es la expresión más correcta de lo que entendemos por ‘historicismo’, sin que con esa afirmación tengamos pretensión alguna de nominar una escuela y, menos aún, de proponerla con tal nombre”.³⁰ De ahí que el estudio y revaloración del historicismo sea tema fundamental dentro del quehacer de la historia de las ideas, esto implica que la historia y la filosofía tiendan al perfeccionamiento metodológico y formulación de criterios de objetividad, pues se procura en la función social de las ideas como elemento fundamental en dicha labor.

²⁹ Arturo Andrés Roig, “Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos”, *Nuestra América* IV, núm. 11 (1984), 56.

³⁰ Roig, *Rostró y filosofía...*, 184.

En especial, las formas del discurso que se acentúan “aparecen construidas con los elementos teóricos del filosofar académico de cada época y, muchas veces, no precisamente con lo que podría entenderse como las formas hegemónicas de esa filosofía”.³¹ Sin embargo, las dificultades no se hicieron esperar, una de ellas es el academicismo que provocó ignorar las problemáticas sociales, mientras que el producto histórico de las ideas generado es muestra de un mero ejercicio de erudición, sin aportes en beneficio de la sociedad, en sus más pobres expresiones. Se trata, pues, de un nuevo saber de renuncia, aun cuando sea útil como saber erudito.

La idea se ha supeditado al lenguaje, siendo parte de un estudio necesario. En definitiva, buscamos las ideas de los sujetos concretos, pues esas son el objeto de estudio. “El lugar de la ‘idea’ no es ya ‘el mundo de las ideas’, sino ‘el mundo del lenguaje’, con lo que ha quedado conformada, por otra vía, la problemática del valor social de la idea que había planteado la historia de las ideas en sus inicios, allá por los años 40”.³²

La historia de las ideas tiene como posibilidad y compromiso transformar el saber crítico. Roig no deja de enfocar la crítica hacia la metafísica como un quehacer insuficiente para nuestras reflexiones. La importancia a la “teoría del discurso” o del texto es tema de interés y promoción, cuyo servicio es para poner como objeto de estudio —principalmente como fundamento— las mediaciones que son diversas y aparecen como formas y contenidos del lenguaje.

¿QUÉ TRADICIÓN DISTINGUE A ROIG EN ESTA LABOR FILOSÓFICA?

Entiéndase que es una tarea que se tiene que realizar con urgencia, una historia interna de la conciencia americana. Roig recuerda el

³¹ Roig, *Rostró y filosofía...*, 185.

³² *Ibid.*, 21.

caso de Juan Bautista Alberdi, en el Montevideo de 1840, quien promueve la necesidad de hacer una filosofía americana. En este sentido, la actualidad de Alberdi en nuestros días se vuelve necesaria para las reformulaciones de nuestras filosofías. También nos recuerda el caso de Samuel Ramos y cita:

Ramos denuncia la carencia de una “norma” (de una “pauta” diríamos nosotros) mediante la cual se seleccione la cultura de origen europeo y que permita aplicarla a las “necesidades peculiares” de México. [...] Para Ramos, la afirmación de nosotros mismos como valiosos supone una actitud dialéctica por la cual nos afirmamos y a la vez nos negamos, es decir, reconocemos los límites de nuestro propio valor autoafirmativo y gracias a esto, según él entiende, es posible enfrentar las otras culturas, a la vez que crear la propia.³³

Roig apunta que Domingo Faustino Sarmiento traza en su *Facundo* una “carta geográfica de las ideas”, de este modo fundamenta el comienzo de esta toma de conciencia que permite efectuar el pensamiento autónomo que inicia precisamente en el siglo XIX; menciona que inicia con: “claridad, una autoconciencia y una autovaloración del hombre pensante latinoamericano y se postula asimismo la necesidad de completar la independencia política mediante la constitución de un pensamiento ejercido de manera autónoma”.³⁴

Roig hace un rastreo de las formas en las que se ha construido el pensamiento filosófico latinoamericano en las distintas etapas de su historia, queda claro que se parte del comienzo en que se instaura Occidente dentro del imaginario colectivo del continente. De esta manera, se explora el espacio discursivo en el que se erige el

³³ Roig, “Algunas pautas del...”, 162.

³⁴ Arturo Andrés Roig, “Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico”, *América Latina en sus ideas*, coord. e introd. de Leopoldo Zea (México/Buenos Aires/Madrid: Siglo XXI, 2006), 63.

pensamiento filosófico. Explica nuestro filósofo que es importante tomar en cuenta los distintos procesos en que se llevaron a cabo.

Al intentar una historia de la filosofía entendida como quehacer académico surgido de las universidades, encontramos que la misma no tendría igual importancia de todos los países del continente. Así, Argentina, Uruguay, Chile y Brasil apenas mostraron producciones de interés para una historia filosófica de este tipo a fines de siglo XVIII, cuando México y el Perú ya poseían centros académicos de relevancia a partir del siglo XVI. Durante el siglo XIX, se mantuvo a pesar de la aparición sucesiva de nuevos centros filosóficos importantes (Buenos Aires, Montevideo, Río de Janeiro, Recife, La Habana, etcétera). Un panorama de crecimiento desigual que comenzará a ser superado aceleradamente a partir del primer cuarto del siglo XX. En nuestros días, la labor filosófica universitaria ha alcanzado un volumen y una expansión tales que ya no es tarea difícil seguirla en sus corrientes y producciones.³⁵

Es también el siglo XX un siglo que recoge los viejos ideales bolivarianos, nos dice el filósofo mendocino acerca de la “unidad del continente”. En este caso, la filosofía latinoamericana contemporánea aboca sus estudios a las formas en las que se organizan las ideas de las distintas culturas. Al respecto comenta Roig que “La actual tendencia dentro de los estudios del pensamiento en América Latina radica en la forma de considerar la complejidad de todos esos desarrollos dentro de sus respectivos contextos históricos y culturales”.³⁶

No obstante, la filosofía que brota en el complejo contexto del siglo XIX toma un giro: “El ‘para sí’ sobre el cual se constituyó esta filosofía y dio lugar a un primer ‘comienzo’ no superó una concepción instrumental del saber filosófico, que fue entendido casi

³⁵ Roig, “Interrogaciones...”, 47.

³⁶ *Ibid.*, 48.

siempre como el saber europeo que debía ser adecuado a nuestras circunstancias”.³⁷ No es casual que en las primeras décadas del siglo XX, con Samuel Ramos, se percibiera un ejercicio de la “conciencia de sí y para sí”, como parte de la explicación de la filosofía hegeliana. La intención de realizar un análisis del pasado para comprender su sentido consiste en comprender esas filosofías en sus fuentes y en sí mismas.

Roig es afín a los presupuestos filosóficos de figuras importantes como la de Samuel Ramos y de José Gaos, de hecho, lo podríamos circunscribir a esa tradición intelectual que tiene sus orígenes en 1940, a dicha etapa también se le conoce como “historicismo”. Del mismo modo se inclina la “determinada comprensión de la naturaleza misma de la filosofía”.

Así pues, el despertar de los nacionalismos en Latinoamérica lo encabeza México debido a su Revolución de principios del siglo XX. En estas producciones está presente el elemento nacionalista de las primeras décadas del siglo XX.

A partir de 1940 cobran volumen los amplios y a veces difusos movimientos historicistas latinoamericanos actuales, que irán asumiendo dentro de sus propios desarrollos elementos teóricos y metodológicos provenientes de la fenomenología, de algunos existencialistas y más tarde de postulados marxistas, sin perder por eso una cierta unidad, hasta desembocar durante la década de los sesenta, en las formas críticas que caracterizan a las tendencias historicistas de nuestros días.³⁸

Asimismo, Roig reitera que fue en los años cuarenta del siglo XX que comenzaron los primeros intentos sistemáticos del quehacer metodológico de la historia de las ideas, prueba de ello es que José Gaos lo hace con insistencia y mayor rigor, dejando discípulos que

³⁷ Roig, “Interrogaciones...”, 63.

³⁸ *Ibid.*, 58.

continuarían la encomienda. Gaos plantea una historia de las ideas como forma de hacer filosofía, encuentra un sentido histórico, político y social fuerte, a través de esta labor reflexiva, la cual promovió como necesaria en la historia de las ideas como expresión del sentir nacional y continental. Francisco Romero en Argentina realizó una labor semejante, pero con menos impacto que el gaosiano.

En la actitud intelectual de Gaos se encuentra lo que a nuestro juicio ha sido el motor mismo de la historia de las ideas en su proceso fáctico de conformación, la de lo nacional y lo continental, con un fuerte sentido hispanizante y latinoamericanizante; mientras que Romero intentó inserta su comprensión de la historia de las ideas dentro de un “panamericanismo” atendiendo a muy distintos ideales de unidad continental, en más de un caso en abierta contradicción con las posiciones políticas de autonomía de los países hispanoamericanos.³⁹

Para Roig la labor teórica de historiar las ideas que más predominó fue la gaosiana porque se continuó y se amplió.

El abandono claro que se ha producido de los nacionalismos metafísicos e irracionales, el rechazo de los telurismos, aun cuando pervivían en algún sector, el desinterés por una filosofía de la cultura al estilo del culturalismo alemán de entreguerras, todo ello ha hecho que la historia de las ideas haya entrado en una nueva etapa y lógicamente, también los intentos de fundamentación epistemológica, como, asimismo, sus relaciones con la filosofía y la historia de la filosofía.⁴⁰

³⁹ Varios autores, *Homenaje a Arturo Andrés Roig, filósofo de nuestra América. Pacarina del Sur* 3, núm. 12 (2012), consultado el 25 de abril de 2023, en <<http://pacarinadelsur.com/home/huellas-y-voces/487-homenaje-a-arturo-andres-roig-filosofista-de-nuestra-america->>.

⁴⁰ *Homenaje a Arturo Andrés Roig*, 20.

Llama nuestra atención el énfasis dado a las distancias que hace para distinguir la historia de las ideas y no reducir su actividad a una filosofía de la cultura, que en todo caso se encuentra subordinada a dicho quehacer. El filósofo mendocino aclara que no sería correcto reducir la historia de las ideas como una filosofía de la cultura, porque esta caracterización es una limitante en sí misma. En todo caso, es pertinente incluir en esta labor una historia de la cultura a la cual se le añaden elementos que la enriquecen a partir de la historia de las ideas; sin embargo, es menester hacer precisiones a estas añadiduras a la historia, lo que es pertinente es la reducción que mencionamos. Al respecto Horacio Cerutti afirma que:

filosofía de la cultura, junto con todos los culturalismos imaginables, de ninguna manera (a pesar de valoraciones, por otra parte, muy bien intencionadas de su obra). Roig tomará distancias abiertamente de toda filosofía de la cultura y con ello abrirá el camino, justamente, para la Historia de las Ideas y el Filosofar nuestro.⁴¹

También pone especial atención en lo que se ha producido en la década de los sesenta. En esta etapa el circunstancialismo pierde fuerza, ya no es una noción fundamental en las discusiones filosóficas.

Sin embargo, una preocupación que estuvo presente en la obra del mendocino es la construcción de: “una teoría del pensamiento filosófico de América Latina que haga posible regular las relaciones teóricas, prácticas y de reflexión, a partir del análisis y crítica rigurosa dentro de las modalidades del ‘racionalismo moderno y contemporáneo’”.⁴²

⁴¹ Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofando y con el mazo dando* (México: Biblioteca Nueva-UACM, 2009), 55.

⁴² Mario Magallón Anaya, *Filósofos mexicanos del siglo XX. Historiografía crítica latinoamericana* (México: EON/CIALC-UNAM, 2010), 235.

Además, es significativo que en el siglo XX la categoría de “pensamiento” ya no es tan potente como en la primera mitad, pues hay una aceptación y reconocimiento de las diversas formas de hacer filosofía. Así pues, Roig retoma la categoría de “pensamiento” propuesta por Gaos para incluir todas las manifestaciones propias de América Latina y el Caribe, pero esta misma no le parece lo suficientemente abarcadora por dejar otras formas de pensamiento de la región, como las de los pueblos originarios. “La importancia de este hecho se ha dado sin embargo acompañada de la aparición de un ‘academicismo’ del que estaba exenta la filosofía expresada como ‘pensamiento’. La discusión que estos hechos plantean continúa actualmente en los debates sobre la función que la filosofía ha de cumplir en América Latina, y como es lógico, también sobre su naturaleza”.⁴³

Por lo que la problemática del pensamiento crítico latinoamericano es un postulado que reconstruye para dotar de sentido en un ambiente incluyente y más abarcador donde quepan la diversidad y complejidad de nuestra América.

En este sentido, se toman en cuenta las diferentes formas en las que se han presentado las ideas, no sólo considerando el plano académico, sino en otras latitudes de la vida cotidiana. Hay que mencionar además que esta diversidad contempla ideas no sólo filosóficas, sino económicas, políticas, pedagógicas, culturales, etcétera.

Para que esto haya cobrado mayor fuerza, la influencia de Gaos fue imprescindible, pues comenzó con la tarea de recuperar el pasado para apropiarse de él y recrear las categorías que se necesitan para fundamentar un pensamiento autónomo latinoamericano.

la revisión de nuestro pasado con nuevas herramientas metodológicas, realizando una teoría crítica de las ideologías; romper con las periodizaciones tradicionales y ampliar los límites entre una etapa

⁴³ Roig, “Interrogaciones...”, 50.

y otra fijando tiempos más precisos a cada uno de los periodos del desarrollo histórico; reconocer otros modos de pensamiento —aparte del académico— dentro del proceso mismo del desenvolvimiento de los grupos sociales.⁴⁴

La filosofía de Roig, explica Mario Magallón, contiene un alto contenido antropológico, lo que la hace considerar al ser humano como sujeto y objeto de investigación misma. Esto puede apreciarse claramente en el sentido del “circunstancialismo” a estos enfoques de renovación del pasado, pertinente en los quehaceres latinoamericanos. La categoría de “circunstancia” se instaló muy bien en el imaginario colectivo debido a la pertinencia que se le da al contexto en el que se presentan las ideas, de ahí que en el ejercicio filosófico se “ha entendido que la filosofía es una función de la vida y que ésta es justamente la que asigna el sentido al filosofar más allá de valores que puedan atribuírsele en cuanto pretendida actividad autónoma de la conciencia”.⁴⁵

En definitiva, su análisis filosófico va más allá de las intenciones de hacer sólo filosofía de la historia porque “Desentraña en la historia misma de este pensamiento filosófico las características que lo especifiquen, superando el viejo vicio de generación sin previo antecedente de la historia que lo ha generado”.⁴⁶ De esta manera, América Latina aparece en su obra como objeto que emerge de la complejidad, una historia diversa que debe considerarse, no a la par que la historia europea, sino con particularidades y características propias. Definir el lugar de enunciación es significativo, ya que América Latina tiene diferentes acepciones y según la época el nombre con el que se conoce tiene intenciones específicas. Cada nombre implica un trabajo previo, una historiografía que debe integrarse a las actuales.

⁴⁴ Magallón, *Filósofos mexicanos...*, 238.

⁴⁵ Roig, “Interrogaciones...”, 59.

⁴⁶ Magallón, *Filósofos mexicanos...*, 237.

Por otro lado, un aspecto que ha causado polémicas en la filosofía latinoamericana contemporánea es la cuestión acerca de la existencia de la filosofía en nuestra América, discusión que requiere una definición de lo que se entiende por filosofía, porque partiendo de la idea que se tenga de filosofía será posible enunciar las premisas que den cuenta o no de su existencia en el continente.

De manera general, Roig nos explica que la actividad filosófica contemporánea se

[c]aracteriza también a nuestro tiempo una fecunda tarea de revisión del pasado que, con nuevas herramientas metodológicas, entre ellas las que derivan de una teoría crítica de las ideologías, ha ampliado y corregido la periodización tradicional, borrado límites que parecían definitivos entre una etapa y otra, descubriendo corrientes de pensamiento que se consideraban inexistentes, articulando sus interdependencias dentro de los diferentes contextos histórico-culturales.⁴⁷

En el caso de nuestra América, lo que verdaderamente se ha buscado es que los integrantes de ella se unifiquen, organicen y que constituyan movimientos sociales, de ahí el interés por reformular el sujeto de enunciación hacia un sujeto colectivo. Todo ello con la finalidad de alcanzar el bienestar social.

Pese a todo lo anterior, surge una crítica a la tradición occidental sin salir de ella, principalmente se hace alusión al cultivo del individualismo como consecuencia de la noción de “sujeto individual”. La filosofía de Roig posee un alto contenido antropológico, se considera al ser humano como sujeto y objeto de investigación. En el análisis filosófico que hace Roig encontramos que va más allá de las intenciones de hacer sólo filosofía de la historia porque “Desentraña en la historia misma de este pensamiento filosófico las características que lo especifiquen, superando el viejo

⁴⁷ Roig, “Interrogaciones...”, 67.

vicio de generación sin previo antecedente de la historia que lo ha generado”.⁴⁸

El eje rector del discurso filosófico de Roig es la liberación, categoría que se expresa en el tratamiento de la historia y del lenguaje, que posibilita la deconstrucción del discurso opresor y dominante. En *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* desarrolla la categoría del *a priori antropológico* para inyectar fuerza epistémica al desarrollo del filosofar. Al respecto, Roig menciona que el *a priori* antropológico “restituye a la filosofía su valor de ‘saber de vida’ más que su pretensión de ‘saber científico’ y da a la científicidad de ésta su verdadero alcance”.⁴⁹

Así pues, el *a priori* antropológico se rige del interés propiamente humano, no material, lo motiva una intención ética. Incluye la actividad filosófica como parte del ser humano que filosofa; vida y profesión van de la mano en esta actividad.

Sin embargo, el aspecto de la normatividad no queda fuera de esta significación, va implícito en su abordaje, pues de otra manera no sería posible generar un discurso consistente, crítico a las formas imperantes en las que se ha desarrollado la filosofía, “el *a priori* antropológico es el acto de un sujeto empírico para el cual su temporalidad no se funda, ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra”.⁵⁰ De este modo, la normatividad cobra mayor sentido en el compromiso con el que se asume el discurso filosófico porque requiere “asumir las pautas propias del pensar”. Bajo el entendido de que la actividad filosófica es parte de la vida misma y no es posible deslindarse de vida y pensamiento, la función de vida cumple un papel preponderante en la obra de todo aquel que la produzca.

A modo de conclusión, consideramos que la concepción de ser humano que se presentó no es ni pretende ser en ningún momento

⁴⁸ Magallón, *Filósofos y políticas...*, 237.

⁴⁹ Roig, *Teoría y crítica...*, 11.

⁵⁰ *Ibid.*, 12.

exhaustiva, ya que ella depende de las diferentes circunstancias que rodean a quien construye dicha noción.

En este breve recorrido por ciertos aspectos de la historia de la filosofía hemos observado las aportaciones de algunos filósofos que hacen en el “espíritu de la época” las distintas concepciones del mundo de la vida, donde se encuentran las rupturas que impiden la realización de un bienestar social. También se trata de la reconciliación y del encuentro del pensamiento de sí mismo con la realidad.

La filosofía tiene un carácter mediador en ambos sentidos: la ruptura y la reconciliación, esto se debe a que se identifican los aspectos direccionados hacia la decadencia con los factores que nos motivan hacia una reconciliación con el devenir histórico. Con lo cual observamos que la concepción de ser humano se ha venido articulando tanto con el bienestar social como con el individual.

Por otra parte, el carácter utópico que caracteriza la obra de Roig se mantiene vigente en la expresión del *a priori* antropológico dentro del estudio de la historia, pues la denuncia del presente opresivo está íntimamente relacionada con el anuncio del futuro. Aspecto instrumental que fue de gran importancia a la hora de reflexionar sobre las construcciones conceptuales de cómo se ha entendido el sujeto de enunciación y qué lugar tiene en los discursos hegemónicos, especialmente atendidos en nuestra América.

Para ello fue necesario hacer una inspección en la obra del filósofo mendocino y detectar cuáles son sus propuestas y en qué consisten. Una de ellas fue la atención a la historia de las ideas, como producto de un filosofar situado propiamente latinoamericano que merece atención en próximos análisis, dado que la búsqueda de ideas que surgieron en el pasado requiere ser ordenada paralelamente con las que surgen en el presente; además estamos conscientes de que esto apenas es un acercamiento a tan amplio tema.

Por otra parte, la disciplina está compuesta de método y contenido, no se puede ignorar a uno u otro, de ahí que Roig invite a los lectores a realizar una constante ampliación metodológica sobre

la historia de las ideas. Tener método es saber dirigir de manera adecuada las reflexiones conforme a principios, es decir, a un objeto, a una finalidad. Entiéndase que objeto, finalidad y método son condiciones necesarias en la filosofía. No se trata de una cuestión axiológica, sino epistemológica.

Sin duda, llevar a cabo esta tarea implica contar con un método, en este caso optamos por transitar de lo general a lo particular, con apego a una circunstancia determinada y que haya posibilidad de generar historia bajo la perspectiva creadora de una toma de conciencia para el ser humano. Asumir esta tarea quiere decir aportar, con las investigaciones, el mayor conocimiento de nuestro pasado y la forma como se ha practicado la razón frente a nuestras realidades, sin que esto se quede en un mero producto de la erudición.

De esta manera, comenzar con un método implica guiar las reflexiones conforme a principios, con intencionalidad, cuestionar y repensar lo pensado, o sea, hacer una filosofía de la filosofía. Téngase en cuenta que la metodología no puede ser propuesta *a priori*, sino que ésta se va construyendo durante el proceso mismo, requiere la revaloración de la propia historia de las ideas.

Ahora bien, el método empleado para nuestro quehacer histórico de las ideas filosóficas tiene que ser flexible y abierto, se requiere trabajar con la analogía como proceso de síntesis y con la hermenéutica para la interpretación de textos. No obstante, el horizonte que persigue debe ser intencional, puesto que la filosofía y la cultura necesitan colocarse históricamente, con la ubicación de su propio contexto.

En esta línea de ideas, la filosofía latinoamericana parte de su propia realidad, recurre a la historia desde un intento problematizador de la razón y del contenido, procura el significado del proyecto existencial de quien realiza la tarea. Al tiempo que dentro de la práctica del historiar las ideas se ejerza de una u otra forma la interdisciplinariedad, lo que significa construir un saber económico, político, social, cultural y filosófico de nuestra historia. En otras

palabras, es la búsqueda de la vigencia de las problemáticas que acontecen del pasado para comprender el presente.

Finalmente, es menester insistir en que el ser humano es entendido como sujeto histórico que posee historicidad, planteamiento a partir de un ejercicio axiológico, pues requiere una toma de conciencia y asumirse como individuos valiosos, situados. Esto implica que la conciencia sea considerada como constitutiva de todo ser humano. Asimismo, la historicidad implica una práctica de autoconciencia, una dialéctica que procede del en sí al para sí. Dicho aspecto, que se trató desde una lectura cuidadosa de la obra de Roig, también nos dejó ver que la filosofía requerida no tiene que ser original, sino autónoma, incluyente y útil para la sociedad, pues aquellos conocimientos y saberes que no contribuyen a un bienestar individual tanto como social son estériles y sin sentido.

FUENTES

- Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Barcelona: Gredos, 2007.
- Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofando y con el mazo dando*. México: Biblioteca Nueva-UACM, 2009.
- Descartes, René. *Discurso del método*. Buenos Aires: Losada, 1970.
- Hegel, W. *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 2015.
- Herrera, Alejandro. “Ética y ecología”. Luis Villoro. *Los linderos de la ética*. México: Siglo XXI/UNAM, 2000.
- Jaeger, Warner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: FCE, 1942.
- Jaspers, Karl. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. México: FCE, 2013.
- Kant, Immanuel. *Crítica a la razón pura*. Barcelona: Gredos, 2010.
- Magallón, Mario. *Filósofos y políticas de la filosofía desde nuestra América en el tiempo*. México: Torres Asociados, 2015.
- Magallón, Mario. *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*. México: CCyDEL-UNAM, 2006.

- Mirandola, Giovanni Pico della. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. México: UNAM, 2004.
- Popkin, Richard H. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: FCE, 1983.
- Roig, Arturo Andrés. *Consideraciones sobre la metodología de la historia de las ideas*. Buenos Aires: Catálogos Editora, 1995.
- Roig, Arturo Andrés. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego, 1994.
- Roig, Arturo Andrés. *Filosofía universal y filósofos en América Latina*. México: UNAM, 1981.
- Roig, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE, 1981.
- Villoro, Luis. *El pensamiento moderno*. México: FCE/El Colegio Nacional, 1992.
- Vives, Luis. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1947.
- Zea, Leopoldo. *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*. México: UNAM, 1981.

EL SUJETO LATINOAMERICANO COMO SUJETO SOCIAL

Grisel Silva Razo

El presente trabajo tiene como objetivo analizar el proceso de conformación del sujeto latinoamericano para comentar algunas alternativas que ofrece la filosofía latinoamericana, con la intención de lograr una incidencia real dentro de la estructura social a la cual pertenece, y replantear nuevas maneras de asociación como sujeto social.

EL CONCEPTO DE SUJETO

Para introducirnos a la problemática es necesario rastrear el concepto de sujeto y sus referencias históricas. En el texto *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas* de Mario Magallón,¹ encontramos una reflexión para hacer un planteamiento alternativo de

¹ Mario Magallón Anaya, "Capítulo IV. ¿El hombre, sujeto histórico?", *Modernidad alternativa: viejos retos, nuevos problemas* (México: CCyDEL-UNAM, 2006).

la idea de sujeto importada de la filosofía occidental. Para ello el autor nos recuerda algunas de las acepciones más relevantes del concepto en la historia de la filosofía europea, con el fin de comprender cómo es que se introduce en la filosofía latinoamericana la reflexión con respecto al sujeto.

Comienza rastreando la idea de hombre en la filosofía griega (470-399 a. C.), la cual no muestra señal alguna de dicho concepto, ya que las reflexiones de la época tenían como finalidad establecer una ética que coincidiera con las ideas del:

equilibrio, la armonía, la verdad y la belleza; que coincidiera con el amor y el cuidado del cuerpo, representada por aquellas frases socráticas escritas en el pórtico del templo de Delos: “conócete a ti mismo” y “ocúpate de tu cuerpo” y de los otros, como bien lo hizo Sócrates. Es decir, que la ética fuera una estética de la existencia, sin desequilibrios que atentaran contra la libertad de la *polis* porque entre los griegos el caos, el desorden, la desarmonía, eran intolerables.²

Por ello no había una idea de sujeto constituida como tal, sólo se hacía referencia principalmente a la manera de actuar del sujeto en su persona, con los otros y para la polis.

Nuestro autor señala que en la filosofía romana el concepto de hombre se daba como algo exclusivo, como un atributo que sólo poseían “los hombres libres y responsables, respetuosos de las normas y del derecho, como los romanos”,³ no existía una reflexión que se centrara en delimitar o cuestionar a este tipo de hombres.

En la patrística, en Agustín de Hipona (354-430), se registra la búsqueda del “maestro interior” o “dios interior” ya que la preocupación principal era el hecho de que era imposible acceder a Dios a través de los sentidos y su búsqueda se tornaba hacia el interior y en rechazo a todo lo carnal, que se consideraba nos ale-

² Magallón, *Modernidad...*, 112.

³ *Loc. cit.*

jaba del ser, de dios o el uno. Por lo tanto, en esta época predominó el esfuerzo por conocer a Dios a través del olvido de sí mismo; no existió una reflexión que se centrara en el ser humano, sino que se dejó de lado por ser un impedimento para lograr otro cometido.

La patrística se centra en el problema de la existencia de Dios, se intenta construir un concepto de él y también se trata de comprobar su existencia, retomando la filosofía aristotélica como en el caso de Tomás de Aquino (1225-1274), que es emblemático de esta época.

El periodo renacentista en los siglos XV y XVI se caracteriza por volver la atención hacia el hombre, no se olvidan de Dios, pero se realiza una reflexión sobre la dignidad humana. El hombre es un ser dotado de un poder que en las épocas anteriores no poseía, se le concibe como un agente libre y responsable de sus actos. Se fomenta la creación, la imaginación y el estudio de la naturaleza, inspirados en el descubrimiento de la sabiduría griega clásica.

Y es aquí precisamente cuando aparece de manera más persistente la presencia del término hombre, desde el instante en que éste demanda su lugar en el mundo como ente humano concreto, histórico. Es ahí donde el término hombre empieza a aparecer de manera más consciente y comprometida, como sujeto humano inmerso en el mundo social.⁴

En el siglo XVII, René Descartes plantea la duda metódica para encontrar una verdad fundante y primera, de esta forma llega a la constitución de un sujeto que tiene la única certeza de su existencia a través del ejercicio de la razón. Se elimina el yo inserto en sociedad y en su propia circunstancia, para abstraerse en la única certeza que le propina la razón: *cogito ergo sum*. “En Descartes, el yo es la *Razón* convertida en instrumento y puesta al servicio de los principios menos terrenales del conocimiento teórico y de la

⁴ Magallón, *Modernidad...*, 114.

metafísica”.⁵ Consecuentemente se realiza la separación entre la filosofía y las ciencias exactas, las cuales tienen como fundamento el método científico; se establece la división de las disciplinas que no poseen el carácter de ciencia. Se instaura la razón instrumental que tiene como finalidad la explotación de la naturaleza. La razón es así un instrumento suficiente para enfrentar el mundo.

En esa misma época Giambattista Vico criticó a Descartes por su universalismo, consideraba que éste no se podía aplicar al estudio humano, ya que no es una ciencia exacta. Por ello apelaba al relativismo histórico dentro del cual se podían incluir las voliciones humanas, la religiosidad y las distintas expresiones que se crean en la comunidad donde existimos y que es a partir de esta comunidad que elaboramos el conocimiento, y no como pretendía Descartes, en abstracción total del mundo que nos rodea. Para Vico dicha abstracción es sólo un recurso que Descartes se inventa.

En el siglo XVIII dominó la idea cartesiana del sujeto individual, lo cual da pie a que las relaciones entre los sujetos sean establecidas como un contrato entre individuos; la defensa de la propiedad privada y el libre mercado dominan las relaciones políticas y sociales, se establece clara diferencia entre el ámbito privado y el público. Surge la sociedad liberal capitalista dentro del Estado moderno, el cual se encarga de defender primordialmente los intereses privados y en donde la única unión que existe es la de los propietarios y su alianza en defensa de sus bienes materiales.

De la misma forma, Emmanuel Kant, con su sujeto trascendental, sigue la idea de un sujeto abstraído de la realidad y de la historicidad equivocista, Max Weber, en su análisis de la sociedad capitalista, señalaba que para mantener el poder en los negocios era necesario formar parte de una secta, ya que dentro de ella se podía conservar un estatus y ciertas reglas que se debían seguir; para permanecer dentro convertían a los sujetos en personas

⁵ Magallón, *Modernidad...*, 116. Cursivas en el original.

de confianza para establecer alianzas. A pesar de ello realizó un intento por dar una guía de acción en determinados momentos históricos, finalmente se encontraba en el momento previo a la Primera Guerra Mundial y vaticinó el advenimiento del totalitarismo, el cual con sus lamentables consecuencias nos muestra la necesidad de un nuevo enfoque respecto del tema de la idea de sujeto.

Después de la guerra, del totalitarismo y el fascismo, en la Escuela de Frankfurt (1923), un grupo de filósofos buscaron dar razón de los sucesos recientes en donde fue impuesto un régimen autoritario al cual se adhirieron muchas personas; no se explicaban cómo fue que esto sucedió y que tanta gente haya apoyado este sistema atroz. La conclusión a la que llegaron es muy simple: que el capitalismo es la causa de tales hechos.

Posteriormente Foucault y Norbert Elias, con sus investigaciones sociológicas al respecto, encontraron que la causa primordial del totalitarismo es el nulo conocimiento que la sociedad tiene de sí misma. Ante tales conclusiones, Foucault se pone como meta impedir que se repita el fascismo, para ello propone estudiar la sociedad en la que nos encontramos inmersos, para desenraizar los hilos irracionales que mueven a la sociedad y que no han sido tema de análisis.

CRISIS DE LA MODERNIDAD EUROPEA Y EL SUJETO

El anterior análisis fue realizado por nuestro autor bajo la hipótesis de que toda filosofía se encuentra influenciada por las ideologías de su tiempo, por las ciencias naturales y sociales. Se encuentra situada en un tiempo y espacio que contiene distintas formas de filosofar y que éstas dependen de su contexto histórico, en el cual han existido formas dominantes y múltiples de validar el conocimiento.

Podemos decir que su análisis de las concepciones del sujeto en la historia europea, desde esta hipótesis, nos permite vislumbrar

cómo es que se va constituyendo la idea de sí del ser humano. Dicha forma se va modificando a través de distintas épocas, influenciada por las teorías del conocimiento en boga.

La concepción de sujeto que predominó en la modernidad propuesta por la filosofía cartesiana y posteriormente por la filosofía kantiana tenían como objetivo la depuración de todo elemento circunstancial, ya que la ideología que permeaba la teoría del conocimiento bajo la cual se buscaba conocer tenía la pretensión de obtener un conocimiento puro e inmutable, pues para los filósofos de aquel tiempo existía el imaginario de la verdad absoluta bajo la cual se guiaban y con la cual encontraban una certeza para sus investigaciones. Trasladaban así al ámbito de las ciencias humanas los instrumentos de conocimiento de las ciencias exactas.

Mario Magallón observa que la consecuencia de la concepción de sujeto abstraído de su contexto y su circunstancia y separado de su comunidad es la crisis de la modernidad llamada posmodernidad. Las características de esta crisis se centran en la oposición a las antiguas ideas de totalidad, lo que tiene como consecuencia el derrumbe de la ilusión de encontrar una verdad absoluta e inamovible a partir de la cual articular el significado de la existencia. Por ello se declara la muerte de la historia, del sujeto, de la ontología, la metafísica y de Dios, porque todas estas ideas pierden sustento. Se asiste al drama de la pérdida de los ideales europeos, y nadie sabe dar una respuesta para superar dicha situación. Con la incertidumbre surge el nihilismo y la irracionalidad ante la sensación de pérdida del horizonte prometido, ya todo es relativo, ya nada vale y no hay nada más en qué poner el esfuerzo y la fe.

La posmodernidad colocó a la razón y a las racionalidades regionales que la constituyen en una “lógica ineluctable”, donde la razón aparece, pero sin sujeto. Cuando se habla de sujeto se hace alusión a un sujeto situado y su influencia política y social en el contexto en el que se encuentra inserto. De este modo la lógica de la fragmentación es la forma opuesta a la lógica sistémica y coherente. Una razón sin suje-

to es una racionalidad que no implica responsabilidad, compromiso, es una idea que se diluye en un individualismo extremo, sin ética ni compromiso social, sin política; y en la medida en que no existe responsable, “pierde su razón de ser”.⁶

El drama de la posmodernidad nos da la razón ante su crisis, sólo de esta manera es como Occidente pudo darse cuenta de que su forma de hacer filosofía lleva a una crisis existencial total y que para hacer filosofía es necesario situarla en la historia; que para lograr un conocimiento integral del ser humano es necesario plantear un conocimiento del sujeto con todos sus accidentes, en su espacio y tiempo, en su cultura y su circunstancia, con sus sentimientos y pasiones. Estas formas de incorporar elementos fuera de la razón a los estudios filosóficos ya se practicaban en la filosofía de la Nueva España y en muchas culturas originarias alrededor del mundo.

La historia de las ideas latinoamericanas es una propuesta para ampliar el estudio de la filosofía y desligarla de ideologías absolutistas que conducen a la anulación de un sujeto social capaz de encarar los nuevos retos que nos plantea la crisis posmoderna. En esta investigación nos centraremos en la propuesta que surge de las necesidades del contexto latinoamericano y cómo es que la filosofía desde estas tierras propone fundamentar al sujeto latinoamericano dentro de su naturaleza, esto es, de su esencia cambiante, contrario a lo que se pretendía en las filosofías europeas, como algo inamovible y estático.

LA PROPUESTA DEL SUJETO LATINOAMERICANO

Nuestro autor propone historizar al sujeto, pero para ello es necesario eliminar de nuestra concepción de historia la idea de un pro-

⁶ Magallón, *Modernidad...*, 139.

greso lineal en ella. Así, retoma a Theodor Adorno, quien enfatiza que la historia es dialéctica y que no siempre en ella hay síntesis, superación y progreso constante, sino que hay avances, pero también retrocesos, y que no necesariamente se dan sus tres elementos constitutivos, ni siquiera aparecen en el mismo orden. Por lo tanto, nuestro autor deja ver entre líneas que la posmodernidad, en este sentido, es un retroceso, porque las herramientas que nos otorgó la concepción filosófica de la búsqueda de la verdad a través de la razón pura e instrumental encumbraron la razón absolutista por encima de la circunstancialidad cambiante.

Si consideramos el estudio del sujeto como un ser histórico y a la historia en la que se encuentra inmerso como una historia no lineal y susceptible de retrocesos y de ausencias en los elementos constitutivos de la dialéctica (ya sea la síntesis, la superación o el progreso), entonces será posible salir de la ideología absolutista que ha permeado durante un largo tiempo a la filosofía. De esta forma podremos acceder al conocimiento (situado) de sus objetos de análisis, particularmente al conocimiento del sujeto.

A partir de las consideraciones anteriores podemos lograr el rescate del sujeto latinoamericano como ser histórico, y que a partir de sus circunstancias concretas se logre asumir como un ser que forma parte de una comunidad, de una historia, un ser que se transforma constantemente y que tiene la responsabilidad con su momento histórico, con su comunidad y su entorno. El sujeto no es ya una mera abstracción solipsista porque adquiere el conocimiento y la certeza de forma situada y es a partir de ella que se constituye.

Es necesario también aceptar que a lo largo de la historia varían las formas de conocimiento, no siempre han sido las mismas, así que la forma en que consideramos en un momento y espacio determinado es una entre otras, obedece a necesidades específicas, como es el caso de la recuperación del sujeto para hacerlo partícipe de la transformación histórica, para dotar de sentido su existencia, para integrarlo a la comunidad y todo ello en conjunto pueda

dotarlo de una conciencia ética que sirva como reguladora de su actuar, pero también que le enseñe a utilizar las herramientas adecuadas a su objeto de estudio. En este sentido, podemos afirmar que no se desecha la razón instrumental, pero sí se relega a las ciencias experimentales y exactas, mientras que la racionalidad histórica es la herramienta para explicarnos el mundo y darle sentido, para realizar consideraciones éticas que tienen que ver con el conocimiento de lo propiamente humano y con todo lo que en él influye de manera directa o indirecta.

De esta manera, nuestro autor pone en el centro de la solución la pieza clave para salir de la crisis de la posmodernidad y a continuación se pregunta: ¿qué tipo de sujeto es el que logrará dotar de sentido todo lo que ahora se encuentra en el caos?

El sujeto que propone tiene dos características básicas, el primer referente al sujeto como parte de una comunidad no es un sujeto aislado, su constitución como tal se encuentra determinada también por la comunidad de la cual forma parte. Por lo tanto, no caemos en el individualismo capitalista que separa el ámbito privado del público, en el cual sólo se prescriben leyes para resguardar la propiedad privada de quienes la poseen y relegar a lo privado las carencias y los problemas sociales que se dejan de lado. La consecuencia de asumir la constitución del sujeto como parte de una comunidad es que dicho sujeto posee una relevancia ética dentro de ésta, ya que sus actos contribuyen y forman parte de dicha comunidad. Es así como se da la transformación radical de un sujeto abstraído del devenir a un sujeto que forma parte de un tiempo, un espacio y una comunidad determinadas.

Con el cese de la búsqueda de las verdades absolutas y los sujetos trascendentales, como imperativos categóricos poseemos las herramientas necesarias para analizar y enfrentar los irracionalismos políticos que ocasionan formas de gobierno que coartan nuestra libertad y nuestros derechos, que bajo argumentos irracionales rayan en la imposición, y ante la inexistencia de una conciencia colectiva y conocedora de sí y de sus procesos se impone ciegamente

por falta de reflexión. Con el sujeto abstraído de la realidad las relaciones interpersonales se basaban exclusivamente en un contrato social del respeto a la propiedad privada, pero que carecía de una visión más amplia del horizonte político y de un autoconocimiento que pudiera guiar la búsqueda de un sentido en conjunto para las acciones humanas, ya que se creía ciegamente en que la guía de la razón era suficiente para enfrentar todos los problemas humanos. Por ello todo culminó en la pérdida de sentido, al darnos cuenta de que las verdades absolutas son contadas y que no hay certezas de nada, ya que el mundo nunca se encuentra estático, como tampoco lo hace el ser humano.

Por ello es necesario entender al sujeto en todos sus componentes y no tratar de extirparle la humanidad y el devenir que son inherentes a él, ya que es a través del cambio y la transformación permanente como ejerce su humanidad, su libertad, y como se logra constituir a sí mismo.

En la siguiente cita Mario Magallón expone las razones por las cuales es importante rescatarnos como sujetos históricos, ya que considera que:

La reflexión sobre la cuestión del sujeto humano es un proyecto de vida, y a la vez un proyecto intelectual, social y político como su razón de ser. Por esto mismo estamos obligados a reflexionar sobre las formas de la doble imposición del liberalismo político, que consiste en el individualismo egoísta del capitalismo y en las estructuras excluyentes del poder moderno. El problema es, pues, a la vez ético, político, social y filosófico. Se deben promover nuevas formas de subjetividad que se opongan y enfrenten contra el individualismo capitalista que se nos ha impuesto por muchos siglos.⁷

⁷ Magallón, *Modernidad...*, 135.

LA SITUACIÓN LATINOAMERICANA

En los países latinoamericanos, la asunción de un sujeto situado fue primordial para entendernos como una sociedad que necesitaba defender su derecho a expresarse, pero también a construirse como sujetos de sus propias creaciones, pensamientos y cultura, y poder crear sus propios ideales y sueños. La filosofía latinoamericana obedece así a necesidades ajenas a una verdad absoluta que le brinde certeza, nuestra filosofía surge por la búsqueda de nuestro derecho a pensar. Se realiza una síntesis de las filosofías exportadas y mediante ellas se busca explicar las circunstancias. Posteriormente se deja esa búsqueda del lado, al darnos cuenta de que la capacidad de razón nos fue negada a causa de intereses económicos y de explotación, y que nada tenía que ver con nuestras capacidades reales, sino que dichos argumentos fueron utilizados para justificar la guerra y explotación de nuestros pueblos originarios.

EL RESCATE DEL SUJETO LATINOAMERICANO

Las circunstancias de los países latinoamericanos son complicadas, ya que su situación de desventaja y subordinación con respecto a los países más poderosos obliga a los sujetos a organizarse conforme a sus necesidades específicas y a sus demandas, para lograr vivir con la dignidad que merecen. “Esta es la recuperación del sujeto social, el que debe asumir sus propias responsabilidades y sus propios riesgos. Se deberá buscar en todos los lugares de nuestra América que los individuos se unifiquen, organicen y constituyan movimientos sociales como sujetos colectivos y racionales”.⁸

Magallón establece una diferencia entre sociedad civil, la cual obedece a los principios del proyecto neoliberal (y su objetivo es defender primordialmente la propiedad privada y sus intereses)

⁸ Magallón, *Modernidad...*, 151, véase nota 124.

y los grupos sociales o colectivos que se organizan con base en necesidades comunes y participan activamente como organizaciones sociales que logran incidir en las decisiones políticas y buscan también defender sus intereses económicos, lo que los caracteriza es que son un conjunto de personas con demandas en común. De esta manera el sujeto colectivo toma una nueva forma, la de un colectivo entre otros que lucha por sus derechos como un bloque que forma parte activa de una sociedad, con el cual se establecen negociaciones para la conquista de sus demandas o la visibilización de sus derechos o sus problemas pendientes.

La intención de estas agrupaciones debe ser constituirse como sujetos sociales, para ello deben presentarse como sujetos agrupados que defienden sus derechos, no como corporativos que sólo defienden sus intereses pasando por encima de los derechos y las leyes. Si logran agruparse y organizarse, se conformarán en lo que Adolfo Sánchez Vázquez denomina en su *Filosofía de la praxis*⁹ como sujeto social, el cual tiene como objetivo la praxis social, esto es, lograr la transformación real dentro de una sociedad desde su estructura.

Hemos visto que para conformarse como sujeto social colectivo se necesita organización en bloque, tener una conciencia social en conjunto que permita exigir derechos sociales que lograrán una mejoría dentro de la sociedad de la que forman parte y finalmente lograr incidencia real en la sociedad, pero ¿cómo es que se puede llevar a cabo este proceso?

INCIDENCIA DEL SUJETO SOCIAL

Para finalizar esbozaré las respuestas que dan a esta pregunta Adolfo Sánchez Vázquez y Mario Magallón Anaya. El primero señala que como sujeto social colectivo se puede incidir en una estructura social con violencia, en donde violentar la estructura significa aplicar una fuerza para cambiar toda la estructura y no

⁹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis* (México: Siglo XXI, 2003), 451.

sólo una parte. La violencia que se ejerce es a partir del poder social que se conforma colectivamente entre la agrupación de sujetos que han realizado una reflexión con respecto a los cambios sociales necesarios para exigir sus demandas, y por lo tanto realizan una praxis social, esto es, una acción con un objetivo y una finalidad clara y determinada. Cabe mencionar que la violencia de este tipo es una violencia ejercida sobre una estructura u orden social, por un sujeto social conformado como una fuerza de contrapoder, que pretende incidir en una estructura social determinada. Ésta, regularmente, ejerce un poder injusto y es necesario modificarla en beneficio del bien colectivo. La violencia entonces no se ejerce en contra de la humanidad de alguna persona particular, sino sobre una estructura.

La propuesta de Mario Magallón señala que se deben tomar riesgos en las organizaciones para lograr los objetivos deseados, se deben presentar como un bloque y llegar a una negociación, para así lograr modificar los acuerdos sociales e incidir en la vida política como un sujeto social conformado. Esto implica formar una fuerza revolucionaria y de resistencia basada en principios éticos y sociales que surgen de la reflexión filosófica del sujeto situado. Lo ideal sería lograr la institucionalización de la representación social y de la participación política de los colectivos, vistos no como algo dicotómico en donde de un lado están los obreros y del otro los empresarios, sino como un aglutinamiento complejo de colectivos con necesidades y demandas distintas. Señala que el EZLN en México es un movimiento étnico cultural que no exige solamente la modificación de los mecanismos de discriminación racial, sino que también exige su autonomía constitucional, lo cual es claramente una incidencia de carácter estructural.

En su texto *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*,¹⁰ Magallón realiza un análisis de las revoluciones y señala que éstas

¹⁰ Mario Magallón Anaya, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana* (México: CCyDEL-UNAM, 2007), 93-98.

no necesariamente conllevan progreso. Para nuestro autor lo que realmente importa de una revolución es que termine, debido a las atrocidades que suceden durante su desarrollo, y no es tan relevante al final si triunfa o fracasa. Lo segundo que importa en una revolución es lo que acontece en la cabeza de quienes no fueron agentes dentro de ella, esto es, la idea que los espectadores tienen sobre la revolución, y lo tercero y más importante es que el entusiasmo posrevolucionario conlleva una disposición moral que se ve reflejada en el derecho de las naciones a establecer una constitución política conforme a sus demandas y necesidades, también conforme al derecho y la moral que refleje los principios por los que se luchó y los cuales quedan establecidos, con el fin de evitar cualquier ofensa o enfrentamiento conforme a sus nuevos principios. Finalmente, los individuos son portadores de dicha moral y de tales derechos que se manifiestan, según nuestro autor, en un breve entusiasmo revolucionario que posteriormente se convierte en rutina.

En el sentido que nuestro autor habla de las revoluciones podemos preguntarnos si es necesaria entonces una revolución armada para lograr invertir las cosas, ya que una revolución realmente no acomoda las cosas para dejarlas de una forma específica deseada, sino que simplemente las invierte.

Si lo que importa al final de dichas revoluciones es que terminen, sin importar el resultado, importa lo que las personas piensan acerca de ésta y finalmente importa la disposición moral que se refleja en los individuos después de la revolución y que es asentada en un acta constitutiva, una guerra armada en sí no sería necesaria, ya que lo que las revoluciones nos dejan es un cambio moral, de mentalidad y de las formas de relacionarse de una sociedad. Por ello la pregunta pertinente es: ¿es posible organizar una revolución que modifique la estructura social, organizada por un colectivo que esté conformado como ser social y que logre incidir de manera directa para alcanzar dicho cambio?

A propósito de las recientes exigencias de un colectivo que ha estado presente en el último año en la sociedad mexicana, con-

formado por distintas agrupaciones feministas, existe dentro de esta agrupación una organización de maternidad feminista, la cual propone hacer un cambio en la sociedad desde la crianza con valores feministas. Conforme a lo que los autores analizados nos plantean, para la conformación de un sujeto social que logre una incidencia directa en la estructura social, considero que lo que ellas hacen es un claro ejemplo de cómo se puede llevar a cabo una revolución modificando desde la raíz las estructuras patriarcales que tanto afectan a nuestra sociedad y a los derechos de las mujeres. Las madres y padres son un sector de la población con un gran poder de incidencia social, ya que son los encargados de resguardar a las infancias y de inculcarles los valores con los cuales se van a guiar hasta después de su vida adulta. Por ello conformar un bloque social que se dedique a una crianza que promueva el respeto al ser humano, al entorno, y que establezca formas de relacionarnos entre hombres y mujeres más equitativas desde los principios feministas, es un poder que no se ha tomado mucho en cuenta, y el cual estas mujeres comienzan a explotar. Organizan eventos para siempre estar informadas sobre los temas más controvertidos y relevantes con respecto a la crianza de sus hijos, se ponen de acuerdo para ayudarse entre ellas cuando están en problemas, se mantienen en comunicación para organizarse cuando es necesario salir a manifestarse, se encuentran en constante diálogo y reflexión para seguir dándole vida a las teorías feministas desde sus sentires y pensares.

Esta forma de darle sentido y de conocer nuestra historia y nuestro lugar en el mundo nos permite ser sujetos sociales capaces de modificar las estructuras sociales desde su raíz. Así como estas feministas conocen su poder y comienzan a organizarse y aplicarlo, de igual manera lo pueden hacer las comunidades étnicas, los obreros, los maestros o alumnos y cada grupo puede ser parte de dichos cambios. No es una tarea fácil, ya que no toda la sociedad está dispuesta a modificar sus formas de pensar o actuar, y mucho menos a modificar las maneras en que se relacionan con los demás. Muchos sienten un desprecio por estas formas de ser sujeto en el

mundo y prefieren prolongar el sistema actual. Pero no debemos subestimar nuestro poder, es nuestro deber cuestionarnos todo y utilizar las herramientas que poseemos desde nuestro lugar en el mundo para lograr una sociedad justa en donde todos gocemos de nuestros derechos y libertades.

Modificar las formas de relacionarnos en sociedad es una tarea que lleva tiempo, por lo mismo debemos comenzar desde nuestro entorno e ir replicando las ideas, las alianzas y la conciencia de la importancia de modificar dichas estructuras, porque una sociedad y sus sujetos se encuentran siempre en constante transformación y qué mejor que dicha transformación sea organizada, dirigida hacia un objetivo en común y de forma consciente.

FUENTES

Magallón Anaya, Mario. *Modernidad alternativa: viejos retos, nuevos problemas*. México: CCyDEL-UNAM, 2006.

Magallón Anaya, Mario. *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*. México: CCyDEL-UNAM, 2007.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la praxis*. México: Siglo XXI Editores, 2003.

REFLEXIONES SOBRE LA RECUPERACIÓN
ONTO-TEMPORO-ESPACIAL DEL INDIVIDUO
DESDE AMÉRICA LATINA

Beatriz Jacqueline Vega Salinas

Este ensayo habla sobre reflexiones y alternativas de recuperación del individuo a través de la arquitectura sustentable en América Latina, principalmente se enfoca en plantear una problemática espacial ontológico-ambientalista a escala global y sobre todo en el ámbito local, por tal motivo, se busca concientizar al individuo, a través de las posibilidades cosmovisivas, alternativas y parasistémicas del cuidado de sí mismo y de su entorno.

En México y en América Latina existe una gran desinformación, en general, sobre la interacción entre el ser humano (unidad biopsicosocial como entidad interdisciplinaria), el espacio y su medio ambiente. De hecho, el antropocentrismo egoísta y excluyente en el ser latinoamericano lo ha llevado a una gran inconsciencia en su relación con la propia naturaleza y con el individuo como ser espacial y temporal en continua interacción con su medio ambiente.

Ante esto podemos señalar que: “La crisis ambiental no sólo se manifiesta en los vientos huracanados que genera el calentamiento global, sino en el desconocimiento de sus causas, en la falta de un saber sobre la complejidad de lo real, en la pérdida del sentido de la existencia humana.”¹

La colonización, el mestizaje, la subalteridad y los procesos históricos del latinoamericano lo han conducido por el camino de la enajenación y la exclusión. La necesidad histórica del latinoamericano inmerso en las estructuras políticas, económicas y sociales locales ha hecho que el ser humano se olvide de sí mismo y, por ende, del mundo de la vida.

Los procesos políticos, sociales, económicos, psicológicos, ideológicos de enajenación y el descuido del ser del latinoamericano se ven reflejados históricamente en su circunstancialidad más inmediata, por supuesto en su interacción con su espacio, en la falta de visión y planeación con su medio ambiente.

El repensarse a sí mismo es una parte fundamental para deconstruir, planificar y construir un aquí y un ahora sustentables, para hacer del mundo un espacio habitable. Hay que advertir que la posibilidad de apertura al cambio para lograr la transformación en el individuo trae consigo un cierto caos al que debe enfrentarse el ser, y un trabajo de voluntad y de supervivencia, para poder hacerlo realidad.

En años recientes, América Latina pasó por una pandemia global que dejó muchas enseñanzas acerca del ser humano y su interacción con el medio ambiente. Desde develar la fragilidad de la existencia del individuo hasta el poder de las acciones que han repercutido históricamente en el entorno de distintas maneras. Por ejemplo, con el aislamiento social que trajo esta pandemia de covid 19, se pudieron apreciar repercusiones en el individuo en ámbitos diversos: psicológico, fisiológico, económico, social, ade-

¹ Alejandro Labrador Sánchez, *Gobernabilidad y desarrollo sustentable: miradas múltiples* (México: UNAM, 2012), 35.

más del impacto en el medio ambiente. El individuo se enfrentó a un cambio brusco y repentino de sus circunstancias, lo que lo afectó en varias áreas intrínsecas, y le provocó una cierta incertidumbre, desafiándole a un proceso de adaptación en cada área de su realidad; pero también se apreció una limpieza del medio ambiente, un descanso para la naturaleza y para todos los seres que la conforman (incluyendo el propio ser humano). Lugares en donde antes no se veía tránsito de vida animal empezaron a tener presencia de cierta fauna que iba apropiándose de nuevo del espacio; los mares y ríos se limpiaron de la basura que casi siempre deja el turismo en las playas; la contaminación bajó por la reducción del uso del automóvil y por la menor actividad de las fábricas, etcétera.

En fin, el cambio es parte de la vida y está implícito en la naturaleza, ya que es fundamental para cualquier transformación física o metafísica que se quiera generar. Las reformas que proponen la sustentabilidad vienen acompañadas de un cambio “gentil”, reflexivo y activo, necesario para la concientización y supervivencia del ser humano en su medio ambiente, en un espacio-tiempo contemporáneo.

La sustentabilidad como cambio paradigmático nos refiere a un antecedente histórico desde el siglo XIX. Resurge a partir del siglo XX, con la aparición de los primeros movimientos ecologistas, en los que había una preocupación por el medio ambiente y los recursos naturales.

En la década de los ochenta, la Comisión Brundtland y el informe de Brundtland hicieron hincapié en el concepto de desarrollo sustentable; dicho concepto busca un bienestar en el presente para el individuo y su medio ambiente, tratando de no dañar o comprometer el bienestar de las futuras generaciones. El desarrollo sostenible fue adoptado por la Conferencia de Río en 1992, como un proceso de cambio que armoniza la explotación de los recursos, la dirección de las inversiones, la orientación del desarrollo tecnológico y el cambio institucional que acrecienta las posibilidades actuales y futuras de satisfacer las necesidades y aspiraciones de los

seres humanos. El desarrollo sostenible integra dimensiones políticas, sociales, económicas y medioambientales.²

La sustentabilidad como paradigma busca “mejorar” la condición humana para sí misma, y la relación con su entorno o medio ambiente. Lo sustentable se refiere a asuntos de alimentación y manutención de la vida, para el mejor aprovechamiento y disponibilidad de forma integral de los recursos naturales. Es un concepto muy complejo y completo al que ha llegado el género humano, ya que integra conocimientos, saberes y percepciones que provienen de muchas ciencias, culturas, religiones y teorías. Es importante visualizar este concepto como un mecanismo sistémico, estructural global, hegemónico, una potencialidad que, si se sabe aprovechar en este espacio-tiempo las nuevas opciones que la realidad y la naturaleza nos plantean dentro de la misma estructura sistémica, los resultados serán positivos. La sustentabilidad abre una mirada hacia el futuro.³

Los hay que afirman que el cambio de rumbo es mejor para nosotros, para el ambiente, para el conjunto de las relaciones del medio ambiente y del ser humano, para el destino común de todos y para la garantía de vida de las generaciones futuras. Sólo que para eso se deben hacer profundas correcciones y también transformaciones culturales, sociales, espirituales y religiosas. Nosotros apostamos por esta respuesta/propuesta. Y nuestras reflexiones pretender afianzar ese camino.⁴

Por tal manera, es importante tratar de enfocar este intersticio epistemológico de la sustentabilidad, y sacar la mejor ventaja de este momento histórico, cuando dichas estructuras sostenibles (tanto políticas, sociales, ideológicas, económicas, etc.) se encuentran en

² Labrador, *Gobernabilidad y...*, 253.

³ *Ibid.*, 35.

⁴ Leonardo Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres* (Madrid: Trotta, 2006), 22.

periodo de implementación o gestión en las geo-políticas globales, partiendo de la noción de que estas mismas políticas sistémicas hegemónicas se han implementado, de una u otra forma “en cada espacio-tiempo” donde el ser humano habita de generación en generación, desde hace más de un siglo en todo el mundo y, por supuesto, en América Latina.

Esta deconstrucción epistemológica es un reto para generar nuevos sujetos, capaces de explicar el fenómeno de la sustentabilidad, y para reconstruir espacios habitables en el mundo de hoy. La intención es el mejoramiento de la relación del individuo con su medio ambiente de bienestar en un espacio habitable.

Pues el problema del conocimiento ante la sustentabilidad no solamente tiene que ver con la dificultad de articulación de las ciencias; de saber que la construcción de la sustentabilidad no depende exclusivamente de las ciencias, sino de otras formas de simbolización y valorización de la naturaleza. Ante la dificultad de abrirse a ese cambio de mirada, la epistemología moderna ha extremado sus recursos para adaptarse a los procesos de racionalización que ha inducido, y responder a las fracturas del entendimiento del mundo.⁵

Un ejemplo de esta búsqueda sostenible en Latinoamérica lo encontramos con Miguel Ángel de Quevedo en México, ya que a inicios del siglo XX fue un hombre preocupado por la construcción de su entorno de manera sostenible, para responder a los grandes problemas ambientales locales como la deforestación, la inadecuada planeación urbanista y la pésima movilidad de recursos. Preocupado por la necesidad de espacios libres para el mejoramiento del bienestar del mexicano y en busca de un adecuado desalojo de las aguas del Valle de México, los mismos problemas que en la actualidad siguen multiplicados en la realidad del mexicano.

⁵ Labrador, *Gobernabilidad y...*

Al principio del siglo XX Miguel Ángel de Quevedo hablaba sobre gestionar una planeación urbanística sustentable en la Ciudad de México, mucho antes de que esta palabra adquiriera un valor significativo a escala global, “exceptuando algunos países como Inglaterra y Francia, que trataban a principio de siglo XX de tener una visión sustentable de/del (su) espacio”.⁶

En este espacio contextual histórico temporal, otro ejemplo de una búsqueda sostenible es la arquitectura sustentable como un medio para lograr el mecanismo de bienestar del ser humano, para consigo mismo y con su entorno, ya que es una forma armónica que busca mantener el equilibrio entre el sujeto y el medio ambiente, enfoque que busca en el latinoamericano y que el ser humano en general tenga una relación estética y ética con el espacio.

El sociólogo Carlos Lozares (2007) indica esta “retroactividad” de una forma excelente, cuando indica con respecto a las relaciones entre conocimiento, comportamiento y espacio envolvente, que: el objetivo de esta actividad de ordenación (del espacio) consiste en reducir la complejidad de la realidad. Inversamente, muchas de las competencias cognitivas que poseemos provienen precisamente de cómo se estructuran o estructuramos informacionalmente el espacio.⁷

Para lograr este punto de vista integral desde la arquitectura sustentable es importante tomar en cuenta todos los factores que intervienen en este proceso interdisciplinario y transdisciplinario de planeación, creación e ingenio, es decir, una poética del espacio, a través de un ejercicio de imaginación y creatividad, como lo es la espacialidad en la arquitectura.

⁶ Labrador, *Gobernabilidad y...*

⁷ Josep Muntañola, *Hacia un urbanismo alternativo* (Barcelona: Arquitectonics, 2010), 15.

Es muy significativo cómo el arquitecto debe tener presente, a la vez, el escenario para la educación del individuo y el escenario para la coexistencia social de una planificación colectiva, ya que su objeto, edificio o ciudad, es, como también sugiere Ricoeur, una historia dentro de otra historia, una geografía dentro de una geografía y, por tanto, ha de atender al individuo “dentro” de otros individuos, tal como Platón lo planteó en su *Timoteo* (al definir el lugar). Es así como el concepto de cronotopo toma toda su fuerza, porque es la capacidad de sincronizar la correcta red de función con una red geométrica, lo que dará nacimiento a la forma arquitectónica óptima, o al correcto escenario para la vida.⁸

Una de las cuestiones a tomar en cuenta en esta factorización complementaria sobre lo que involucra la arquitectura es un ir más allá de lo unidisciplinario, resultado del reduccionismo y sus inercias.

Y segundo, la interdisciplinariedad es un factor indispensable en esta búsqueda por lograr la sustentabilidad en la arquitectura, es portadora de sentido integral hacia un mejoramiento del individuo con su medio ambiente en un espacio-tiempo determinado. Porque:

La interdisciplinariedad se abre hacia un diálogo de saberes. Más que pluralidad epistemológica, el diálogo de saberes se da en la coexistencia y encuentro de diferentes racionalidades. El diálogo de saberes no es el diálogo intersubjetivo (entre saberes individuales), sino entre otredades colectivas; es plural y asimétrico, porque no hay medida de su diferencia, porque los diferentes saberes no se subsumen ni reducen a un saber de fondo. El diálogo de saberes no se da desde la subjetividad individual, sino desde la identidad colectiva y la personalidad particular. Tampoco es el de las identidades genéricas, sometidas a

⁸ Muntañola, *Hacia un urbanismo...*, 16.

una homogeneización del ser por ideologías de masas en las que se pierde la individualidad.⁹

En Latinoamérica actualmente empieza a haber una apertura hacia ciertas políticas ambientales, con el fin, supuestamente, de gestionar medidas sostenibles para alcanzar el propósito ambientalista, me refiero a esto como el tomar consciencia con sentido de la geofísica espacial, o sea, con una visión ecologista. Y tomar en cuenta todos los factores que involucra el hábitat del latinoamericano, pero todavía existen lagunas —una gran corrupción e ignorancia— y falta de visión con respecto al tema de sustentabilidad para poder proyectar, espacial y temporalmente, un bienestar social ambientalista.

Es importante señalar que América Latina pertenece a un espacio-tiempo histórico muy diferente al de Europa y América del Norte, por tal razón se requiere tomar todos los elementos y recursos epistemológicos que sean posibles, dejando a un lado prejuicios y estereotipos, para lograr asimilar, proyectar y accionar con visión y sentido, este espacio-tiempo latinoamericano. “En otros términos: tenemos que entrar en un proceso de mutación del paradigma. Esa mutación ha de ser dialéctica, o lo que es lo mismo, ha de asumir todo cuanto hay de asimilable y benéfico en el paradigma de la modernidad e insertarlo dentro de otro diferente más globalizante y benefactor”.¹⁰

Hablando desde una percepción más general e incluyente, desde el género humano, la proyección de lo que el ser y el ser humano es o puede ser es objetivo del discurso paradigmático sustentable, ahí donde la finalidad hipotéticamente sea un cambio ontológico en su fenomenología en perspectiva o relación con el todo, esto puede lograrse a través de la arquitectura armónica y equilibrada entre el ser humano y el medio ambiente, ya que ésta

⁹ Labrador, *Gobernabilidad y...*

¹⁰ Boff, *Ecología*.

puede proyectar y transformar patrones estructurales tipológicos, estéticos, económicos, sociales, políticos, ideológicos y metafísicos de un espacio-tiempo determinados.

De ahí la importancia de algunos de los diseños sostenibles (ecodiseño), que van desde el conocimiento de biomateriales de construcción y ecotecnias para un mejor aprovechamiento de los recursos disponibles, hasta reciclamiento de materiales, eficiencia energética, aprovechamiento de los conocimientos de fisiología en el diseño y la decoración, etc. Todo esto proyectado para una mejor distribución, concientización, uso y perspectiva del espacio habitado (ecosistema) en relación con el ser y, por supuesto, para un mejor manejo del consumo y disposición de los recursos de los diversos ecosistemas.

La bioarquitectura o arquitectura orgánica se puede considerar y definir como una arquitectura sustentable, ya que su objetivo principal es la generación de bienestar para el ser humano en relación con su medio ambiente. El hombre ha transformado continuamente el medio ambiente a su conveniencia, en una ilimitada carrera que se agudiza en los últimos cincuenta años en aras de la civilización y el urbanismo, recreando modelos caducos e insuficientes. Crea, destruyendo el mundo natural, olvidando que el hombre y la naturaleza se rigen por el mismo principio motor ontológico y fenoménico. Ante ello, la bioarquitectura se presenta como el mundo de lo orgánico con el fin de vivir apasionadamente una vuelta armónica hacia la naturaleza, para el encuentro de espacios adaptables al hombre y nuevas formas de socialización.

Trata de reconciliar psicológica, simbólica y espiritualmente al individuo con su hábitat, retomando ciertas estructuras que lo integran a la naturaleza y que están en la misma naturaleza integradora del hombre. Ésta fomenta una visión sustentable, ya que integra holísticamente factores de diseño que contribuyen a la generación de un paradigma ontológico, ya que es portadora conceptual de un cambio cosmovisivo de estructuras integrales, que condicionan al ser en relación con la naturaleza.

Este aserto presupone que el ser humano no está únicamente sobre la tierra. No es un peregrino errante, un pasajero proveniente de otras partes y perteneciente a otros mundos. No. Él es hijo/hija de la Tierra. Él es la misma Tierra en su expresión de conciencia humana la convicción de que somos tierra (*adam-adamá* del relato bíblico de la creación) y de que nuestro destino está indisociablemente ligado al destino de la Tierra y del cosmos en el que se inserta la Tierra.¹¹

Lo relevante de la bioarquitectura es que logra, metafísicamente, una transformación hacia una visión estética biocentrista, involucrando activa, orgánica y simbióticamente al hombre como elemento ontológico constitutivo fundamental, radical activo, ante dicha transmutación. “Esa visión mantiene que el universo está constituido por una inmensa trama de relaciones de tal forma que cada uno vive por el otro, para el otro y con el otro; que el ser humano es un nudo de relaciones orientadas hacia todas las direcciones; y que la misma divinidad se revela como una realidad panrelacional”.¹²

Es por eso que a través de este ensayo se busca generar retos, alternativas y apertura para repensar reflexivamente al ser humano hacia la construcción de una modernidad radical alternativa donde la biopolítica y la vida sean el horizonte de conocimiento.

Es importante puntualizar la necesidad metodológica de la interdisciplina, para lograr y aportar una perspectiva reflexiva, integral y ontológica a la estructura de la arquitectura sustentable como alternativa de transformación, ya que ésta involucra diversos aspectos y factores políticos, sociales, filosóficos, estéticos, metafísicos, económicos, psicológicos, ambientales y técnicos necesarios de ser tomados en cuenta.

La búsqueda reflexiva interdisciplinaria alternativa, la inclusión de la parte del diseño sostenible técnico ingenieril, como son

¹¹ Boff, *Ecología*, 28.

¹² *Ibid.*, 35.

las ecotecnias, los materiales de construcción amigables con el medio ambiente, a la estructura de la arquitectura orgánica o a la bioarquitectura, la promueven como candidata para lograr un proyecto integral digno de tomarse en cuenta en el desarrollo de la arquitectura sustentable.

La arquitectura sustentable o bioarquitectura es un medio útil y eficaz que el Estado, a través de su administración pública, puede gestionar y promover en la sociedad para implementar un enfoque no lineal, sino heterogéneo y múltiple, necesario para responder a las diversas características y demandas del modelo de desarrollo sustentable.

El individuo, a través de la arquitectura sustentable o bioarquitectura, tanto psicológica, económica como biopolítica, puede cambiar patrones o estructuras lineales, y tratar de reflexionar y abrirse gentilmente a una dinámica panrelacional de su realidad en armonía y bienestar con la naturaleza, logrando el objetivo primordial del modelo sustentable para así recuperar al ser latinoamericano.

Insistiría:

En otros términos, no puede haber sustentabilidad si no se articulan tres esferas en las políticas públicas: la economía, la sociedad y el medio ambiente, además deben procurar la búsqueda de la equidad intergeneracional. Dichas políticas requieren ser diseñadas con una visión interdisciplinaria y que no sesguen su enfoque a la protección solamente del medio ambiente.¹³

La transformación ideológica conceptual para la recuperación del ser latinoamericano requiere que el individuo involucre al imaginario ontológico, para así lograr un cambio proyectivo hacia las políticas estructurales económicas y sociales con perspectiva ecológica. Es por esto que la metafísica de la bioarquitectura revela el

¹³ Labrador, *Gobernabilidad y...*

lado orgánico y creativo del ser, plasmando gentilmente en el espacio una manera de comunicación y comunión con la naturaleza, ya que esta forma de arquitectura sirve para lograr concientizar y sensibilizar al individuo hacia sí mismo y su medio ambiente.

FUENTES

- Bachelard, Gastón. *La poética del espacio*. México: FCE, 2000.
- Boff, Leonardo. *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 2006.
- Brooks, Bruce. *Nature by Design*. Nueva York: Farrar, Straus y Giroux, 1991.
- Candela, Félix. *En defensa del formalismo y otros escritos*. Madrid: Xarait, 1985.
- “Ciudades sustentables”, *Ciencia. Revista de la Academia Mexicana de Ciencias* 65, núm. 4 (2014).
- Costa Duran, Sergi. *La casa ecológica: ideas prácticas para un hogar ecológico y saludable*. Barcelona: Loft Publications, 2010.
- Costa Duran, Sergi. *Casas ecológicas*. Barcelona: Loft Publications, 2007.
- Eckardt, Wolf von. *La crisis de las ciudades*. Buenos Aires: Marimar, 1972.
- Feiningir Andreas. *The Anatomy of Nature*. Nueva York. Dover Publications, 1956.
- Gaja Díaz, Fernando. *Revolución informacional, crisis ecológica y urbanismo*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2005.
- Grillo, Paul Jacques. *Form. Function Design*. Nueva York: Dover Publications Inc., 1975.
- “Hacia una agenda para el desarrollo sustentable y sostenible”. *El Punto Sobre la I 4*, núm. 20 (2015).
- Labrador Sánchez, Alejandro. *Gobernabilidad y desarrollo sustentable: miradas múltiples*. México: UNAM, 2012.
- Lacomba, Ruth. *Las casas vivas: proyectos de arquitectura sustentable*. México: Trillas, 2004.

- Martin, Vance. *Fort the Conservation of Earth*. Colorado: Fulcrum, 1998.
- Meadows Dennis. *Más allá de los límites del crecimiento*. Madrid: Aguilar, 1993.
- Muntañola, Josep. *Hacia un urbanismo alternativo*. Barcelona: Arquitectonics, 2010.
- Salas Espíndola, Hermilo. *Una nueva visión, arquitectura y desarrollo sustentable*. México: Libros para Todos, 2008.
- Salas Espíndola, Hermilo. *El impacto del ser humano en el planeta*. México: EDAMEX, 1997.
- Salvadori, Mario y Robert Heller. *Estructuras para arquitectos*. Buenos Aires: Ediciones La Isla, 1966.
- Senosiain, Javier. *Bioarquitectura. En busca de un espacio*. México: Ink, 2013.
- Sessions George. *Deep Ecology for the 21st Century. Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*. Boston/Londres: Shambala, 1995.
- Shiva Vandara y Patrick Anderson. *Biodiversity. Social & Ecological Perspectives*. Londres: Zed Books, 1991.
- Stedman, Phillip. *Arquitectura y naturaleza, las analogías biológicas en el diseño*. Barcelona: H. Blume Ediciones, 1982.
- Teissier-Fuentes, Honorato C. *El desarrollo sustentable*. México: Plaza y Valdés, 2006.
- Vélez González, Roberto. *La ecología en el diseño arquitectónico: datos prácticos sobre diseño bioclimático y ecotecnias*. México: Trillas, 2007.
- Zabalza Bribián, Ignacio y Alfonso Aranda Usón. *Eficiencia energética, ecodiseño en la edificación*. Zaragoza: Servicio de Publicaciones-Universidad de Zaragoza, 2011.

Cibergrafía

- Alejo Rojas, Alejandro. *Diseño energético en edificios habitacionales sustentables*, en <<http://132.248.52.100:8080/xmlui/bitstream/hand->

le/132.248.52.100/3010/Tesis%20Dise%C3%B1o%20Energ%C3%A9tico%20en%20Edificios%20Habitacionales%20Sustentables%20Por%20AlejandroAlejo.pdf?sequence=1>.

Arquitectura ecológica. *Como construir Earth Bag*, 2011, en <<http://arquitecturanatural.com/blog/como-construir-earth-bag/>>.

Arquitectura ecológica. *Construcción de una casa ecológica. Energías alternativas, energías renovables, energías limpias, bioenergías*, 2010, en: <<http://arquitecturanatural.com/blog/construccion-de-una-casa-ecologica-energias-alternativas-energias-renovables-energias-limpias-bioenergias/>>.

Castro Barreda Enrique. *Metafísica arquitectónica*, 2011, en <http://es.slideshare.net/JONAER/metafisica-arquitectonica?next_slideshow=2>.

Diario de ecología. *Diccionario verde para entender la ecología*, en <<http://diarioecologia.com/diccionario-verde-para-entender-la-ecologia/>>.

Ecohabitar. *Arquitectura natural*, 2014, en <<http://www.ecohabitar.org/arquitectura-natural/>>.

Ecohabitar. *Arquitectura cósmica*, 2013, en <<http://www.ecohabitar.org/arquitectura-cosmica/>>.

La Bioguía. *¿Qué es la arquitectura sustentable?*, 2010, en <<http://www.labioguia.com/notas/que-es-la-arquitectura-sustentable>>.

La historia de las cosas, en <https://storyofstuff.org/?fbclid=IwAR2LmXnTsssEW0g2hcejsnOOuxtQvAsif4DAw_xtfrTIDT-VfNqxoBZHFU0>.

Morillón Gálvez, David. *(Edificación sustentable en México. Retos y oportunidades)*, 2011, en <http://www.ai.org.mx/ai/archivos/ingresos/morillon/trabajo_final.pdf>.

Murillo, Adán. *Javier Senosiain*, 2013, en <<http://es.slideshare.net/AdanMurillo/javier-senosiain-24481964>>.

Nieto, Antonio. *Viviendas sustentables en México*, en <<http://www.mundohvacr.com.mx/mundo/2009/08/viviendas-sustentables-en-mexico/>>.

- Rachel, Carson, *Estudios sobre toxicología, ecología y epidemiología, debidos a pesticidas*, en <www.iisd.org>.
- Raffo, M. Mercedes. “Bioconstrucción con barro, una alternativa sustentable”, 2013, en <<http://www.dondereciclo.org.ar/blog/bioconstruccion-con-barro-una-alternativa-sustentable/>>.
- Sánchez Martínez, Pedro. *Arquitecto Javier Senosiain*, 2010, en <http://es.slideshare.net/zaratecisnerosulsa/javier-senosiain-ulsavictoria?next_slideshow=1>.
- Stenitz, C., A. Figueroa, G. Castorena, F. Ortiz Monasterio, *Una experiencia didáctica en arquitectura bioclimática y el diseño sustentable*, 2006, en <<http://www.cricyt.edu.ar/asades/modulos/averma/trabajos/2006/2006-t010-a006.pdf>>.
- Thongber Muntañola, Josep Zarate. *Hacia un urbanismo alternativo*, 2010, en <https://books.google.com.mx/books?id=_wBqBQAAQBAJ&pg=PA62&dq=arquitectura+sustentable+mexico&hl=es&sa=X&ei=sjJ3VNjnKa3asAT0wYD4Dg&ved=0CDkQ6AEwAjha#v=onepage&q=arquitectura%20sustentable%20mexico&f=false>.

DIVERSOS SUJETOS LATINOAMERICANOS

IDEOLOGÍA Y DOMINACIÓN EN AMÉRICA LATINA

Rodolfo Daniel Luna Mora

El término ideología, como Terry Eagleton lo expone, posee una gran variedad de usos y significados que pueden llegar a ser útiles, pero no necesariamente compatibles entre sí mismos. El marxismo, ideología en la calle, conocimiento verdadero o falso, tipos de pensamiento, religión, son sólo un puñado de ejemplos en donde se utiliza la palabra ideología para definir su uso.¹

Por ejemplo, cuando uno se encuentra con sus amigos o compañeros de escuela y comienzan a discutir de las diferencias que existen entre los partidos políticos, no faltara el compañero que define esas diferencias de pensamiento o de actuar de dichos partidos como diferencias de ideología. Otro ejemplo del uso de la ideología es cuando un hombre discute con una mujer y la acusa de tener una ideología diferente a la de él, sólo porque ella exige cosas que él considera que no son útiles o relevantes. Un ejemplo

¹ Terry Eagleton, *Ideología, una introducción* (Barcelona: Paidós, 1997), 19.

más sería cuando alguien explica la diferencia entre la religión y la política, una forma fácil de describir esa distancia entre ambos pensamientos es decir “son diferentes ideologías”.

Todo lo anterior, como bien subraya Eagleton, puede ser considerado ideología, o al menos se le ha podido dar ese significado dentro del uso habitual. La gente no se pregunta si de verdad eso es ideología, o si lo que definió como ideología realmente cumple ciertas características para ser considerado como verdaderamente una ideología.

Entonces, si partimos de ese uso indistinto que se le da al significado de la palabra ideología, las ideologías pueden ser frías, o amorosas, de diferencias de género, políticas, incluso pueden ser ilusorias, o en casos como la religión, los dogmas pueden ser vistos como ideologías.

Entre las formas en que se maneja el término ideología destaca el hecho de poderla emplear para referir una creencia sistemática, como sucede en la política o en la religión, un ejemplo de ello sería el no comer carne por razones ideológicas. Una persona que no ingiere carne por razones religiosas dirá que su aversión a la carne es porque la religión le ha mandado no hacerlo, que si lo hiciera sería acreedor a una sanción.

Ciertamente todos los usos que se le han dado al término son muy diferentes entre sí, pero todos, a su vez, tienen algo en común y eso es porque todos refieren al poder y su relación.² Cuando la religión manda no comer carne es porque ejerce su poder sobre sus súbditos y les ordena que eviten la ingesta de dicho alimento. Algo similar sucede en el ejemplo donde discuten “por razones ideológicas” una mujer y un hombre, porque ella está pidiendo se le reconozca de diferente forma, mientras que el hombre, quien en esta situación, se supone, tiene el poder de reconocerla, no lo hace.

Cabe entonces preguntarse ¿Qué es la ideología?, y ¿Qué utilidad o significado tiene la ideología?, ¿Qué influencia o reper-

² Eagleton, *Ideología*, 21-24.

ciones puede tener en esta nuestra realidad en América latina? Una respuesta rápida, basada en los ejemplos anteriores, sería que el poder, cualquiera que sea su inclinación, busca legitimarse por medio de la ideología y así sustentarse para poder continuar, como en el ejemplo de la religión, no porque el hecho de comer carne la vaya a sustentar o legitimar, pero sí es una forma de mostrar que puede dominar ciertas costumbres de los sujetos que simpatizan con ella.

Desde que el hombre se comenzó a agrupar en sociedades existió la necesidad de algunos grupos por legitimar su dominación frente a los demás; varias han sido las formas que se han utilizado para lograr dicho cometido (el de dominación), desde el uso de la fuerza y la brutalidad para someter a un individuo a aceptar “X” o “Y” proposiciones, hasta la manipulación por miedo o el convencimiento por medio de ideas o fines en común.

Una de las formas que existen para convencer a los demás individuos, integrantes de una sociedad, de seguir ciertas ideas es mediante el surgimiento o aparición de ídolos, como lo llega a plantear Bacon, esto se da porque existe una dominación del conocimiento. Se le puede considerar como dominación de conocimiento porque se les concede a los ídolos la posesión total de éste, así que serán ellos los únicos capaces de repartirlo y en muchas ocasiones de modificarlo. Así, la única forma en que un individuo de la sociedad se acerque al conocimiento será aceptando los designios de dichos ídolos, que pueden ser desde criaturas míticas hasta otros individuos que se hacen intermediarios entre los ídolos y el individuo común.³

Pero, ¿qué buscan estos individuos al dominar, o en cierta forma, secuestrar el conocimiento? Se busca salvaguardar las ideas o lo que se considera como verdad, frente a cualquier interferencia que pueda existir, porque en el momento en que se pierda dicho dominio, aquellos que eran los dueños del conocimiento queda-

³ Jorge Larraín, *El concepto de ideología*, vol.1 (Chile: LOM Ediciones, 2007), 14.

rán expuestos como mentirosos y con ello perderán el poder que poseían, por eso es importante que ellos mantengan el poder y el conocimiento de todo, para que puedan mantenerse como los referentes de la verdad.

Las ideologías cobran relevancia porque en muchas ocasiones son para los hombres aquello por lo que vale la pena luchar, vivir y, en otras tantas circunstancias, hasta morir. Porque un guerrillero de nuestros tiempos no se ha levantado en armas sólo porque le hayan pagado una cantidad suficiente de dinero, él se ha convencido de que peleando podrá lograr un cambio y está seguro de que las ideas que tiene se conservarán de esa manera. Para que lo anterior suceda, un individuo tuvo que encontrar un sistema de proposiciones en el que pudo formar parte, después aceptó ese sistema y se convenció de que valía la pena vivir conforme a esas ideas o proposiciones.

Cabe destacar el alcance que las ideologías pueden llegar a tener dentro de un individuo, como llegar a dar su propia vida, porque no es suficiente con decirle a alguien que es inferior o superior para que se lo crea y vaya por el mundo con dicho pensamiento. Ya sea mujer, hombre, súbdito o algún individuo perteneciente a cualquier sociedad, para que dicho individuo funcione como inferior o superior se le tiene que enseñar a actuar como tal y justificar por qué él es que se encuentra en dicha situación “es sorprendente lo sutiles que pueden ser los hombres y mujeres ingeniosos y agudos en mostrarse civilizados y estúpidos”.⁴

Ejemplo de ideas donde se tiene a ciertos individuos como superiores son las “razas elegidas”, donde se les enseñó a los individuos, pertenecientes a una sociedad, que eran superiores a otras sociedades por la diferencia de color de piel, de estatura, el lugar en donde nacieron o la religión que profesan. También hay lugares donde se les ha enseñado a las mujeres a no decidir, a sentirse inferiores y parte no activa del grupo social al que pertenece. En

⁴ Eagleton, *Ideología...*, 17.

ambos casos se ha logrado un convencimiento de los individuos de cada sociedad a seguir tales ideas, a adoptarlas y atesorarlas como verdaderas, se les ha enseñado a vivir como superior o inferior, para funcionar conforme al papel que se le ha dado.

¿DE DÓNDE PROVIENE EL TÉRMINO DE IDEOLOGÍA?

Como Marx menciona en *La ideología alemana*, veremos que podemos distinguir al hombre de cualquier animal no sólo por su apariencia física, es decir, un hombre no es diferente a un oso en la falta de pelaje, o a un rinoceronte en la debilidad que tiene uno en la piel y el otro no. La distinción más importante que existe entre el hombre y cualquier animal es que el hombre es un ser consciente que puede llegar a generar sus propios medios de vida como puede ser su casa, su alimento, sus medios de movilidad e incluso sus herramientas para poder casar, cosechar o comer; es al producir sus medios de vida que produce indirectamente su propia vida material, porque nada de lo que produce es algo naturalmente dado.⁵

Por ello es que el hombre, según Marx, se manifiesta en su vida tal y como es, un individuo que es lo que es dependiendo de sus condiciones materiales de su producción, lo que incluye lo que produce y el cómo lo produce, porque no podrá ser igual (en tanto condiciones de producción) un hombre que vive a las orillas de un río donde puede pescar y alimentarse del pescado a o un hombre que habita una zona árida y debe aprender a cultivar la tierra o a extraer agua para su supervivencia. Para el hombre que vive cerca del río, su pensamiento será cuidar su río, manejarlo, aprender a sacarle el mejor provecho para que este río y los peces puedan durar mucho tiempo, mientras que el hombre de la zona árida se preocupará más por sus cultivos, por sacar el mejor provecho de

⁵ Karl Marx, *La ideología alemana* (México: Quinto Sol, 2007), 12.

sus plantas y cosechas; cada hombre tendrá ideas diferentes y prioridades diferentes respecto a los recursos.

Pero el trabajo del hombre no se quedó en la pesca o la agricultura, a medida que pasaron los siglos y las sociedades de individuos crecieron, con ellas crecieron las necesidades y los trabajos; empezaron a aparecer individuos que se dedicaban a pescar, otros a cazar, algunos otros a tejer, otros a construir casas, otros a crear entretenimiento, algunos más a educar, otros más se dedicaron a enseñar; como Marx bien lo plantea, la sociedad creció, sus necesidades también y con ello la división del trabajo se hizo necesaria, porque no todos podían ser cazadores o artistas, mucho menos enseñantes, hubo que separar oficios y labores, no todos podían dedicarse a lo mismo.

Es, según Marx, que la división del trabajo y las etapas de la misma las que determinan la relación que existe entre los individuos de una sociedad, será por dicha división que los individuos generen formas diferentes de relacionarse entre ellos: se tratará como médicos a los médicos, como artistas a los artistas y como obreros a aquellos que se desenvuelvan en el mantenimiento y desarrollo de la producción industrial; se relacionarán más por el papel que juegan dentro de la sociedad que por la condición de individuos que tienen.

El hombre es quien produce sus ideas, pero sólo el hombre “real”, que es aquel que puede actuar, no todos pueden serlo ni hacerlo porque se encuentran determinados por el desarrollo de su vida material y por el intercambio que existe con los diferentes individuos.⁶ La mayoría de los hombres se encuentran supeditados a cumplir con su papel dentro de un grupo, dejando de lado sus intereses, porque necesitan cumplir su función social para poder subsistir, pocos son los casos de hombres que son capaces de hacer o actuar de forma que ellos apetezcan, observemos como ejemplo que dentro de una sociedad como la nuestra, donde gran

⁶ Marx, *La ideología...*, 14.

parte de la población trabaja en lo que puede conseguir y no tanto en lo que le gustaría trabajar y desarrollarse, población que no puede cambiar de ocupación porque podría perder su sustento económico.

Marx nos explica cómo encuentra un desarrollo invertido de la conciencia en el hombre (la compara con el fenómeno de la visión, ya que la retina invierte los objetos proyectados),⁷ porque será la conciencia la que se encuentre sujeta al desenvolvimiento del hombre en sociedad, es decir, la conciencia se forjará dependiendo del papel o lugar que el individuo tenga dentro del grupo social. Lo anterior se debe a que el hombre pierde su “propia” conciencia y deja que el trabajo la transforme y la conduzca.

En otras palabras, la conciencia del individuo respecto a su mundo externo se torna diferente cuando el individuo se vuelve siervo de su propio trabajo, primero porque es gracias al trabajo es que puede tener un lugar funcional dentro del grupo social, segundo porque sólo gracias al trabajo es que puede recibir medios para subsistir dentro del mundo material, situación que vemos a diario en nuestra realidad permeada por una dinámica capitalista y neoliberal.

Todo esto nos va conduciendo, según Marx, a lo que llamará la enajenación del trabajo y se da por lo antes mencionado:

el trabajo no es del trabajador, es externo, no le pertenece, no le hace dichoso, sino todo lo contrario, el trabajo se ha vuelto forzado, ya que sólo mediante el trabajo podrá cubrir las necesidades que tiene fuera de él, el trabajo ha dejado de ser voluntario. El trabajador es partícipe de un trabajo que no le pertenece y quizá no le pertenecerá, trabajo que al mismo tiempo hace que no se pertenezca a sí mismo cuando está ahí, sino que pertenece a alguien más, al dueño de los medios de pro-

⁷ Marx, *La ideología...*, 20.

ducción, entonces la actividad del trabajo del trabajador pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo.⁸

Debido a que el trabajo ha dejado de ser la esencia del individuo y sólo se ha convertido en un medio para sobrevivir, el individuo se encerrado en un mundo donde su única libertad será lo que Marx llama funciones animales: comer, beber reproducirse. Serán los únicos momentos en que el hombre podrá sentirse libre de cualquier trabajo o sometimiento. A diferencia del hombre, un animal produce alimento o busca vivienda para cubrir las necesidades, no creará demás ni lucrará con su “producción”, en tanto que el hombre ha llegado a crear para enriquecerse, para crear fortuna y acumulación de bienes, para poder someter a otro individuo.⁹

El fin principal del trabajo en el individuo fue, en principio, que éste pudiera sentirse en un mundo creado por sí mismo, que sus capacidades se desarrollen para poder crear más y mejores condiciones de mundo, pero sucedió algo distinto, el trabajo se convirtió en una forma de división del mismo individuo dentro de la sociedad, llegando a convertirse en una actividad enajenada, que busca hacer del hombre un individuo ajeno a sí mismo, que no se desarrolle, para que se vea privado de su mundo natural.

Por lo anterior es que la producción de las ideas, de la conciencia de los hombres, se encuentra directamente relacionada con su actividad material, es decir, con el trabajo que desempeña el individuo dentro de su grupo social. Así, vemos que la conciencia del hombre o cualquier forma de pensamiento, como puede ser la religión o la moral, se modificarán o pueden sufrir alteraciones al cambiar de actividad (de trabajo), también al cambiar tipos de relación a los que se encuentra acostumbrado, porque no es la

⁸ Karl Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* (México: Grijalbo, 1968), 105-110.

⁹ *Ibid.*, 112-114.

consciencia, según Marx, la que determina la vida material, sino la vida material la que determina las formas de consciencia.¹⁰

Supongamos que existen dos niños de 2 años, uno es hijo de una familia de abolengo, mientras que el otro es hijo de las personas que hacen la limpieza de la casa de la primera familia. Con el tiempo, ambos niños crecieron y uno se hizo fundador de una empresa que se dedica al comercio de x, mientras que el otro continuó en trabajos referentes al servicio, e incluso tuvo que migrar a otro país para lograr una mejor entrada de dinero. La realidad es que el niño que se volvió dueño de una empresa tuvo siempre el apoyo y los medios para terminar una carrera universitaria y ello ayudó para que él tuviera la intensión de tener ideas emprendedoras referentes al comercio, mientras que el segundo niño, que proviene de una familia de recursos limitados, antes de pensar en ideas referentes a la creación de una empresa, se preocupó más por conseguir un trabajo que pudiera ayudar a los gastos de su familia.

Como podemos ver, a pesar de ser niños de la misma edad, las condiciones sociales y materiales en que ambos se desarrollaron hicieron que tomaran decisiones diferentes y que su forma de pensar también se distanciara. En este ejemplo la consciencia de cada niño se formó de diferente manera, porque tal y como Marx la describe, la consciencia es un producto social, porque se encuentra inmersa en el mundo material inmediato, y es en el mundo que nos rodea donde el individuo (en este caso los niños) se desenvuelve, por lo tanto, se hace consciencia de la relación que hay con los que se encuentran alrededor, de las relaciones con los demás individuos, de las condiciones del mundo.¹¹

Marx nos dice que la división del trabajo se vuelve “real”, y entendiéndose real como sustancialmente importante, hasta que se separa el trabajo físico del intelectual, porque es en ese momento que existirá una ruptura notoria entre los individuos que se desarrollan

¹⁰ Marx, *La ideología...*, 20.

¹¹ *Ibid.*, 26.

en las tareas de carácter físico y los que se desenvuelven en el plano de lo intelectual.

Es a partir de la división del trabajo físico e intelectual que el individuo queda sujeto a un reducido círculo de actividades, se le impone entonces dicha actividad y le será muy complicado salir de ella; acontece que un individuo que sea pescador, que sea guardia o maestro, estará sujeto a desenvolverse ahí si no quiere verse privado o limitado de los medios de vida material, y le será bastante complicado cambiar de rol de trabajo dentro del grupo social.¹²

Observemos que el hombre no ve que el mundo que lo rodea no es un mundo natural, sino que es producto de histórico, resultado del intercambio industrial y de las relaciones sociales, es la continuidad de una serie de generaciones que únicamente han seguido los pasos de la anterior, avanzando en el desarrollo comercial e industrial, porque incluso las certezas que nos ofrecen nuestros sentidos se ven trastocadas por dichas relaciones, como el ejemplo que el mismo Marx pone: nuestros sentidos no podrían percibir un árbol de cerezos de no ser por las relaciones comerciales, porque fueron ellas quienes lo trajeron a nuestra realidad.¹³

En nuestra realidad existen muchos ejemplos como ese, uno de ellos es el kiwi, muchas personas lo consumen con frecuencia y muy pocas veces se enteran de que es un fruto que se cosechó del otro lado del mundo, para ellos ha sido natural ir al mercado o supermercado, comprarlo e ingerirlo sin ningún contratiempo, pero no se ponen a pensar que este fruto no es perteneciente a la realidad “natural” de México, porque sería (hasta hace unos años) muy complicado o casi imposible que el kiwi se produjera aquí.

Existen muchos ejemplos referentes a que el individuo sumergido en una sociedad pocas veces se detiene a observar el mundo

¹² Marx, *La ideología...*, 29.

¹³ *Ibid.*, 44.

circundante y no puede distinguir entre lo natural y lo no natural, muchos viven pensando que los medios de comunicación son cosas naturales que el hombre ha tenido siempre, o la nueva generación de niños, a quienes les resulta muy complicado relacionarse y desenvolverse en la escuela sin el uso del Internet, todo porque jamás han aprendido a vivir sin esta herramienta, porque dentro de su realidad el Internet ha sido “natural” y todo el tiempo ha estado ahí.

Pero muchas de las ideas que los individuos tienen o perciben como naturales son inducidas por las clases o grupos sociales que se encuentran sobre las demás, las ideas de la clase dominante de la época son las que se volverán las ideas de la época o, como le gustaría a Marx decirlo, la clase que se encuentre dominando las condiciones de vida material dentro de una sociedad será aquella que imponga sus ideas (de cualquier tipo) sobre las demás clases, esto se da porque son esas clases las que son dueñas de los medios de producción y de alguna forma son las que reparten y justifican la división del trabajo.

Ejemplifiquemos esto. Durante la invasión de España a América, los peninsulares llegaron a enseñar a los naturales de América que sus ideas sobre los dioses estaban erradas, que su dios cristiano era el único y verdadero y que sólo por él se podría llegar a una salvación del alma después de la muerte; en esta situación, la clase dominante eran los españoles, porque eran quienes por medio de la fuerza (en este caso) sometieron a los naturales de América y se hicieron dueños de las condiciones de vida, como lo era el comercio. Los españoles convencieron a los naturales de que sus creencias eran incorrectas y les justificaron el porqué, así continuó esta situación por algunos siglos hasta que la mayoría de originarios de América veían como “naturales” las creencias pregonadas por los españoles y se sometieron a ellas.

Las ideas de la clase dominante son completamente fértiles en el grupo social, los individuos las consumirán y las adoptarán porque crearán en ellas y podrían vivir incluso conforme a ellas; Marx

nos dice al respecto que “las ideas de la clase dominante no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas”.¹⁴

¿Pero quiénes dominan una clase? Los que dominan una clase son todos aquellos que se encuentran por encima de la división del trabajo, son los que en muchos de los casos poseen los medios para desarrollarse de manera que les plazca, son como el mismo Marx los llamaría, los dueños de los medios de producción. Son estos individuos que dominan y han dominado en el comercio, en la producción de la vida material, los que también dominan con sus ideas dentro de un grupo social, porque además de producir mercancías físicas, se vuelven productores de ideas, así que ellos mismos se encargan de regular la producción y distribución de sus ideas.

Son miembros de esta clase dominante los pensadores que vuelven sus ideas de interés general, mientras que las demás clases, por su misma condición de sometidos, toman como si fuesen reales las ideas repartidas, esto se da porque los sometidos se preocupan más por desarrollar el trabajo en el que se desenvuelven para poder conseguir las condiciones de vida materiales mínimas indispensables, condiciones que no son una preocupación para la clase dominante, porque ellos ya las tienen cubiertas.

El problema radica en que nada se resolvería si se cambiara de clase dominante porque, tal y como lo expone Marx: “cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar un interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad”.¹⁵ Pareciera entonces que existe una relación inherente entre sociedad e ideología, es decir, hay una relación entre protagonista y antagonista, tomando como protagonista a los miembros de la sociedad y como antagonista a la ideología

¹⁴ Marx, *La ideología...*, 48.

¹⁵ *Ibid.*, 50.

misma que, como hemos podido observar hasta ahora, es todo ese conjunto de ideas y proposiciones que se formulan dentro de una clase dominante para poder sustentar su lugar y justificar su situación; estas ideas y proposiciones son enseñadas y mostradas como verdades a las clases súbditas de la clase alta, y son ratificadas por medio de la división “natural” del trabajo.

Vemos, pues, que la ideología es un pensamiento “estructuralmente forzado”, porque es una consecuencia de la conformación económica y social (división del trabajo) de la sociedad, que genera “confusión” entre los individuos de la sociedad; pareciera que sería transformando a la sociedad misma la única forma en que pueda deshacerse esa confusión que únicamente produce trabas y barreras a la consciencia del individuo.

Marx nos dirá hasta aquí que a esa consciencia del individuo que ha adoptado ideas que no le son propias, donde es el receptor de las proposiciones que generó la clase dominante, se le conoce como falsa conciencia, porque es resultado de una estructura no natural y porque reconoce ideas que no son propias como tal; el individuo en esta situación no produce sus propias proposiciones o ideas, es “víctima” de las circunstancias en las que se desenvuelve, pero lo que lo hace verdaderamente susceptible a tales circunstancias es el hecho de que no se percata que está adoptando proposiciones e ideas que asimila como naturales, que no lo son.

La denominada falsa conciencia no es solamente una cuestión de conciencia como tal, sino de las estructuras materiales del intercambio de mercancías, porque la conciencia se encuentra a merced de la posición de la estructura social y económica en la que le ha tocado desarrollarse, de su lugar en dicha estructura depende el tipo de ideas que vaya a adoptar como propias y naturales.

Como vemos, el hombre no tiene autonomía dentro de un grupo social en el que existe la división de trabajo, pues la misma división del trabajo absorbe al hombre, el cual se encuentra sometido a los cambios que genera una clase o grupo social dominante en el aspecto económico e ideológico, más que un

individuo autónomo, el hombre es un producto de la estructura social y económica.¹⁶

El secreto para lograr que una ideología se vuelva dominante o hegemónica, como la llama Gramsci,¹⁷ consiste en que la ideología pueda generar creencias populares sólidas, esto es, que la ideología se construye y desarrolla desde las clases de arriba, pero es en las clases bajas donde se solidifica y fortalece. Sería imposible que alguna ideología sobreviviera si únicamente los actores de la clase alta están convencidos de ella, mucho menos podría convertirse en hegemónica si la clase baja no la acepta o adopta como propia.

La forma para que el sujeto se pueda recuperar es siendo consciente de que la ideología, en palabras del propio Marx, es la culpable de que vea al mundo material y su manera de funcionar como un todo que acontece de forma natural. Ya que su cometido es que el individuo perteneciente a una sociedad perciba esa sociedad, su división, su repartición y la estructura en la que está conformada como algo natural, que se encuentra distorsionado de la realidad o, mejor dicho, un reflejo del mundo real que se desfigura y hace que el individuo lo perciba como natural.

Recordemos, partiendo de Marx, que la conciencia del individuo no es autónoma y se encuentra completamente determinada por la realidad material, esto es, que la conciencia será reflejo de la realidad en la que se desarrolla y relaciona, siendo el tipo, estilo de vida y la posición del sujeto dentro de la estructura social y económica lo que influya de manera contundente en la formación de ideas y arquetipos.

¹⁶ Terry Eagleton, "La ideología y sus vicisitudes con el marxismo occidental", *Ideología. Un mapa de la cuestión*, comp. por Slavoj Žižek (Buenos Aires: FCE, 2003), 238.

¹⁷ Véase Antonio Gramsci, *El concepto de ideología*, vol. 2 (Chile: LOM Ediciones, 2007), 111.

CONCLUSIONES

Podemos resumir que, por medio de la hegemonía ideológica, los que poseen el poder (las clases altas) buscan naturalizar y universalizar sus creencias y valores afines a sí mismos, y tratarán de denigrar aquellas ideas que puedan desafiarlos, dejando fuera cualquier forma contraria de pensamiento. Los intelectuales de la ideología buscarán que ésta se vuelva en las formas de relación, que se meta en todas partes, que intervenga desde cuestiones cognitivas hasta afectivas, que de cualquier forma logre convencer a los individuos de seguirla. Si los intelectuales logran que la ideología cumpla con lo anterior, su función como ideólogos estará justificada y la ideología persistirá al igual que la estructura en la cual se desarrolla.

Entonces la clase dominante hace que todo aquel individuo que no tiene los medios necesarios para producir ideas dominantes se someta a sus ideas, ya sea porque su grupo social ha sido conquistado o porque los medios para desarrollarse en el mundo material no le son suficientes. Ese tipo de ideas no pueden llegar a convertirse en una ideología porque no convencerán a nadie, porque nadie se sentirá atraído por ellas y solamente el que las produjo las conservará, si es que así lo decide.

La división del trabajo y el trabajo que realice el individuo dentro de la sociedad formarán parte importante en la asimilación que tenga sobre la realidad y su concepción del mundo que lo rodea y en el que se desenvuelve; no verá de la misma forma el mundo un obrero que lleva más de 20 años trabajando en fábricas de maquila, que el empresario dueño de las fábricas de maquila que ha viajado por el mundo, conocido muchos países y quien se ha dedicado principalmente a extender su negocio por todo el planeta. Aunque el mundo en el que se encuentran sea el mismo, la realidad de ambos es completamente diferente, porque uno se ve limitado a cumplir con su papel de obrero, ya que si no lo hace puede no conseguir las condiciones para seguir subsistiendo, mientras que el otro in-

dividuo se preocupa por acrecentar su negocio debido a que sus condiciones de subsistencia se encuentran plenamente cubiertas.

Por último, cabría destacar que en Marx podría percibirse un emparejamiento entre términos “conciencia” e “ideología”, porque llega a ser tanta la asimilación de una consciencia de las proposiciones de una ideología, que podría no establecerse diferencia alguna en el campo de lo práctico. Sería erróneo llamar conciencia a lo que está plenamente permeado por una ideología, porque no cumple su papel de ser consciente, se ha vuelto únicamente el reflejo de una concepción del mundo, así como el agua estancada refleja la imagen de su alrededor.

BIBLIOGRAFÍA

- Eagleton, Terry. *Ideología, una introducción*, Barcelona: Paidós, 1997.
- Eagleton, Terry. “La ideología y sus vicisitudes con el marxismo occidental”, *Ideología, un mapa de la cuestión*, Slavoj-Zizek (comp.). Buenos Aires: FCE, 2003.
- Gramsci, Antonio. *El concepto de ideología*, vol. 2. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2007.
- Larraín, Jorge. *El concepto de ideología*, vol. 1 (Chile: LOM Ediciones, 2007).
- Marx, Karl. *La ideología alemana*. México: Quinto Sol, 2007.
- Marx, Karl. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. México: Grijalbo, 1968.

EDUCAR PARA EL OCIO EN TIEMPOS DE PRODUCTIVIDAD

Karina Caldiño Cedillo

BREVE TOPOLOGÍA DEL OCIO

La idea de ocio ha estado presente a lo largo de la historia de la humanidad. Sin embargo, el significado de esta palabra también ha cambiado con el pasar del tiempo y, para su mala fortuna, se ha convertido en prácticamente el sinónimo de “no hacer nada”. A continuación presento, de forma breve, la transición del ocio como virtud, al ocio como pereza, inactividad.

La palabra ocio proviene del vocablo griego σχολή (*sjolé*) que significa, entre otras cosas: paz, tranquilidad, estudio, escuela. Aunque, curiosamente, si al mismo vocablo se le añade la partícula negativa “a”, da como resultado la palabra “ασχολία” (*asjolia*), es decir, neg-ocio o negación del ocio. Basta este pequeño análisis del vocablo para ver dos cuestiones interesantes en torno a la palabra:

1. El ocio está estrechamente ligado con la palabra que hoy se utiliza para referir a la institución educativa por excelencia: la escuela.
2. La negación del ocio o neg-ocio parece hacer alusión a otra palabra usada hoy con mucha frecuencia en lo relativo a la ocupación, el trabajo, el dinero y la empresa: el negocio.

Es por esta razón que resulta difícil hablar del ocio sin hacer alusión a la escuela, o pensar el trabajo sin cuestionar las consecuencias que trae consigo la negación del ocio. De igual forma, estas relaciones entre palabras pudieran explicar por qué, pese al sentido que el ocio ha adquirido en la actualidad, el hombre¹ parece aferrarse a él.

En la antigua Grecia el ocio era considerado un fin en sí mismo, era el objetivo de una vida feliz.² El ocio, en aquellos tiempos, era propio de los hombres libres y el trabajo correspondía a los esclavos.

En aquellos tiempos, el ocio estaba asociado a la teoría (*theorein*), es decir, a la facultad especulativa del hombre, la contemplación y la búsqueda de la verdad. Refería a la capacidad de mirar el mundo y disfrutar de su belleza, por el mero placer de hacerlo y sin segundas intenciones. La contemplación era considerada algo natural en el ser humano, como lo suscribe el filósofo estoico Séneca en su tratado *Sobre el ocio*:

¹ A lo largo de este trabajo se utilizará indistintamente el término “hombre” o “ser humano”, no en términos de género ni de manera exclusiva, sino haciendo referencia a la clasificación categórica que hizo Aristóteles en *Los primeros analíticos*. De igual manera, se usará el término “individuo” casi como sinónimo de hombre, como sujeto cartesiano, haciendo un poco de referencia a la figura que surge en la modernidad, pero sin hacer una alusión directa a la propuesta política.

² Gaspar Rul, “Del ocio al neg-ocio... y otra vez al ocio”, *Revista de Sociología*, núm. 53 (1997): 174.

La naturaleza nos ha dado un carácter curioso y, sabedora de su destreza y de su hermosura, nos ha engendrado como espectadores de tan magníficos espectáculos (...) Para que te des cuenta de que ha querido que la contempláramos, no sólo que la viéramos, mira qué posición nos ha colocado en su parte central y nos ha dado la visión de todo en torno a nosotros; y al hombre no lo ha hecho tan erguido tan sólo, sino que, para hacerlo adecuado para la observación, a fin de que pudiera seguir los astros deslizándose desde el orto hasta el ocaso y girar su rostro al tiempo que todo, le ha hecho lo más alto la cabeza y se le ha puesto encima del cuello flexible (...) Ahora bien, la naturaleza ha querido que yo haga lo uno y lo otro, tanto actuar como dedicarme a la contemplación.³

El ocio era algo fundamental para los griegos y los romanos, y no sólo para el perfeccionamiento personal, sino también para la vida ciudadana. Y es que para practicar las virtudes cívicas también se necesita del ocio, pues es la base de la libertad y de la ciudadanía.

Empero, aquí surge un problema para el ciudadano en la antigüedad y también para el ciudadano de nuestros días, ya que quien quiere ser un buen ciudadano necesita trabajar para cubrir sus necesidades básicas. Es decir, para ser un buen ciudadano se necesita ocio, pero para disfrutar del ocio se necesita trabajar. ¿Cómo solucionar esto?

Aunque para los antiguos el ocio era la base del placer, de la felicidad y de la vida plena, también tenían muy claro que éste no era sinónimo de pasividad, como se piensa en la actualidad. La felicidad es actividad⁴ (aunque no necesariamente productiva), afirmaba Aristóteles, y no hay contemplación sin acción,⁵ suscribía Séneca.

³ Séneca, “Sobre el ocio”, *Consolaciones, Diálogos, Epístolas morales a Lucilio* (Madrid: Gredos, 2014), 5, 3-8.

⁴ Aristóteles, *Política* (Madrid: Alianza Editorial, 1991), 1251, citado en Rul, “Del ocio al neg-ocio...”, 173.

⁵ Séneca, “Sobre el ocio”, 5-8.

No obstante, con el tiempo, la idea de ocio sufrió modificaciones. La llegada del cristianismo marcó una pauta importante en la redefinición de muchos conceptos, entre éstos, la contemplación, el trabajo y, por supuesto, el ocio. Tras el hundimiento del mundo antiguo, se estableció una nueva forma de organización de carácter jerárquico y estratificado: la sociedad medieval. Sin embargo, pese a los cambios dados en la organización social, la esclavitud no desapareció, simplemente se transformó en un nuevo tipo de servidumbre. La sociedad medieval se caracterizó por su fragmentación política y económica y por ser un sistema con una marcada desigualdad social.

Es entonces que la religión aparece como salvadora del hombre, para garantizar la igualdad y la unidad social.⁶ No obstante, bajo esta nueva creencia, el hombre es pecador por naturaleza, y para ser merecedor de beneficios tiene que redimirse a través del trabajo. Es así que el trabajo comenzó a cobrar importancia entre los hombres. Y aunque era visto como una actividad desagradable y dura, valía la pena el esfuerzo a cambio de la redención.

La contemplación seguía siendo importante durante el cristianismo, pero se volvió una actividad casi exclusiva de la vida religiosa, pues su finalidad era alcanzar a Dios. Es así, bajo estas nuevas ideas, que el trabajo empieza a tener un valor en sí mismo, y el ocio (la inactividad) comenzó a verse como algo inútil, pues poco o nada ayudaba al individuo en su carrera por alcanzar el cielo.

Posteriormente, en el Renacimiento, se da otro cambio importante. La contemplación se transforma en curiosidad y el hombre, que ahora es un humanista, se da a la tarea de redescubrir cualidades propias de su especie, tales como la dignidad, la fuerza y la inteligencia. Por lo que, a partir de entonces, las personas ya no experimentaban asombro al observar la naturaleza ni se preguntaban sobre el porqué del ocio.⁷

⁶ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética* (Barcelona: Crítica, 1999), 257.

⁷ Véase Rul, "Del ocio al neg-ocio...", 183.

Fue también en aquella época cuando surgieron ideas en torno a la división del trabajo, utopías en las cuales se pensaba que, si el trabajo se repartía de forma uniforme entre todos los hombres, la carga sería menor y habría tiempo para el ocio; o bien aquellas que soñaban con máquinas que pudieran realizar el trabajo de las personas, mientras éstas disfrutaban de su tiempo libre. El trabajo durante el Renacimiento se convirtió en algo igualitario. La sociedad estaba convencida de que, si todos trabajaban, tendrían más tiempo para disfrutar del ocio. El trabajo era una obligación para todos y el ocio un derecho que se ganaba.

Es así como el trabajo se vuelve prioritario, y los deseos, sentimientos, así como las actividades no productivas comenzaron a considerarse como algo contraproducente. Fue a partir de esos cambios que surgió la admiración por aquellos que trabajan por un salario y producen algo para vender, y el rechazo hacia los que se ocupan en actividades consideradas ociosas.

Durante el Renacimiento el ocio se convirtió en una actividad superflua y el trabajo en la actividad por excelencia. Esta nueva concepción del trabajo benefició a la mayoría, pues ofrecía igualdad de oportunidades a todos, pero también trajo consecuencias, como las mencionadas por Lafargue en *El derecho a la pereza*: “Nuestro siglo es del siglo del trabajo, es decir, es el siglo del dolor, de la miseria, de la corrupción”.⁸

Y aunque se trata de un texto escrito mucho tiempo atrás, pareciera conservar cierta vigencia, pues con el paso del tiempo, la glorificación del trabajo trajo consecuencias graves, como la explotación del hombre y la flexibilidad laboral. Hechos que de forma paulatina han provocado angustia y frustración en el individuo.

El significado del ocio ha mutado a lo largo de la historia, la sociedad lo ha adaptado a su época. El ocio que era propio del hombre virtuoso del pasado, ahora se mira como un vicio propio de la gente floja y desobligada; mientras que el trabajo, que era ca-

⁸ Paul Lafargue, *El derecho a la pereza* (Madrid: Fundamentos, 1988), 184.

racterístico de los esclavos, se ha convertido en la única ocupación del hombre libre.

El ocio es acción y no pasividad, como se le ha hecho creer al hombre. Y en una época como ésta, en la que el hombre ha sido cosificado, vale la pena pensar en opciones que le permitan volver a ser dueño de sí mismo y vivir con plenitud; vale la pena reivindicar el papel del ocio y pensar en él como parte fundamental en el desarrollo del individuo.

A lo largo de este texto se ofrecen algunos argumentos que explican por qué el ocio es fundamental para que el hombre viva con plenitud y por qué resulta prudente volver la mirada a él en tiempos de productividad.

FASCINACIÓN POR EL TRABAJO

La idea de reposo no tiene sentido en nuestra época. Y no lo tiene porque la inmovilidad sólo tiene razón de ser en un mundo que permanece inmóvil; en un lugar con muros sólidos y caminos rígidos, y ese no es nuestro mundo. Por tal motivo, el hombre tampoco puede quedarse quieto, pues la idea de “no parar” se encuentra bien cimentada en la actualidad. El hecho de vivir en constante movimiento obliga al individuo a pasar la mayor parte de su tiempo trabajando, pues lo importante hoy en día es ser productivo.

Por tal motivo, aquellos que soportan largas jornadas laborales dentro de una oficina son considerados exitosos y gozan del reconocimiento de la sociedad; mientras que aquellos que dedican su tiempo al trabajo reflexivo o que por alguna razón se encuentran desempleados, son personas poco deseables: son unos ociosos.

Y es que, a diferencia de la concepción del ocio que se tenía en la antigüedad, donde éste estaba asociado a la reflexión, la contemplación y el autocuidado, en la actualidad se entiende como un estado de descanso permanente y de poca productividad.

El ocioso en estos días es aquel que no hace nada, que no percibe grandes ingresos monetarios ni posee bienes materiales. En pocas palabras, no es alguien que posea riqueza,⁹ mucho menos alguien admirable. De ahí la importancia de trabajar, y mucho. El trabajo lleva al hombre al éxito y a alcanzar un buen estatus socioeconómico.

Empero, este estado de ocupación permanente ha provocado que el hombre viva ansioso y estresado. Preocupado por cuestiones relativas a su vida laboral y por los requerimientos económicos que la vida moderna exige. Situación que no favorece a la salud del hombre, pero que está tan naturalizada por la sociedad, que apenas unos cuantos se percatan del problema. De hecho, si se pregunta a una de estas personas: ¿cómo te sientes?, seguramente respondería: ¡me encuentro muy bien! Lo normal es trabajar, y el cansancio forma parte del ser productivo.

A pesar del optimismo que muchos parecen mostrar ante tal situación, los hechos muestran lo contrario. Las personas aseguran estar bien, pero cada día es más común leer o escuchar en las noticias sobre gente que muere en su lugar de trabajo tras largas jornadas de esfuerzo; de empleados que necesitan medicarse constantemente para poder sobrellevar el día a día; o de gente cuyo resfriado se ha prolongado por más de quince días. Y es que, aunque se supone que la jornada laboral es de ocho horas, la mayoría de los empleados cubren horarios cada vez más extensos. Horarios que apenas y le dejan tiempo para descansar, para pensar en sí mismos o escuchar las necesidades de su cuerpo, para disfrutar del ocio.

⁹ El concepto de riqueza ha cambiado a través de la historia. Ser rico es poseer en mayor abundancia que otros aquello que otros desean. Sin embargo, las acepciones difieren a lo largo del tiempo; así, hubo una época en la que el hombre rico era aquel que poseía poderes sobrenaturales (chamanes, sacerdotes, hechiceros, etc.); luego la riqueza fue asociada a la fuerza que se poseía para la caza y la guerra; en Grecia, el filósofo era el rico; y más tarde, la riqueza fue asociada a la posesión de dinero en todas sus formas. Véase Rul, “Del ocio al neg-ocio...”, 188.

Es verdad, algunos han buscado la forma de aminorar su malestar, pero no han tenido mucho éxito, y esto se debe a que la mayoría de sus soluciones no son sino placeres efímeros. Formas de entretenimiento¹⁰ que no siempre son las mejores o las más adecuadas, que funcionan a guisa de placebo, pero que pueden ser perjudiciales a largo plazo, como el consumo de alcohol o el fumar tabaco, por mencionar algunos.

Por todo esto, resulta prudente reflexionar en torno a la calidad de vida que las personas están teniendo hoy; pensar en las consecuencias que están acarreando las nuevas formas de trabajo y la fascinación por la ocupación. Tomar un momento para re-pensar el ocio y reflexionar sobre su papel en la vida de los seres humanos. Es imperativo que el individuo aprenda a aprovechar y disfrutar del tiempo libre sin sentir culpa alguna.

Sí, es importante estar ocupados, pero también lo es descansar. En este mundo de intercambio el trabajo es indispensable para solventar las necesidades básicas del individuo, pero también lo es su salud física y emocional. El ocio, entendido como reflexión y autocuidado, es algo inherente al ser humano, es parte de su naturaleza, pero lamentablemente, en una sociedad enfocada en la producción y la eficiencia, parece no tener cabida.

El individuo ha aprendido a estar ocupado desde pequeño y es educado para la productividad, el consumo y la ganancia económica. Las instituciones educativas se han dado a la tarea de ofre-

¹⁰ Aunque en la actualidad el ocio está estrechamente ligado al entretenimiento, poco tienen que ver. El ocio refiere a la reflexión, al autoconocimiento y el cuidado de sí; mientras que el entretenimiento alude a un estar entre tiempos. Refiere al tiempo que se da después del trabajo y que se ocupa para descansar o para reponerse, para luego volver a trabajar. Es por ello que, para algunos pensadores resulta indispensable distinguir entre el entretenimiento en general y el buen entretenimiento. El primero no es más que un tiempo que se ocupa para ir al cine o salir con los amigos para recargar las pilas antes de volver al trabajo; el segundo refiere al tiempo que se usa para el perfeccionamiento del mismo individuo.

cerle herramientas para ingresar al mundo laboral, pero no para la vida. Le ha fomentado la idea de estar siempre ocupado y lleno de tareas, y que debe rechazar el ocio. Han olvidado que su función pedagógica debe priorizar el perfeccionamiento¹¹ del individuo.

Las escuelas están más interesadas en la capacitación de individuos para el trabajo que en el proceso formativo en sí. Lo que interesa ya no es el sujeto, sino la satisfacción de las exigencias del mercado. Los centros educativos se han convertido en empresas y los estudiantes pasaron a ser meros clientes, consumidores de “conocimientos”.

EDUCACIÓN Y GLOBALIZACIÓN

La humanidad atraviesa por un proceso acelerado de cambios bruscos que afectan su acontecer político, social, científico y cultural. Cambios que no son sino el resultado del proceso conocido como globalización, cuya promesa de crecimiento económico ha fascinado al mundo, pero cuyas consecuencias han sido desastrosas para la mayoría.

La globalización es un proceso que engloba diferentes fases, es una ideología neoliberal que promete a todos y cada uno de los países del mundo una época de progreso universal, derivada de la apertura de mercado. Empero, su funcionamiento es un poco distinto, en realidad opera como una lógica que otorga el poder a unos cuantos, para gastar la riqueza mundial en pos de intereses particulares. Se trata de un proceso que somete a poblaciones vulnerables y las condena a una existencia precaria; una lógica mercantil que sumerge al sujeto en una competencia enfermiza y

¹¹ La perfección se refiere a la plenitud del ser humano, a ese ir del ser dado al ser pleno o acabado, siendo la educación un proceso continuo e indefinido de mejoramiento, un cambio que además se realiza a través del tiempo. Hilda Fructuoso, “La intencionalidad de la educación como práctica utópica”, *Caminos del pensar de nuestra América* (México: CIALC-UNAM, 2018), 107.

lo obliga a vivir en función de la eficacia y la eficiencia. Situación grave en un mundo que gira en torno al mercado y donde lo único que importa es la producción y la generación de riqueza.

Y aunque la globalización posee varios matices, es quizá por la naturaleza misma de ésta que la economía ocupa un lugar central en el análisis del problema. La economía es crucial para analizar el fenómeno porque, como afirma el filósofo colombiano Fideligno Niño: “[La globalización es] la expansión planetaria del capitalismo en su versión neoliberal que se presenta como el ‘fin de la historia’, autorizando imponer a individuos, pueblos y culturas la lógica del mercado”.¹²

Así, la globalización se ha encargado de estandarizar al individuo y la vida de éste, sin importar el lugar en el que habite ni las condiciones que le rodean. Por eso, en la actualidad, es posible que un adolescente en los Estados Unidos escuche y vista lo mismo que uno en España o China. El mundo global pone la cultura al alcance de todos, pero diluye identidades y subordina tradiciones.

Latinoamérica no ha quedado fuera de estos cambios histórico-sociales. Al igual que el resto del mundo, se ha visto obligada a enfrentar las intermitencias de la globalización, y así como tiene acceso a las posibilidades de crecimiento y desarrollo, también adquiere responsabilidades frente a la deuda externa y el intercambio desigual.

Es verdad, el mundo entero se ha visto afectado por las consecuencias de la globalización, y los diferentes países han tenido que adaptarse a los cambios derivados del fenómeno global. Pero no es lo mismo enfrentar la desigualdad y la pobreza desde Europa, donde la mayoría de sus países pertenecen al primer mundo, que hacerlo desde América, cuyos países suelen formar parte del lla-

¹² Fideligno Niño, “Filosofía de la educación latinoamericana. Una clave intercultural desde Zuribi-Ellacuría”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 26, núm. 93 (2005): 114.

mado tercer mundo. Los problemas son similares, pero las circunstancias son distintas y las consecuencias también. Y es que: “La globalización en Latinoamérica ha causado violentas fracturas entre crecimiento económico y el desarrollo político; entre identidad y mundialización; entre libertad y justicia; entre tradición y modernidad; entre diversidad cultural valorada y proyecto político compartido”.¹³

El reto para América Latina no ha sido el aprender a hacer frente a los cambios que se le presentan a raíz de esto, sino buscar insertarse en un mundo económicamente globalizado de forma digna y justa, a pesar de sus circunstancias. Y hacerlo, procurando no perder la cosmovisión de cada región y manteniendo una actitud crítica en pos del desarrollo de todos los seres humanos. Tarea nada sencilla, pues la globalización no sólo incide en el ámbito económico-productivo, sino también en el sociopolítico, el ecológico y el cultural.

Incide en lo económico-político porque facilita el intercambio de mercancías en tiempo récord, aun cuando esto signifique el enclausamiento de unos cuantos. En lo sociopolítico, ya que se encarga de conformar Estados flexibles e idóneos para dar respuesta a las demandas y exigencias de la sociedad global, sin importar que con esto se violen algunos derechos individuales y comunitarios. La incidencia ecológica está relacionada con la forma desmedida en la que se explotan los recursos naturales por parte del hombre, sin importar que de esto resulten catástrofes ambientales y escasez de recursos a largo plazo. Y en lo cultural porque ha logrado ir, con mucha facilidad, de la cultura de la tradición hacia la industria de la cultura. La globalización ha mercantilizado las expresiones, los valores y el folklore de los pueblos hasta convertirlos en un atractivo turístico más. La globalización se ha esforzado por formar una sociedad y una cultura globales, pero ha desarticulado la vida comunitaria y ha diluido identidades.

¹³ Niño, “Filosofía de la...”, 116.

La educación, como parte de la cultura, no ha quedado exenta de los efectos de la lógica mercantil. Ni la educación formal, representada por las instituciones educativas, ni la educación informal, representada por la familia y la sociedad, han logrado esquivar los efectos del capitalismo.

Las instituciones educativas, en América Latina y el mundo, tuvieron que adaptarse a las exigencias del mercado y diseñar modelos educativos *ad hoc* con el mundo global. Escuelas y educadores tuvieron que dejar en segundo lugar su vocación como formadores para dar prioridad al llamado del mercado. Dejaron de estar interesados en formar seres humanos aptos para la vida, y se concentraron en capacitar a la mano de obra del futuro. Individuos capaces de producir, comprar y vender, pero incapaces de reflexionar y cuidar de sí mismos.

De ahí el buen recibimiento de los nuevos modelos educativos, de la educación por competencias y de las asignaturas empresariales, pues, como sostiene el filósofo mexicano Mario Magallón: “la eficiencia y la eficacia del sistema neoliberal capitalista ha impuesto un sistema educativo por competencias, donde el ser humano sólo es un instrumento o parte del proceso, pero no es el objetivo central de la educación”.¹⁴

Las escuelas ya no ven en el ser humano un fin en sí mismo, como lo pensaba Kant, ahora lo miran como un medio, una máquina cuyo fin es trabajar. Situación que algunas empresas han sabido aprovechar y han logrado involucrarse en los procesos educativos. ¡Quién mejor que ellas para capacitar a sus próximos empleados!

Las instituciones educativas han dado el poder a las empresas de fungir como educadores y de participar en el proceso de aprendizaje, a pesar de que éstas carecen de todo conocimiento peda-

¹⁴ Mario Magallón, “Educación superior en el mundo del siglo XXI”, *Caminos del pensar...*, 130-131.

gógico. Las escuelas han dejado de ser centros educativos y se han convertido en lugares aptos para la capacitación.

Con todo esto, la idea de trabajo también se ha transformado. Ya no se entiende como aquella actividad que ayuda al individuo a alcanzar la autorrealización y la felicidad, se ha convertido en la fuente de ingresos monetarios indispensables para sobrevivir en este mundo mercantil. En consecuencia, las instituciones educativas son las encargadas de formar personas aptas para esta realidad, gente competitiva que, más allá de elegir su profesión por vocación, selecciona aquellas opciones que les convertirán en personas atractivas para los reclutadores y aptas para los puestos de trabajo mejor pagados.

Las personas han aprendido a ignorar el llamado vocacional, han dejado sus verdaderos intereses de lado y se concentran únicamente en aquellas profesiones que, de alguna forma, les garantizan estabilidad laboral y seguridad económica. Y es que las profesiones relacionadas con el ocio y la vida reflexiva, como el arte o la filosofía, no tienen cabida en un mundo productivo, pues no generan riqueza material. Su intención no es el comercio, sino enriquecer el carácter de los individuos.

En este sentido, las instituciones educativas dan prioridad a los contenidos relativos al mercado, el consumo y la producción de objetos o la prestación de servicios. Y colocan en un lugar secundario u optativo a las asignaturas que tienen que ver con el perfeccionamiento humano y en algunos casos hasta las eliminan de su currículum, por considerarlas innecesarias o de relleno. Ponen especial énfasis en todo aquello que fortalece la idea de que la productividad es lo que importa y el ocio es lo que se debe evitar.

Empero, el ocio es parte de la naturaleza humana, es un ejercicio indispensable para la vida plena y para el perfeccionamiento del hombre. Por ello es que vale la pena pensar en él y reivindicar su lugar en la vida de las personas.

EDUCAR PARA EL OCIO

Desde pequeño, el ser humano es educado para estar ocupado. Se le dice en múltiples ocasiones que la pérdida de tiempo es el más mortal de los pecados,¹⁵ que no debe perder el tiempo. Es por ello que desde muy joven ha de comenzar a prepararse para enfrentar el futuro y la escuela es el lugar indicado para eso.

Es así que el individuo inicia el colegio a una edad temprana, pues de lo contrario no tendrá tiempo suficiente para hacer todo lo que se supone que debe hacer a lo largo de su vida. Y como asistir al colegio no es suficiente para un mundo tan competitivo como éste, los padres, preocupados por el futuro de sus hijos, también le inscriben en cursos de idiomas, oratoria, inteligencia emocional o deportes. ¡Qué más da de qué trate el curso! Lo importante es mantener ocupado al niño y volverlo atractivo para el mercado laboral.

Hoy los ritmos de vida son tan acelerados que las personas se sienten comprometidas a hacer cada vez más cosas, aun cuando esto provoque fastidio y fatiga. Y es que, como afirma Séneca, “es tan grande la necedad de los mortales, que permiten que se les cargue a su cuenta las cosas más insignificantes y viles”.¹⁶

Pero como lo importante hoy día es la actividad, el individuo se siente obligado a estar siempre ocupado, a colmarse de actividades y a aceptar nuevas tareas, aun cuando tiene la mayor parte de su tiempo comprometido, aun cuando apenas y tiene tiempo para sí mismo.

A lo largo de la historia, el hombre ha buscado vivir bien. A pesar de los altibajos que se le presentan en el día a día, éste es un

¹⁵ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, citado por Rosa Hartmut, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía* (Madrid: Katz, 2016), 17.

¹⁶ Séneca, “Epístolas morales a Lucilio”, *Consolaciones, Diálogos, Epístolas morales a Lucilio* (Madrid: Gredos, 2014), Libro 1, Epístola 1,3.

deseo constante. Empero, dadas las condiciones de vida actuales, no es una tarea sencilla.

Pero ¿qué significa tener una buena vida y cuál es su relación con el ocio? Empezaré por definir la buena vida. El sociólogo alemán Hartmut Rosa la define como aquélla en la cual los sujetos guían sus acciones y decisiones sobre alguna concepción consciente y reflexiva o inarticulada e implícita, acerca de lo que constituye una vida buena.¹⁷

Propuesta interesante, pues rescata el sentido aristotélico-socrático acerca del buen vivir, cuyo fundamento es la razón, aunque aspira a la felicidad como supremo bien, y al autoconocimiento. Es un enfoque interesado en la formación de un sujeto reflexivo y preocupado por el cuidado de sí mismo. Cualidades que hoy son cuestionadas por el sentido que dichos conceptos han adquirido para la sociedad, pero que son inherentes a la naturaleza humana, que forman parte del ocio.

Dicho lo anterior, para vivir con plenitud es necesario que el hombre sepa hacia dónde quiere ir y que conozca el significado de tener una vida plena. Tarea en apariencia sencilla, pero que dista de serlo en una época en la que el hombre se encuentra enajenado con el dinero y ocupado con el trabajo, pero ajeno consigo mismo. Es complicado para alguien que ha sido educado para la vida productiva y cuyo ocio es visto como el lapso libre que tiene derecho a tomar antes de regresar a trabajar.

Es por esto que el ocio va de la mano con la vida plena, pues éste favorece el descanso, el autoconocimiento y el cuidado del individuo. Elementos indispensables para alcanzar la plenitud individual y comunitaria. ¿Y qué tiene que ver la escuela en todo esto? Como se dijo al inicio de este apartado, el ser humano aprende a estar ocupado desde temprana edad y la mayoría de sus aprendizajes los adquiere en la escuela.

¹⁷ Hartmut, *Alienación*, 8.

La escuela se ha convertido en el centro del aprendizaje, el lugar formal donde se educa al individuo. Y aunque no se trata del único lugar en el que se recibe la formación académica, en este mundo global se ha convertido en la institución por excelencia.

Universidades, escuelas y colegios se han colocado en el centro del sistema educativo de los diferentes países en el mundo. Tienen a su cargo una labor importantísima: el formar personas aptas para la vida comunitaria. La sociedad ha depositado toda su confianza en ellas, ha puesto en sus manos la educación de sus hijos. No obstante, en las últimas décadas, dicha institución sólo se ha ocupado de preparar al ser humano para el trabajo (negocio), y sólo unas cuantas fomentan la reflexión y la crítica.

En los centros educativos se enseñan cosas prácticas, como el resolver casos concretos o buscar soluciones inmediatas a problemas en específico. Más allá de una formación integral, se prepara a la gente para el ámbito laboral. Se les enseñan técnicas y habilidades propias del trabajo productivo, pero no se les enseña a vivir con plenitud. Nadie habla del ocio (tiempo libre) y de cómo disfrutarlo, aun cuando se trata de algo inherente al ser humano, de algo indispensable para que alcance la plenitud.

EL OCIO COMO PEDAGOGÍA VITAL

El sentido del ocio ha cambiado a lo largo de la historia, y actualmente es visto como algo negativo, como sinónimo de pereza. Lo único que interesa es el trabajo. No obstante, esta obsesión por el trabajo está alienando y enajenando al individuo, quien vive ocupado y cede su tiempo a los otros aun a costa de su bienestar. Tiene tan interiorizado el trabajar en exceso, que se entrega sin la menor resistencia a este nuevo tipo de esclavitud.

La idea del trabajo está bien cimentada en el individuo, quien desde pequeño es educado para estar ocupado, para rechazar el ocio. Y la escuela juega un papel importante en todo esto, en tanto

que es la institución encargada de formar al individuo, no sólo en lo académico, sino también para la vida.

La escuela debe formar personas aptas para el trabajo, pero también es el lugar dónde se les debe enseñar a vivir, a disfrutar del ocio. No basta con llenar a los estudiantes de información o de datos rebuscados sobre la ciencia, también debe formar personas interesadas en la comunidad, en la vida cívica.

Educar es guiar a alguien hacia el desarrollo de sus facultades intelectuales, pero dicha instrucción no sólo debe enfocarse en lo cognitivo de la persona, sino también en su dimensión moral y caracterial.

La educación debe encauzar a la persona hacia la optimización de sus propios recursos, intelectuales y espirituales, ha de incitar al sujeto para que busque su propio perfeccionamiento.

Las instituciones educativas no sólo deben promover cambios de índole cuantitativa, su función no se reduce a la transmisión de conocimientos sobre aspectos de la realidad ni a enseñar doctrinas determinadas. También debe interesarse en lo cualitativo, debe fomentar en el aprendiz cambios que le permitan tener una visión del mundo más amplia, un conocimiento moral profundo. El mero conocimiento de las cosas no basta, es necesario ir más allá.

De igual forma, es necesario abandonar la falsa creencia de que la escuela y el estudio son sólo para unos cuantos o que existe una edad para estudiar. Niños, jóvenes y adultos quieren vivir plenamente, anhelan aprender, así que la educación no debería ser exclusiva de ciertas edades.

Las escuelas deben desarrollar métodos pedagógicos fundamentados en la curiosidad y el asombro, deben fomentar el espíritu crítico. La educación debe estar encaminada hacia el perfeccionamiento del individuo en su completitud y no sólo en lo referente al trabajo.

El ser humano no es una máquina unidimensional, sus necesidades son múltiples y variadas. Luego, su vida no debería reducirse al trabajo. Necesita tiempo para la diversión, el descanso y el

esparcimiento, para cuidar de sí mismo, para reflexionar sobre su vida.

El ocio es algo necesario para el hombre. La contemplación es su forma natural de vivir. De ahí la importancia de que el hombre regrese a la vida ociosa. Resulta prudente educar al hombre en el ocio.

Las escuelas deben ser partícipes de este proceso. Han de repensar su quehacer pedagógico. Interesarse en formar para la vida y no para el trabajo; enseñar el ocio además del neg-ocio; entender que la educación es una ocupación permanente, y que el ocio es fundamental para la búsqueda de la verdad.

Y esto no significa que el hombre vaya a dejar el trabajo para dedicarse a la vida contemplativa. Las condiciones de vida actual exigen trabajar para poder cubrir las necesidades básicas. De lo que se trata es de encontrar la forma de combinar el ocio y el negocio (trabajo). Sí trabajar, pero no vivir para ello, pues quien dedica su vida al trabajo, difícilmente puede disfrutar del ocio.

El ocio no es recreo ni tiempo libre. No refiere a perder el tiempo, tampoco es inactividad. El ocio recrea y descansa, ayuda al hombre a tener el control de su vida, a conocerse y a cuidarse, de ahí su gran valor para la vida.

FUENTES

Fructuoso, Hilda. “La intencionalidad de la educación como práctica utópica”. Mario Magallón e Isaías Palacios (coords.), *Caminos del pensar de nuestra América*. México: CIALC-UNAM, 2018, 107-119.

Hartmut, Rosa. *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Madrid: Katz, 2016.

Lafargue, Paul. *El derecho a la pereza*. Madrid: Fundamentos, 1988.

Magallón, Mario. “Educación superior en el mundo del siglo XXI”. Mario Magallón e Isaías Palacios (coords.), *Caminos del pensar de nuestra América*. México: CIALC-UNAM, 2018, 129-152.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ética*. Barcelona: Crítica, 1999.

Séneca, Lucio Anneo. “Epístolas morales a Lucilio”. *Consolaciones, Diálogos, Epístolas morales a Lucilio*. Madrid: Gredos, 2014, 331-401.

Séneca, Lucio Anneo. “Sobre el ocio”. *Consolaciones, Diálogos, Epístolas morales a Lucilio*. Madrid: Gredos, 2014, 259-266.

Hemerografía

Niño, Fideligno. “Filosofía de la educación latinoamericana. Una clave intercultural desde Zuribi-Ellacuría”. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 26, núm. 93 (2005): 111-129.

Rul, Gaspar. “Del ocio al neg-ocio... y otra vez al ocio”. *Revista de Sociología*, núm. 53 (1997): 171-193.

LA RELACIÓN DEL PT CON EL MOVIMIENTO DE LOS TRABAJADORES SIN TIERRA EN BRASIL Y SU PROPUESTA EDUCATIVA

José Leonel Vargas Hernández

En este trabajo revisamos la compleja relación que se dio entre el Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra de Brasil (MST) y los gobiernos que estuvieron en el gobierno brasileño en los tres primeros lustros del siglo XXI. Analizamos algunas posiciones teóricas con respecto a los gobiernos del Partido de los Trabajadores (PT), las propuestas sociopolíticas y la relación con el MST que mantuvieron dichos gobiernos. Mostramos algunos de los avances que, en materia de educación, principalmente, ha tenido el MST a través de diversas políticas públicas.

En la década de los noventa, el MST luchó contra gobiernos abiertamente neoliberales, logrando ciertos avances en beneficio de la educación del campo. En los primeros años del siglo XXI, con la llegada del PT al gobierno, el Movimiento tuvo cierto ablandamiento en sus exigencias y acciones políticas. Algunos teóricos como Emir Sader consideran que las políticas públicas establecidas por los gobiernos petistas fueron una verdadera hazaña en

medio de las dificultades sociopolíticas de la región; para otros, en cambio, como Francisco de Oliveira, James Petras y Raúl Zibechi, esas mismas políticas públicas detuvieron un cambio estructural más profundo que venía construyendo la sociedad organizada.

GOBIERNOS Y CORRELACIÓN DE FUERZAS

En la historia latinoamericana reciente, particularmente en el Cono Sur, se habla de una fase de democratización —hay quienes se refieren a una transición— que comienza en la década de los ochenta. Se pasa de regímenes profundamente autoritarios a gobiernos con una base social más incluyente. En el caso brasileño, durante esos años (ochenta) se da un movimiento masivo en contra de la dictadura militar —que existió desde 1964 hasta 1985— donde participan diversos sectores de la sociedad.

Aunque en estos años la participación social es menos restringida, las políticas socioeconómicas de tinte neoliberal siguieron su curso en el Brasil “democrático”, lo cual significó que enormes sectores de la población continuaran siendo orillados a la más grande exclusión social. Esto fue aprovechado por movimientos sociales como el MST para construir un movimiento fuerte y masivo como táctica de lucha contrahegémica.

En Brasil el modelo capitalista en su fase neoliberal como tal —según Claudinei Coletti—¹ comenzaría en la década de los noventa, con el gobierno de Fernando Collor de Melo (1990-1992);²

¹ Claudinei Coletti, “Avanços e impasses do MST e da luta pela terra no Brasil nos anos recentes”. *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*, ed. de José Seoane (Buenos Aires: Clacso, 2003).

² Fernando Affonso Collor de Mello fue presidente de Brasil durante los años 1990 y 1992, se considera que fue un impulsor decidido del neoliberalismo. Collor de Mello dejó el gobierno en septiembre de 1992 tras un fuerte escándalo de corrupción, en el contexto de intensas movilizaciones populares que exigían juicio político en su contra (*impeachment*). Lo sustituyó como presidente interino

sin embargo, es con el primer mandato de Fernando Henrique Cardoso (1995-1998) que el modelo se profundiza. Es entonces cuando la coyuntura y la desigualdad social permiten a los movimientos tomar fuerza, además de que el gobierno (gracias a la lucha social) pasa a ser menos represivo, esto por lo menos en comparación con los anteriores mandatos.

Los logros del MST y otros movimientos campesinos en la “educación del campo” se dan en confrontación directa con un gobierno abiertamente neoliberal, conducido por Fernando Henrique Cardoso. Esto, por supuesto, se percibió como un gran resultado dentro de la lucha social, pues abría la posibilidad de construir políticas públicas y crear condiciones para establecer la reforma agraria a mediano plazo (en Brasil nunca hubo una reforma agraria), en medio de una hegemonía elitista e inclinada hacia el gran capital transnacional. La organización del movimiento social era fuerte, sólida y directa, de tal modo que obligó al gobierno a implementar políticas sociales en diversos ámbitos como la educación.

Con el triunfo del Partido del PT y la llegada de Inacio Lula da Silva al poder, el 1 de enero de 2003, las expectativas por la repartición de tierra crecieron. No obstante —y a muchos les pareció paradójico, pues el nuevo gobierno había surgido de la lucha social—, hubo una menor desapropiación de tierras, comparada con el gobierno anterior.³ Paradójicamente también, las movilizaciones y la resistencia social del MST disminuyeron. Intentemos encontrar algunas respuestas a estas complejidades.

Existen distintas perspectivas sobre la llegada de Lula al poder y su posterior desarrollo gubernamental. Podríamos ubicar, *grosso modo*, algunas. Primero, hablemos de aquella postura que sostiene que el gobierno de Lula asume el poder en medio de un adverso

Itamar Franco, cuyo gobierno convocó a elecciones en 1994, dicho proceso llevó a la presidencia a Fernando Henrique Cardoso al año siguiente.

³ Véase James Petras y Henry Veltmeyer, *Los intelectuales y la globalización: de la retirada a la rendición* (Quito: Abya-Yala, 2004).

cuadro sociopolítico —hegemonía neoliberal en el ámbito internacional, privatizaciones, recorte al gasto social— que imposibilita realizar reformas profundas en Brasil. Por ello, se sostiene que el gobierno primero pensó en crear fuerza regional para establecer cierta autonomía de las políticas centrales.⁴ Otra postura sostiene que el escenario internacional era favorable, pues existía un desgaste de los organismos internacionales que habían tenido fuerte incidencia en América Latina, como el Fondo Monetario Internacional (FMI). Además, había una disputa entre las potencias por la hegemonía, lo cual se reflejaba en la implementación de acuerdos económicos que China realizaba en América Latina, pues Estados Unidos pasaba por una dificultad para controlar la región.⁵

Los gobiernos de Lula y Dilma han sido clasificados como gobiernos pos-neoliberales, al enumerar algunos aspectos sociales positivos: un gobierno con políticas sociales en medio de una hegemonía global neoliberal que hace lo posible dentro de lo imposible; un gobierno “realista” que gobierna lejos de las utopías radicales de izquierda.⁶ Otros, en cambio, verán en esta forma de gobernar una fuerte barrera para hacer cambios profundos en la sociedad brasileña, un gobierno que revolucionó las viejas formas de cooptación, control y represión.

Para Emir Sader,⁷ el gobierno de Lula es un gobierno pos-neoliberal en cuanto rompe con los elementos centrales del neoliberalismo. El sociólogo asegura que este tipo de gobierno *a)* priorizó

⁴ Véase Emir Sader, “El enigma Lula: la difícil caracterización de su gobierno”, *Metapolítica*, núm. 65 (julio-agosto 2009), consultada el 13 de agosto de 2016, en <<http://politicalatinoamericana.sociales.uba.ar/files/2011/08/sader.pdf>>.

⁵ Véase Emmanoel Lima Ferreira, “A Reforma da Educação Superior no Governo Lula da Silva”, *Trabalho, Educação, Estado e a crítica marxista*, coord. de Ana Maria Dorta de Menezes, Fortaleza: UFC, 2011.

⁶ Véase Sader, “El enigma Lula”, 72.

⁷ Véase Emir Sader, “A construção da hegemonia pós-neoliberal”, *10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil: Lula y Dilma* (São Paulo/Río de Janeiro: Boitempo/Clacso, 2013).

las políticas sociales en vez del ajuste fiscal, *b*) anticipó los procesos de integración regional en lugar de los tratados de libre comercio con Estados Unidos y *c*) priorizó también el papel del Estado como inductor del crecimiento económico y la distribución de la renta y no el Estado mínimo con centralidad de mercado.

Como podemos ver, se asegura la prioridad de ciertos elementos antineoliberales sobre otros propiamente neoliberales, lo cual no significa que se rompa del todo con los postulados del libre mercado hegemónico. Los gobiernos de Lula y Dilma tuvieron más continuidades que rupturas con los gobiernos de corte profundamente neoliberal que les precedieron, aunque hubo cambios positivos en materia social, a fin de cuentas, los excluidos de siempre quedaron olvidados, salieron a relucir y fueron tomados en cuenta sólo cuando el gobierno necesitó apoyo popular.

Sader asegura que Lula logró construir hegemonía política gracias a la intuición y pragmatismo que lo caracterizan. Según esta perspectiva, Lula consiguió combinar el desarrollo económico y la inversión de grandes capitales con políticas de distribución social. Eso es lo que Sader denomina como el “enigma Lula”. Además, considerando las dificultades que la hegemonía mundial neoliberal acarrea en la construcción de alternativas, lo que hizo el presidente Lula, y posteriormente continuó Dilma, fue un verdadero logro en materia política.⁸

Esta hegemonía de la que habla Sader, otros autores, como Francisco de Oliveira⁹ y Raúl Zibechi,¹⁰ la han denominado una “hegemonía al revés” y se define como la política que permitió a la izquierda gobernar, mientras el verdadero poder político y el control económico lo tenían los dueños del capital. Las clases

⁸ Véase Sader, “A construção da...”, 2.

⁹ Francisco de Oliveira, Ruy Braga e Cibele Rizek (orgs.), *Hegemonia às avessas: economia, política e cultura na era da servidão financeira* (São Paulo: Boitempo, 2010).

¹⁰ Véase Raúl Zibechi, “El pensamiento crítico en el laberinto del progresismo”, *OSAL Observatorio Social de América Latina* XII, núm. 30 (noviembre de 2011).

dominantes permiten ser conducidas políticamente por los dominados —o los gobiernos que han tomado la voz de éstos— siempre y cuando no se ponga en cuestión la explotación capitalista. Sería como una nueva adaptación del capitalismo en su larga duración. El pensamiento crítico, asegura Zibechi, se ha quedado corto en el análisis de los nuevos modelos que asume la dominación, esa combinación entre extractivismo y políticas sociales.

Para el sociólogo norteamericano James Petras,¹¹ la posición de “ideólogos” del PT, como Emir Sader, que justificaron la política de Lula argumentando que era una política “realista”, contribuyó a afianzar la idea de que no queda otro camino más allá de los partidos políticos; peor aún, esta postura justifica el adoptar políticas abiertamente neoliberales como de izquierda. Además, al definir a este gobierno como de izquierda, asegura Petras, lo único a lo que contribuye es a vaciar y tergiversar los contenidos netamente izquierdistas y contrasistémicos.

Sobre las propuestas que hizo Lula en materia de reforma agraria desde 2003, año en que llega al gobierno, Petras aseguraba que:

El objetivo de Da Silva se quedaba en la décima parte de lo logrado durante el anterior régimen neoliberal del presidente Cardoso y en la veinteava parte de lo que el MST esperaba del “presidente popular”. Al ritmo propuesto de Da Silva, se necesitarían mil años para asignar tierras a los 4.5 millones de familias sin tierras que existen en la actualidad, mientras que las que fueran apareciendo después, un múltiplo de estos 4.5 millones, se quedarían sin nada. Desde el poder, Da Silva ha continuado la vieja política reaccionaria del desahucio violento de los ocupantes ilegales de las tierras improductivas. [...] Hay algunas cosas claras. La política agraria de Da Silva representa un enorme paso atrás.¹²

¹¹ Véase Petras, *Los intelectuales y...*, 16.

¹² *Ibid.*, 109.

Se afirma que el gobierno de Lula hizo cambios aparentes con políticas sociales superficiales, que maquillaban un retroceso en los verdaderos cambios sociales como la reforma agraria. Desde los primeros años de la llegada de Lula al poder gubernamental, se observaron ciertas contradicciones respecto a lo que había planteado en su campaña. Según esta perspectiva, las bases sociales de donde surgió el PT no mostraron ser prioridad.

Para finales de la última década del siglo XX, se podía observar en Brasil un retroceso en la política agraria implementada por el gobierno. El apoyo gubernamental se dirigía hacia las grandes industrias del agronegocio, dejando en segundo plano a los trabajadores rurales y sus derechos sociales. Los recursos para asistencia social y técnica de las familias campesinas disminuyeron, lo cual se tradujo en carencias sociales. La Comisión Pastoral de la Tierra asegura que en materia de educación campesina los recursos disminuyeron en más de 60% en un periodo muy corto.

Para el Pronera, programa de educación en las áreas de reforma agraria, los recursos aprobados para 2009 —que eran de 69 millones— fueron cortados en 62%, descendiendo a 16 millones. Además, el INCRA no consigue garantizar formas de remuneración para los profesores en las áreas rurales. ¡Varios cursos que ya tenían convenio con universidades en todo el país, y algunos ya iniciados, fueron interrumpidos por falta de recursos!¹³

En ese sentido, la alianza que el MST construyó con el gobierno de Lula se debilitó, pues el presidente redujo los avances que en materia de reforma agraria el Movimiento había conquistado. Este gobierno disminuyó también los recursos para apoyar la educa-

¹³ Comissão Pastoral da Terra Nordeste II, *Balanço da política agraria do governo federal*, 17-04-2009, consultado el 2 de junio de 2016, en <<http://cptne2.org.br/index.php/publicacoes/noticias/noticias-do-campo/2030-balanco-da-politica-agraria-do-governo-federal.html>>.

ción del campo. Se puede observar que en los gobiernos petistas sí se otorgaron apoyos a los sectores más pobres del Brasil, sin embargo, a nivel estructural no se realizaron cambios profundos que ayudaran a estos sectores (cambios como la reforma agraria). Al contrario, se dieron más bien becas y apoyos para sobrevivir en un sistema que produce riqueza desigual.

Se muestra una relación contradictoria entre el MST y el gobierno del PT. Por un lado, el movimiento buscó crear políticas públicas para el campo, además de apoyar al gobierno —aunque siempre reivindicando su autonomía—, en un intento de crear hegemonía popular. Por su parte, el gobierno del PT continuó con una política desarrollista, la cual, más allá del discurso de tendencia “izquierdista”, en los hechos implementó acciones de apoyo a los grandes empresarios. Aunque, según algunos estudiosos, la complejidad a la que se enfrentó Lula en materia de correlación de fuerzas nacional e internacional es mucha, los cambios sociales que realizó son una verdadera hazaña dentro de la fuerte presión del gran capital.

Para el doctor Lucio Oliver,¹⁴ el gobierno de Lula no construyó un proyecto realmente hegemónico de sociedad que enfrentara la dominación social y el poder existente en el Brasil: un proyecto profundo que luchara contra las políticas neoliberales y la estructura estatal sumamente autoritaria. Este proyecto fue superficial, a pesar de los beneficios sociales a que accedieron varios sectores de la población.

Incluso hay quienes aseguran —como Zibechi y Oliveira— que estos beneficios son parte de los elementos que no permitieron

¹⁴ Lucio Oliver, “Conflictos y tensiones en torno del Estado ampliado en América Latina: Brasil y México entre la crisis orgánica del Estado y el problema de la hegemonía”, *América Latina: los derechos y las prácticas ciudadanas a la luz de los movimientos populares*, coord. de Margarita Favela y Diana Guillén (Buenos Aires: Clacso, 2009).

un verdadero cambio social, profundo, de raíz popular o subalterna. El sociólogo Francisco de Oliveira asegura que:

Podríamos decir que la bolsa familiar es un instrumento de control, restaura una especie de clientelismo que nos aleja de la política. Es por tus carencias que eres clasificado ante el Estado. Es abominable. Sería cínico decir que es una banalidad total porque hay gente que come gracias a la bolsa familia. Sin embargo, es eso, es la muerte de la política. Cuánto tú tienes de renta, cuál es tu estatuto de miserable, ahí entonces, la política es diseñada. Es una clara regresión. Es una paradoja. Es una anti-política en la forma de una política.¹⁵

Estos beneficios sociales —que sacaron a más de treinta millones de brasileños de la pobreza y permitieron a mucha gente acceder a una casa, alimentación o educación— fueron parte de una perspectiva de gobierno que no buscó un cambio radical en beneficio de los sectores más pobres, por el contrario, amortiguó un sistema sumamente desigual con beneficios superficiales y políticas públicas que fungen, diría Oliveira, como “instrumento de control” y dominación de la sociedad.

La política y la lucha de clases se convertían, más bien, en “una política de clasificación social”, donde, sin cambiar la situación de fondo, se entregaban apoyos a la gente más pobre, no para dejar de serlo, sino para sobrevivir en la penuria. Además, estos apoyos fueron dirigidos a los sectores más activos en la lucha social —que también eran los más excluidos—, lo cual significó, en efecto, un apaciguamiento y una desmovilización: se perdió rumbo en la búsqueda profunda de la democratización.

¹⁵ Francisco de Barros y Rafael Cariello, entrevista a Francisco de Oliveira, “A política interna se tornou irrelevante, diz sociólogo”, *Folha de São Paulo*, 24/07/2006, consultado el 20 de agosto de 2016, en <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u80641.html>>.

Más aún, Raúl Zibechi¹⁶ asegura que los planes sociales son apenas una de las muchas formas de control social que los gobiernos utilizan en su afán de dominación. Además de la “cooptación”, la subordinación de los movimientos se puede dar cuando el gobierno logra desviar a éstos de sus objetivos fundamentales, de sus estrategias de larga duración. Además, continúa Zibechi, la amenaza de las derechas sirve como excusa a los gobiernos de “izquierda” para reproducir prácticas estatales dentro de los movimientos sociales.

En el caso de la lucha por la tierra, Cuando Lula realizaba su campaña electoral en 2002, se le exigió al MST que detuviera la toma de tierras, acción característica del movimiento, pues, se aseguraba desde el partido, esta acción directa del movimiento se utilizaría como argumento para desprestigiar al partido de izquierda y sus bases de apoyo. El MST cedió, sólo para descubrir unos meses después que las promesas electorales estaban muy lejos de cumplirse.

Las dos opiniones son ciertas: la derecha usa cualquier pretexto para atacar a los gobiernos que no le gustan, pero dichos gobiernos también inmovilizan a la sociedad organizada al exigirles el cese de ciertas prácticas. Lo que algunos movimientos han aprendido, por lo menos en algún grado, es la necesidad de crear autonomía y análisis profundo de clase para no caer en pequeños reformismos lejos de verdaderas transiciones.

LA RESISTENCIA SOCIAL Y EL MST

Respecto al MST son distintas las posiciones que argumentan su ablandamiento en la lucha política. Una de las razones posibles

¹⁶ Véase Raul Zibechi, “Gobiernos y movimientos: entre la autonomía y las nuevas formas de dominación”, en *Repensar la política desde América Latina. Cultura, Estado y movimientos sociales* (Lima: Universidad Mayor de San Marcos, 2009).

es la relación que el MST sostuvo con el PT. Si bien el movimiento siempre ha buscado autonomía de los partidos políticos, en las alianzas por construir poder popular, esta autonomía se puede ver debilitada en la complejidad de la lucha social. Hay quienes aseguran que uno de los factores que incidió en esta dinámica fue la representación que el movimiento tuvo en el gobierno del PT.

Muchos de sus cuadros políticos eran también militantes del PT y, naturalmente, con la victoria del partido, asumieron cargos y funciones políticas en el nivel gubernamental. Así que la misma crítica de la merma de combatividad del MST puede ser también aplicada a otras organizaciones, como la Central Única de los Trabajadores (CUT), que hoy tiene uno de sus exdirigentes como ministro. Este proceso puede llamarse de cooptación, de domesticación, o de “silenciamiento estratégico”, y en Brasil mucho se ha dicho (al gusto de la academia) sobre estas dinámicas de “modernización conservadora” o “revolución pasiva”.¹⁷

Entrar en el sistema gubernamental con todo un aparato estatal viciado y autoritario puede llegar a inmovilizar a ciertos militantes del MST. Además de las políticas públicas, que no tienen una finalidad de construcción de un proyecto de mediana duración, estos procesos resultan nocivos para la confrontación directa y la movilización masiva y constante.

Uno de los principios organizativos del MST se basa en la dirección colectiva y rotativa, lo cual significa no tener “líderes” o representantes permanentes ni individuales, con la finalidad de ganar un mayor margen de acción contra la cooptación y la represión. En ese sentido es interesante pensar que, si muchos de sus cuadros políticos tienen una representación en el gobierno, no necesari-

¹⁷ Armando Chaguaceda y Cassio Brancalione, “El Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) hoy: desafíos de la izquierda social brasileña”, *Revista Argumentos*, núm. 62 (2016).

riamente tienen que influir en las decisiones de todo el movimiento. Esto puede ser rescatable en el momento de toma de decisiones, en las estrategias políticas de un movimiento con cierta autonomía y horizontalidad. Consideramos que el MST nunca perdió de vista los objetivos de su lucha: la “reforma agraria popular” y la construcción de una sociedad poscapitalista.

EL MOVIMIENTO Y SUS REIVINDICACIONES POLÍTICO-EDUCATIVAS

Desde los primeros años de la lucha por la reforma agraria, el MST ha tenido que negociar con el Estado y los distintos gobiernos que han pasado por él. El MST ha tenido como fundamento político la construcción de una sociedad alternativa y diferente en permanente lucha contra-hegemónica. Una de las estrategias del movimiento para disputar la hegemonía, basada en la perspectiva gramsciana, se ha establecido a través de la educación.

La construcción contra-hegemónica del movimiento se ha orientado a los distintos espacios de la reproducción social, lo cual exige que la formación de los militantes sea permanente y complementaria. Además de la formación de los sujetos del colectivo, el MST busca expandir y construir una ideología diferente en permanente diálogo con otros sectores de la población brasileña, latinoamericana y mundial.

ESCUELA ITINERANTE

El MST exigió al gobierno, desde los primeros años en la lucha por la tierra, que la educación fuera un derecho imprescindible para los hijos de los luchadores sociales. Una educación que fuese acorde a sus necesidades. El MST no se hizo esperar y ante las primeras negativas del gobierno organizó su propia educación. Esto permitió desde el comienzo ser críticos con la educación oficial y su

perspectiva homogénea de conocimiento, la cual desvirtúa las diferentes realidades y necesidades socio-históricas de la población.

Uno de los primeros logros en materia de educación fue la “escuela itinerante”, una propuesta que surgió desde el MST para la educación escolar de los niños en los campamentos. Esta propuesta aparece particularmente en el estado de Río Grande del Sur, y con los años se fue expandiendo hacia otros estados. Isabela Camini¹⁸ asegura que en un principio surgieron reflexiones prolongadas e intercambio de ideas de quienes estaban a favor de la escuela como parte de la lucha, y quienes pensaban que la escuela podía estorbar al movimiento y a sus militantes por sujetarlos a un solo espacio y limitarlos en sus acciones políticas. Después de diálogos entre los acampados se decidió crear la escuela con carácter itinerante, entendido esto como carácter ambulante. Si se pensaba que la escuela impediría la movilidad de las familias, fijándolas en el campamento, una de carácter itinerante podría desplazarse junto a los campamentos.

Con la experiencia en la resistencia social, el MST fue adquiriendo conciencia de la necesidad de conocer a profundidad ciertos aspectos de la realidad campesina para poder llevar adelante su lucha por una reforma agraria. Por ello, la educación se tornó en una herramienta eficaz para estos fines. Se pensó que la escuela itinerante debía tener el reconocimiento oficial para la acreditación de los estudiantes, además de ser una obligación que el Estado debe cumplir; no obstante, la educación que se daría a través de las escuelas de los campamentos debía estar basada en las necesidades y la realidad de la gente del campo. Aquí el MST ha exigido cierta autonomía respecto al Estado, al realizar una propuesta propia de educación escolar, una “escuela diferente”.

Se plantea así, ya en la década de los noventa, la propuesta pedagógica alternativa del movimiento: escuela itinerante para

¹⁸ Isabela Camini, *Escola itinerante: na fronteira de uma nova escola* (São Paulo: Expressão Popular, 2009).

acampados del MST, elaborada junto a asesores técnicos de la Secretaría de Educación. Después de meses de espera para la aprobación, el movimiento comenzó a radicalizar sus formas de lucha.

El 19 de noviembre de 1996, en sesión plenaria del consejo estadual de educación, la propuesta sería puesta en votación. Al saber del hecho, inclusive de que había dudas entre los miembros del consejo sobre su aprobación, el sector de educación del MST y la dirección de los campamentos movilizaron un grupo de 70 niños y adolescentes, padres y educadores [...] para ir a Puerto Alegre a participar del momento de la votación. Seguramente este fue un momento que marcó la entrada de los niños en escena para hacer presión.

Sorprendentemente, delante de los niños y educadores portando carteles y sentados en el piso de la sala donde ocurría la sesión, la propuesta pedagógica fue aprobada por unanimidad por el Consejo estatal de Educación.¹⁹

En 1996, el Consejo Estatal de Educación de Río Grande del Sur aprobó la escuela itinerante. Fue una importante conquista después de un largo proceso de reivindicación social.²⁰ Se aprobó sólo con carácter experimental, es decir, se pondría a prueba por dos años para ver cómo funcionaba. El MST trabajó intensamente para sacar adelante su proyecto de escuela itinerante y en 2003 tuvo su reconocimiento por el Consejo Estatal de Educación.

EDUCACIÓN DEL CAMPO

Otro de los avances que el MST logró junto a otros movimientos campesinos fue la propuesta sobre la educación del campo en contraposición a la educación rural. La educación rural, presente en

¹⁹ Camini, *Escola itinerante*, 119-120.

²⁰ Mitsue Morissawa, *A história da luta pela terra e o MST* (São Paulo: Expressao Popular, 2001).

la constitución de 1988, hegemoniza los contenidos para el medio campesino. Fue por ello por lo que se propuso en un sentido crítico la categoría educación del campo, la cual subraya como necesario tomar en cuenta las diferencias de los distintos tipos de vida campesina que existen en Brasil y de trabajadores relacionados con la vida rural. Se propone una educación para el campo, en el campo y del campo, donde los sujetos que viven y trabajan en éste sean los propios constructores de aquélla.

La categoría de análisis de educación del campo surge a través de intensos debates establecidos por el MST y otras instituciones y movimientos del campo a través de tres importantes eventos: el I Encuentro Nacional de Educación por la Reforma Agraria (ENERA) realizado en 1997, y la primera y segunda Conferencias Nacionales por una Educación Básica del Campo, en 1998 y 2004, respectivamente. A pesar de que el primer ENERA se realizó con el apoyo de diferentes universidades y organismos, como la UNICEF²¹ y la UNESCO,²² la organización y planeamiento fueron realizados por el MST con total autonomía. Se discutió la reforma agraria como proyecto popular para Brasil, pero específicamente el papel de la educación dentro de este proyecto. El homenaje principal fue para el educador y luchador social Paulo Freire, quien había muerto un par de meses antes, el 2 de mayo de 1997.

A través del debate realizado en el primer ENERA, donde se intercambiaron experiencias sobre la educación en los campamentos y asentamientos, además de la participación de distintas universidades, surge el Pronera (Programa Nacional de Educación de la Reforma Agraria) en 1998, el cual tenía la finalidad de fortalecer la educación en áreas de reforma agraria, creando métodos educativos que consideraran las particularidades de la realidad

²¹ El Fondo para la Infancia de las Naciones Unidas, UNICEF, por sus siglas en inglés.

²² Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Unesco, por sus siglas en inglés.

brasileña y campesina. También se recibieron proyectos de 38 universidades para la alfabetización de más de 94 000 adultos.²³ Aunque no se cumplieron del todo las expectativas, con este programa se intensificaron significativamente los cursos dirigidos hacia la educación del campo. “El MST llega en 2011 con 1 500 educadores formados en estos cursos y teniendo en camino 50 grupos, en las diferentes áreas, con aproximadamente 2 000 educandos de enseñanza medio, técnico y superior”,²⁴ lo cual significa alrededor de 50 grupos de nivel medio y superior en asociación con distintos institutos y universidades. En datos estimados por el MST, se habla de aproximadamente 1 800 escuelas públicas en los asentamientos y campamentos donde estudiaban alrededor de 200 mil niños, jóvenes y adultos. Se impulsó un trabajo de alfabetización para jóvenes y adultos (EJA) con alrededor de 8 000 educandos y 600 educadores.²⁵ También se creó la licenciatura en educación del campo que se imparte en distintas universidades donde colaboran diferentes investigadores ligados a centros de estudio social y educativo.

Se considera un triunfo de la lucha campesina conseguir establecer en la esfera pública un concepto de educación que nace desde la experiencia del campo brasileño, recuperando su cultura, tradiciones y saberes. El Pronera representa un momento importante en la historia política brasileña, al instituir nuevos parámetros entre el Estado y la sociedad civil.²⁶

Francisca Simone, quien es directora de la escuela del campo Nazare Flor, nos comenta:

²³ Véase Morissawa, *A história da luta...*, 10.

²⁴ Vargas, Caldart y Kolling, “MST e educação”, Roseli Salete Caldart *et al.*, *Dicionário da educação do campo* (São Paulo: Expressão Popular, 2012), 506.

²⁵ Véase *ibid.*, 12.

²⁶ Lia Pinheiro, “Los movimientos sociales como sujetos educativo-políticos”, Marcela Gómez Sollano *et al.*, *Reconfiguración de la educación en América Latina. Experiencias pedagógicas alternativas* (México: UNAM, 2013).

La educación del campo fue concebida a partir de una trayectoria de lucha de sujetos del campo, de los indígenas, de los acampados, asentados, quilombolos, riveriños, por el reconocimiento y la valorización de los sujetos del campo. Qué es lo que se diferencia entre la educación rural —la educación tradicional— y la educación del campo. Primero, la gran diferencia es la conservación histórica, la educación rural es una educación descontextualizada, educación fuera de su espacio [...]. La otra cuestión es que la oportunidad de alfabetizar o escolarizar a los trabajadores o los hijos de los trabajadores se daba en la base de la condición de colonialismo, interés de que los trabajadores aprendieran a leer y escribir para trabajar las maquinas, no se preocupaba con la formación de los sujetos [...], una tentativa de dominación, la educación como forma de dominación. [...] La educación del campo viene a decir no, no a esa forma de educar, ella viene a afirmar la identidad campesina, a afirmar un derecho a la educación, a la salud de las escuelas del campo, desde la educación infantil, la educación fundamental, la educación de enseño medio, ella nace también en la afirmación de la educación *en y del* campo, o sea, educación en el campo pero del campo, [...] el vínculo con el trabajo y con la tierra, con la cultura, con la lucha social, son las matrices pedagógicas. [...] La escuela del campo afirma la recuperación de un predio dentro del campo para la escuela pero además con una educación hecha desde y para el campo. Afirmación de una escuela pública campesina, afirmación de una escuela que venga a luchar por la reforma agraria, una escuela preocupada en la cuestión de sus raíces, su historia, su memoria, su cultura.²⁷

²⁷ Entrevista personal realizada a Francisca Simone Ramos de Brito, directora de la escuela del campo Nazare Flor y militante del MST. Esta escuela está ubicada en el asentamiento Maceio, Municipio de Itapipoca en el estado de Ceará en Brasil. La escuela comenzó a trabajar en agosto de 2010 como resultado de una gran lucha por educación media que se inició a principios de 2000 aproximadamente. Denominadas como Escuelas de Educación del Campo de Enseñanza Media (bachillerato), para finales de 2017 existían en el estado de Ceará ocho escuelas en activo y otras cuatro en construcción, todas en zonas de asentamiento

Al ser una educación construida para y desde el campo, se pone énfasis en la perspectiva de los trabajadores y en la lucha por la reforma agraria, así pues, fueron críticos de la perspectiva del agronegocio y del capital que visualiza el campo y la educación con intereses enfocados en la valorización del valor. Por ello, la lucha del MST y otros movimientos del campo en contra de la educación del proyecto neoliberal es una lucha permanente.

Desde hace años se viene dando una fuerte lucha para mantener y aumentar las políticas en materia de educación del campo. También han participado otras instituciones y universidades en la elaboración de programas para fortalecer esta propuesta crítica del neoliberalismo que busca una educación servil al mercado. No obstante, la lucha por la educación popular es compleja ya que está inmersa en una guerra entre intereses de clase, lo cual lleva a observar la correlación de fuerzas que va sucediendo a través del tiempo.

En la década de los noventa, el movimiento social, que venía con mucha potencia desde la década anterior en sus luchas por la democratización del país, tenía la balanza a su favor. Sin embargo, en los últimos años las cosas han cambiado para el país, la educación ha sido intervenida por las grandes empresas, subordinándola a sus intereses comerciales.

En el caso del campo podemos observar cómo las multinacionales del agronegocio interfieren de manera importante en los contenidos de la educación escolar. Cristina Vargas, quien es parte del sector de educación del MST, denunciaba en 2016 que 32 512

del MST. En la escuela se imparten las trece asignaturas exigidas por la educación estatal, pero se agregan otras tres asignaturas como propuesta de la educación del campo. Estas asignaturas son 1) Prácticas Sociales y Comunitarias, 2) Proyecto de Estudio e Investigación y 3) Organización del Trabajo y Técnicas Productivas (OTTP). Con estas asignaturas se busca crear un vínculo directo entre el conocimiento escolar y el conocimiento comunitario, la base común de las clases es que la historia comienza desde las personas hacia afuera, se trata de estudiar y comprender el mundo desde el contexto personal.

escuelas en áreas rurales habían sido cerradas en los últimos diez años. Esto muestra el desinterés del gobierno en la educación del campo, pues —asegura Vargas— se percibe innecesario el desenvolvimiento social y cultural del campo. Además, Cristina Vargas pone de manifiesto la necesidad de luchar por una escuela pública en contra de la privatización que se da a través del Estado, donde empresas como Monsanto, Syngenta o la minera Vale imponen los contenidos.²⁸ La visión modernizante deja de lado la educación apegada al estudio de las necesidades sociales para implantar una educación domesticadora y funcional. Una educación que impone una ideología hegemónica y que promueve, a base de falsos paradigmas, los beneficios de la privatización, la inversión de capitales y los productos de las grandes transnacionales.

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

En las últimas tres décadas, en muchos países de nuestra región latinoamericana la ebullición social llevó a construir cierta hegemonía anticapitalista, que posicionó a gobiernos de tendencia izquierdista en la estructura estatal. En el caso brasileño, la movilización de sujetos del campo y la ciudad llevó al Partido de los Trabajadores hasta el gobierno en 2003, encabezado por Luiz Inácio Lula da Silva. Si bien es cierto que se crearon políticas públicas que ayudaron mucho a la población, después de cierto tiempo, el gobierno se fue distanciando de los movimientos sociales. El PT continuó en el poder con el triunfo de Dilma Rousseff en las elecciones de 2010, pero olvidó su vínculo con los movimientos.

En medio de una crisis política como consecuencia de la corrupción de importantes personajes del gobierno, muchos de ellos

²⁸ Victor Tineo, “Nos últimos 10 anos, 32.512 escolas foram fechadas”, *Brasil de Fato*, 22/02/2016, consultada el 23 de febrero de 2016, en <<http://antigo.brasildefato.com.br/node/34202>>.

del PT, una crisis económica, debida a la caída de los precios del petróleo y otras materias primas importantes en las exportaciones brasileñas, y una crisis social que resentía los ajustes y los cambios en el ambiente cotidiano, la derecha fue armando poco a poco lo que se denominó como un “golpe de Estado suave”, que terminó con la destitución de la presidenta en funciones.

Un factor que varios estudiosos (como los citados más arriba) recalcan respecto a la caída de Dilma Rousseff es la falta de bases sociales. Se argumenta que el gobierno petista en sus dos mandatos no se preocupó a profundidad por crear lazos arraigados con la sociedad civil ni con los movimientos sociales sino, por el contrario, se dedicó a despolitizar y apartar de la lucha de clases a amplios sectores de la población, pues los integró de manera paternalista a una política desarrollista. Los excluidos de siempre: los negros, los favelados, los sin techo y sin tierra, los campesinos e indígenas, no entraron en esta lógica desarrollista y fueron cuidadosamente apartados. Así es como, por lo menos en un corto plazo, un ciclo progresista se cierra en Brasil. La derecha hizo hasta lo imposible por clausurar la oportunidad de reelección a Lula da Silva, quien se perfilaba como un candidato fuerte.

En ese contexto, el MST se aglutinó en el “Frente Brasil Popular”, el cual reúne a más de 60 movimientos populares y busca como meta a mediano plazo —independientemente de las determinaciones que se vayan tomando en resistencia cotidiana— construir un nuevo proyecto popular para Brasil “a partir de un amplio debate de ideas con todos los sectores de la sociedad brasileña. Aunque eso lleve tiempo, es el único camino para salir verdaderamente de la crisis”, asegura João Pedro Stédile, coordinador de los Sin Tierra.²⁹

²⁹ João Pedro Stédile, “Dos meses del golpe neoliberal: contra el pueblo y la democracia (Brasil)”, 12 de julio de 2016, *Nodal, noticia sobre América latina y el Caribe*, consultada el 17 de agosto de 2016, en <<http://www.nodal.am/2016/07/>

El MST busca intensificar la lucha por la democracia y la organización, para ello trabaja con otros movimientos populares del campo y la ciudad. También ha intensificado la organización con los jóvenes a partir de intensos encuentros de debate y formación, como la relación cercana que está construyendo con el movimiento de jóvenes ciudadanos, Levante Popular, a partir de encuentros entre jóvenes del campo y la ciudad.

Ahora bien, la sociedad civil brasileña ha construido una gran fuerza participativa a partir de la democratización del país, lo que dejó fuertes lazos de lucha que hasta la actualidad se pueden percibir en la enérgica organización de los jóvenes y movimientos sociales del campo y la ciudad, lo cual nos permite pensar que si se cerró un ciclo progresista y se perdió la oportunidad de crear un proyecto popular, no quiere decir que en el mediano plazo la construcción de un nuevo proyecto de izquierda no se forje, algo en lo que ya están trabajando infinidad de movimientos, y más aún, la construcción de formas alternativas de reproducción social. Un ciclo de reconstrucción que se puede abrir si se mira críticamente la experiencia vivida.

FUENTES

Barros, Francisco de y Rafael Cariello. “Entrevista a Francisco de Oliveira. A política interna se tornou irrelevante, diz sociólogo”, *Folha de São Paulo*, 24 de julio de 2006, consultada el 20 de agosto de 2016, en <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u80641.html>>.

Caldart, Vargas y Kolling. “MST e educação”. Roseli Salette Caldart, Isabel Brasil Pereira, Paulo Alentejano y Gaudêncio

- Frigotto (orgs.), *Dicionário da educação do campo*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- Camini, Isabela. *Escola itinerante: na fronteira de uma nova escola*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- Chaguaceda, Armando y Cassio Brancaloneo. “El Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) hoy: desafíos de la izquierda social brasileña”. *Revista Argumentos*, núm. 62 (2016).
- Coletti, Claudinei. “Avanços e impasses do MST e da luta pela terra no Brasil nos anos recentes”. José Seoane (comp.). *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*. Buenos Aires: Clacso, 2003.
- Comissão Pastoral da Terra Nordeste II. *Balanco da política agraria do governo federal*, 17-04-2009, consultada el 2 de junio de 2016, en <<http://cptne2.org.br/index.php/publicacoes/noticias/noticias-do-campo/2030-balanco-da-politica-agraria-do-governo-federal.html>>.
- Lima Ferreira, Emmanoel. “A reforma da educação superior no governo Lula da Silva”. Ana Maria Dorta de Menezes, José Eudes Baima Bezerra, Justino de Sousa Junior *et al.* (orgs.), *Trabalho, educação, Estado e a crítica marxista*. Fortaleza: UFC, 2011.
- Morissawa, Mitsue. *A historia da luta pela terra e o MST*. São Paulo: Expressao Popular, 2001.
- Oliveira, Francisco de, Ruy Braga y Cibele Rizek (orgs.), *Hegemonía às avessas: economia, política e cultura na era da servidão financeira*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- Oliver, Lucio. “Conflictos y tensiones en torno del Estado ampliado en América Latina: Brasil y México entre la crisis orgánica del Estado y el problema de la hegemonía”. Margarita Favela y Diana Guillen (coords.), *América Latina: los derechos y las prácticas ciudadanas a la luz de los movimientos populares*. Buenos Aires: Clacso, 2009.
- Petras, James y Henry Veltmeyer. *Los intelectuales y la globalización: de la retirada a la rendición*. Quito: Abya-Yala, 2004.
- Pinheiro, Lia. “Los movimientos sociales como sujetos educativo-políticos”. Marcela Gómez Sollano y Martha Corenstein

- Zaslav (coords.), *Reconfiguración de la educación en América Latina. Experiencias pedagógicas alternativas*. México: UNAM, 2013.
- Sader, Emir. “El enigma Lula: la difícil caracterización de su gobierno”. *Metapolítica*, núm. 65 (julio-agosto 2009), consultada el 13 de agosto de 2016, en <<http://politicalatinoamericana.socials.uba.ar/files/2011/08/sader.pdf>>.
- Sader, Emir. “A construção da hegemonia pós-neoliberal”. Emir Sader (org.), *10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil: Lula y Dilma*. São Paulo/Río de Janeiro: Boitempo/Clacso, 2013.
- Stedile, João Pedro. “Dos meses del golpe neoliberal: contra el pueblo y la democracia (Brasil)”. *Nodal, noticias sobre América latina y el Caribe*, 12 de julio de 2016, consultada el 17 de agosto de 2016, en <<http://www.nodal.am/2016/07/dos-meses-del-golpe-neoliberal-contra-el-pueblo-y-la-democracia-brasil-por-joao-pedro-stedile/>>.
- Tineo, Víctor. “Nos últimos 10 anos, 32.512 escolas foram fechadas”. *Brasil de Fato*, 22/02/2016, consultada el 23 de febrero de 2016, en <<http://antigo.brasildefato.com.br/node/34202>>.
- Zibechi, Raúl. “Gobiernos y movimientos: entre la autonomía y las nuevas formas de dominación”. *Repensar la política desde América Latina. Cultura, Estado y movimientos sociales*, Raphael Hoetmer (coord.). Lima: Universidad Mayor de San Marcos, 2009.
- Zibechi, Raúl. “El pensamiento crítico en el laberinto del progresismo”. *Revista Osal Observatorio Social de América Latina* XII, núm. 30 (noviembre de 2011).

MIGUEL LEÓN-PORTILLA:
EL DEBER DE LA MEMORIA
DESDE UN HORIZONTE PROPIO.
LABOR DE CATARSIS Y ENRAIZAMIENTO
COMO EXPERIENCIA DE RUPTURA
DESDE LA PROPIA TRADICIÓN

Orlando Lima Rocha

A mi querido maestro Mario Magallón Anaya

Porque, si es cierto que en muchos de nuestros pueblos el trauma de la Conquista ha dejado honda huella, es también verdad que el estudio consciente de ese hecho imposible de suprimir será labor de catarsis y enraizamiento del propio ser.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA,
El reverso de la Conquista, 1985, 8.

la experiencia de ruptura es un fenómeno universal [de ahí que] el hecho de la destrucción violenta de las culturas indígenas, por obra del invasor europeo, creó una conciencia de ruptura en determinadas etnias [de nuestra América], aún vigente en nuestros días. Del mismo modo, la pérdida del medio cultural originario creó una forma de conciencia parecida en el inmigrante, desplazado como excedente de la población campesina y proletaria industrial europea desde fines del siglo XIX. En otros casos, la conciencia de ruptura se habrá de generar, no ya en relación con los “legados” perdidos, sino como efecto de la sustracción del producto del trabajo dentro del sistema de explotación que ha conducido a una quiebra de la relación entre el ser y la tenencia. En todos los casos, se trata, como es fácil pensarlo, de un sujeto que se encuentra imposibilitado de ejercer una autoafirmación de sí mismo como valioso y de entenderse como una *natura naturans*, es decir, como actor de su hacerse y su gestarse.

ARTURO ANDRÉS ROIG,

Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano.

Pues lo que en nuestra cultura estaba oculto, expresado en mil signos y velado por mil equívocos, era la voluntad popular hecha esfuerzo porfiado y persistente por ser. En lucha permanente contra la voluntad de dominio del opresor secular, las masas populares se ponen a sí mismas (actitud tética) en el juicio existencial de la resistencia. Si se les quita la palabra enmudecen, pero inven-

tan otros senderos de lenguaje. Si no pueden cantar, cuchichean; si no pueden gritar, pintan paredes. La tarea es siempre la misma: *ser*. Pues el futuro es de los que esperan contra toda esperanza.

OSVALDO ARDILES, *Vigilia y utopía*,
1989, 410.

A quinientos años de la conquista de Tenochtitlán, se hace imprescindible hacer un alto en el camino para recordar y hablar de un filósofo, historiador, filólogo, antropólogo y humanista como el maestro Miguel León-Portilla (1926-2019). Su filosofía nos refiere a la historia de las ideas de nuestro propio pensar, tanto mexicano como de nuestra América y del mundo. Ideas que expresan nuestra propia memoria biográfica, intelectual, colectiva, histórica, cultural y política. Memoria que es, a veces, hablando en sentido intelectual, sesgada por el olvido o el silencio de propios y extraños, pero que permanece, subsiste, resurge y nos sale al paso de cada experiencia teorizada.

Hoy, desde la filosofía y hacia el resto de las llamadas ciencias sociales e incluso las artes (otrotra llamadas ciencias culturales), se habla con dos palabras muchas veces poco reflexionadas: pensamiento decolonial, teoría crítica, de liberación o cualquier término en ese sentido. Lo cierto es que parecen dejar de lado la primera y fundamental condición, que es el saber quiénes somos nosotros mismos y tenernos como valiosos desde nuestra propia historia y existencia cotidianas.

Tal condición, que el maestro Roig ha llamado con toda razón *a priori* antropológico,¹ ha sido tarea cotidiana y prominente de nuestro filósofo, el maestro Miguel León-Portilla. Su obra resulta fundamental para pensar, no sólo una “epistemología del sur”,

¹ Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Buenos Aires: Una Ventana, 2011).

sino un propio modo de ver el mundo (o cosmovisión, palabra tan rehuída muchas veces en el pensamiento latinoamericano actual), saberlo y pensarlo.

Más allá de “epistemicidios” y más acá de “memoricidios”,² la obra de León-Portilla resulta crucial para atajar, achicar y afrontar el tan maniatado problema que los etnólogos han dado en llamar “etnocidio” y que tiene como fundamento, según interpretación de Pierre Clastrés a partir de sus trabajos de campo con los guaraníes en Paraguay, el asesinato cultural de un grupo humano en situación de proceso colonizador.³ Por ello, el problema no es sólo epistémico (en el sentido decolonial indicado) y sí apunta a la memoria desde el problema de la propia cultura para indagar así el pensamiento mismo de nuestra América. Tal es el tema que deseamos exponer a continuación brevísimamente desde la obra del maestro mexicano: cultura y memoria desde nuestra América entendidas como labor de catarsis y enraizamiento como experiencias de ruptura.

² Sobre el epistemicidio, véase Boaventura de Sousa Santos, *Para descolonizar Occidente* (Buenos Aires: Clacso, 2010). Sobre el memoricidio: Juan Goytisolo, “El memoricidio”, *El País*, 27 de agosto de 1993; Vesna Blažina, “Mémoricide ou la purification culturelle: la guerre et les bibliothèques de Croatie et de Bosnie-Herzégovine”, *Documentation et Bibliothèques* 42, núm. 4 (octubre-diciembre de 1996), 149-163.

³ La expresión “etnocidio”, si bien se atribuye a Georges Condominas en su *Lo exótico es lo cotidiano* (1965) como obra etnográfica producto de su experiencia vietnamita, y aún al etnólogo francés Robert Jaulin (1928-1996) en su obra *La paix blanche. Introduction à l'éthnocide* (1970), la tomamos según el sentido dado por el antropólogo francés Pierre Clastrés en su célebre trabajo “Sobre el etnocidio” (1974) incluido en sus *Investigaciones en antropología política* (México: Gedisa, 1987), 53-63; y producto de sus trabajos de campo con los indígenas guaraníes en Paraguay (sobre este punto ver el trabajo de José Manuel Silvero, “Apuntes en torno a la noción de poder en Pierre Clastrés”, *Paraguay: ideas, representaciones e imaginarios* (Asunción: Secretaría Nacional de Cultura, 2011), 55-72.

CULTURA (LABOR DE CATARSIS)

Según Miguel León-Portilla, “la cultura de Occidente ha sido la única que ha entrado en contacto con otras culturas”.⁴ Cuestión que, aceptándola, sin conceder, como una realidad y que hoy ciertamente no es ya la única en esta situación, tiene sin embargo un crucial prejuicio ideológico que, en opinión de Marshall Sahlins, se presenta en la ilusión occidental de la naturaleza humana, entendida “como algo regido por el interés propio”,⁵ que fundamentó desde por lo menos la antigua Grecia, la moderna libertad individual construida bajo un igualitarismo jerarquizante que estructuró diahistóricamente (a través de la historia) las relaciones sociales y políticas.

De este modo, el meollo del asunto parece concentrarse en el punto de que tal contacto pluricultural del mundo occidental ha estado orientado por esta ilusión de naturaleza humana individualista, persistiendo con ello en la gradación vertical del “abandono” de esta “naturaleza humana” hasta un “desarrollo cultural” materialmente complejo. Esto es, el estratificado por salvajes/bárbaros/civilizados, como si lo civilizado se alejara gradualmente por medio de la cultura del estado salvaje y más “natural” del ser humano (axiología aparte y centro de debates sugerentes sobre el buen o mal salvaje) y sin advertir que, como expresa el antropólogo Roger Bartra, se trata de un mito. Ya que “el salvaje es un hombre europeo [y su] estudio [...] nos dice más sobre nuestra civilización que sobre la escurridiza presencia en la historia de esos extraños seres”.⁶

Es crucial denotar que lo europeo ha sido configurado desde lo occidental, como invenciones de una cultura determinada sobre

⁴ Miguel León-Portilla, “El pensamiento prehispánico”, *Estudios de historia de la filosofía en México* (México: UNAM, 1980), 15.

⁵ Marshall Sahlins, *La ilusión occidental de la naturaleza humana* (México: FCE, 2014), 67.

⁶ Roger Bartra, *El mito del salvaje* (México: FCE, 2011), 18.

todo a partir del siglo XV. Siguiendo aquí a pensadores nuestros como José Luis Romero,⁷ Roberto Fernández Retamar,⁸ Sergio Bagú,⁹ Leopoldo Zea¹⁰ o Mario Magallón,¹¹ podemos inferir que Occidente se refiere a un mundo cultural no moderno en su origen, comúnmente llamado medieval, que expresa una crisis marcada por las tradiciones romana, cristiana y germana. Tales tradiciones, en pugna con el islamismo, darán origen al concepto mismo de Europa, sobre todo desde fines del siglo XV, configurándose así un orientalismo desde el occidentalismo etnocentrista europeo o eurocentrismo.¹² En opinión de Tzvetan Todorov,¹³ esto tiene lugar desde tres elementos centrales: una centralidad y conciencia de superioridad europea; el menosprecio y negación del otro no-europeo, así como la tendencia a la expansión y mundialización de la civilización cristiano-occidental. De tal manera se configura, desde este eurocentrismo, lo que hemos llamado una “violencia de la memoria” etnocida, constitutiva de lo que se conoce como cultura occidental a lo largo del planeta.¹⁴

Violencia que persiste, nos dice León-Portilla en su *Toltecatótl*, “al iniciarse nuestro propio siglo [XX, pues] para el hombre europeo en general, para los filósofos de la cultura y de la historia, los

⁷ Véase José Luis Romero, *La cultura occidental* (México: Siglo XXI, 2011 [1953]).

⁸ Roberto Fernández Retamar, *Algunos usos de civilización y barbarie* (s/l: Ocean Sur, 2011 [1989]).

⁹ Sergio Bagú, *La idea de Dios en la sociedad de los hombres* (México: Siglo XXI, 2005 [1989]).

¹⁰ Leopoldo Zea, *América en la conciencia de Europa* (México: UNAM, 2015 [1953]).

¹¹ Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana* (México: UNAM, 2007).

¹² Véase Hernán G. H. Taboada, *Un orientalismo periférico: nuestra América y el islam* (México: UNAM, 2012).

¹³ Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros* (México: Siglo XXI, 1991).

¹⁴ Véase Orlando Lima Rocha, *El temor de los vencidos. Para una filosofía de la memoria desde nuestra América* (México: CIALC-UNAM, 2023).

pueblos americanos no pasan de ser otro ejemplo dentro del sector primitivo del género humano”.¹⁵ Lo cual, con el avance de las investigaciones a este respecto, demostró que “el México antiguo estuvo en posesión de la escritura y en consecuencia alcanzó la posibilidad cumplida de la conciencia histórica”.¹⁶

Por ello, interpretar el mundo propio requiere, en condiciones de dependencia y subdesarrollo colonial, asumir que hemos sido occidentalizados y, por ende, que el orientalismo es producto de un occidentalismo, que ambas instancias culturales (Oriente/Occidente) al estudiarse como modelo único de lo humano han dejado de lado realidades como la de nuestra América (por no referirnos al caso africano o australiano), relegándolas a la marginación y la barbarie occidental.¹⁷ Precisamos por ello, como bien destaca León Portilla, no se trata de desechar esas culturas (orientales y occidentales) sino “encontrar en esas culturas realidades análogas a aquellas a las que se aplica el concepto de filosofía [como un ejemplo] en el contexto occidental” hasta lograr “la invención de una imagen histórica de sí mismo”.¹⁸

La invención de esta imagen del “sí mismo” por los mexicas precisa el hecho mismo de producción de la memoria registrada en distintas manifestaciones culturales a partir de un elemento humanista esencial: el *Toltecatótl* o “toltequidad”, cosmovisión de los toltecas, cultura que inspiró y permitió la reinención de la historia y la cultura náhuatl por medio del pensamiento de Quetzalcóatl, sabio, gobernante y sacerdote de los toltecas. De este modo, esta “conciencia histórica” del México antiguo, producto de invenciones y reinenciones histórico-culturales, se configura a partir de lo

¹⁵ Miguel León-Portilla, *Toltecatótl. Aspectos de la cultura náhuatl* (México: FCE, 1980), 39.

¹⁶ León-Portilla, *Toltecatótl*, 40.

¹⁷ Véase Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie* (Barcelona: Anthropos, 1988); así como Tzvetan Todorov, *El miedo a los bárbaros* (México: Galaxia Gutenberg, 2013).

¹⁸ León-Portilla, “El pensamiento prehispánico”, 17.

que podemos llamar una “conciencia antrópica” (esencia de todo *a priori* antropológico) y se expresa en el término náhuatl de “rostro y corazón” como referente de la persona humana.

Más allá de tradiciones judeocristianas, sin duda sugerentes,¹⁹ el “rostro” ha sido una categoría central en nuestro pensamiento para referir a la persona como centro del ser humano que es preciso resemantizar en nuestra situación actual. Esta preocupación les vino a los antiguos nahuas, siguiendo a León-Portilla, de sus inquietudes por la divinidad única, inspirada en la meditación de Quetzalcóatl que la concibió “como un ser uno y dual a la vez que, engendrando y concibiendo, había dado origen y realidad a todo cuanto existe”.²⁰ No se tratará de un mero “paso del mito al logos” (como en el pretendido nacimiento de la filosofía griega), sino expresión de una conciencia antrópica que los llevó a preocuparse por sí mismos y se originó “tratando de esclarecer el enigma de Dios, la atención de los sabios indígenas comenzó a dirigirse al enigma del hombre [...] Nació así en el ánimo de estos sabios, que comenzaron a hacerse preguntas a sí mismos, el anhelo de aclarar el sentido de su existencia en este mundo”.²¹

De este modo, “rostro” expresaría tanto la dimensión práctica del ser humano (ética, política y estéticamente) como del conocimiento de su propio mundo (ontológica y epistemológicamente): dimensión práctica, puesto que era misión de los sabios el “hacer que apareciera en los humanos un rostro; poner un espejo delante de los rostros para hacerlos cuidadosos y sabios” y llegar así a “ser creador, como los antiguos toltecas, [...] antes que nada [que] hay que ser hombre cabal”; dimensión del conocimiento del propio mundo, pues la expresión “Sacarle rostro a las cosas” equivaldría,

¹⁹ Pienso en la categoría del “cara-a-cara” que emplean autores como Emmanuel Lévinas o Alfred Schutz, entre muchos otros.

²⁰ Miguel León-Portilla, “El pensamiento náhuatl”, *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, ed. de Laureano Robles (Madrid: Trotta, 2011), 84.

²¹ Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (México: FCE, 1993), 121-122.

siguiendo al filósofo mexicano, “a querer encontrarles o darles su lugar y su sentido propios, comprensibles y vinculados al hombre [pues] múltiples e imprevisibles son las posibilidades del rostro de las cosas”.²²

La invención y reinención de los mexicas configuró su etnocentrismo también a partir de la diferenciación cultural, hasta el grado de otrificar a culturas diferentes y barbarizarlas. Pareciera incluso que, en un orden civilizatorio cultural, lo propio como lo extraño, siendo parte de la reinención y recomienzo eminentemente humanos, persisten bajo un elitismo en uno y el temor en el otro. Siguiendo al historiador León-Portilla, los mexicas consideraron como otredades al propio Quetzalcóatl (ya se dijo como se reinventaron a partir de su herencia cultural), como a aquellos que vivieron más allá de sus dominios (hoy llamada Mesoamérica). Es de estos últimos cuya otredad será barbarizada con fundamento en el temor a su violencia, como lo fueron los chichimecas:

Los chichimecas, esos vagabundos que causaban temor, de costumbres extrañas, siempre armados, de lengua ininteligible, recibían también el nombre de popolocas. Insostenible ya la imagen de la remota alteridad portentosa de Quetzalcóatl, se encuentra otra, que se tiene por más acertada, la de esos otros antes alejados en el espacio, los bárbaros popolocas, chichimecas.²³

Remotas y cercanas alteridades, toltecas y chichimecas, que van desvaneciéndose con el complejo proceso de encubrimiento cultural de los españoles y los mexicas. La compleja visión del tiempo cíclico como el mexica se ve impactada por la visión providen-

²² León-Portilla, *Tolteayótl*, 433-434, 436.

²³ Miguel León-Portilla, “Imágenes de los otros en Mesoamérica antes del encuentro”, *De palabra y obra en el nuevo mundo, vol. 1: imágenes interétnicas*, ed. de Miguel León-Portilla et al. (Madrid: Siglo XXI, 1992), 54.

cialista española.²⁴ Desde entonces, confundidos con divinidades, emparentados con Quetzalcóatl,

la identidad de los españoles se confunde en un principio, pero al conocerse mejor, se relaciona con la de los popolocas. [...] Otras serán las alteridades que se tornarán visibles, que vendrán a ser vivencia de unos y otros, vencidos y vencedores. [...] Son alteridades cercanas en el espacio, y tanto que a partir de ellas se fue forjando, poco a poco, un nuevo rostro mestizo. [...] El mexicano moderno, de un modo o de otro, no ve como del todo extraños a indios y españoles.²⁵

Es en este complejo marco histórico y cultural que la tarea de León-Portilla se aboca al estudio de la Conquista como trauma cultural que acalló la memoria de los vencidos y, como sugiere el maestro Roig, esa experiencia “produjo una expresión escrita a la que bien podríamos denominar ‘literatura indígena de ruptura’, movimiento intelectual paralelo a la llamada ‘filosofía de la conquista’, de la que nos ha hablado Silvio Zavala”.²⁶ De este modo, nombres como los del padre Ángel María Garibay o Miguel León-Portilla son intelectuales fundamentales de la memoria como enraizamiento desde esta literatura indígena de ruptura.²⁷

²⁴ Sobre las concepciones temporales de mexicas y españoles en esta época pueden verse: Enrique Florescano, “Concepciones de la historia” y Elsa Cecilia Frost, “La visión providencialista de la historia”, *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, ed. de Gloria Myrian Fajardo (Madrid: Trotta, 1992), 309-345.

²⁵ Fajardo, *Filosofía iberoamericana...*, 55-56.

²⁶ Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Buenos Aires: Una Ventana, 2011), 284.

²⁷ Véase la citada obra de León-Portilla, *Los antiguos...*, así como *Quince poetas del mundo náhuatl* (México: UNAM, 2016); *Literaturas de Mesoamérica* (México: SEP, 1984), entre otras. De Ángel María Garibay véase *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols. (México: Porrúa, 1971).

MEMORIA (ENRAIZAMIENTO)

Si es cierto que el occidentalismo campante en nuestro continente ha sido hegemónico desde fines del siglo XV, no menos cierto es que sus colonizadores en esta empresa de universalización o totalización cultural hicieron “proyección espontánea y más o menos ingenua, de ideas propias para explicarse realidades extrañas, cuya fisonomía peculiar no se alcanzaba a comprender” prescindiendo de la propia palabra de los protagonistas de la historia a la que aluden.²⁸ Tal actitud acultural configuró, sin embargo, su propia contracara: la de aquellos que, entre los colonizadores, construyeron estudios y obras a partir de la palabra de los vencidos de la historia (conocida como actitud inculturada).²⁹ Es aquí que podemos, con León-Portilla, hablar de fray Bernardino de Sahagún como un iniciador de la actual antropología en sentido etnológico.

Es posible afirmar entonces, con Esteban Krotz, que se inicia la difícil relación “entre *descripción* y *denominación*: casi nunca se averiguaron los nombres que ya existían y rara vez se les concedió vigencia”³⁰ y que, vistas desde la propia experiencia pluricultural española,³¹ derivará hasta el decimonónico prejuicio del filósofo Hegel sobre América como tierra de futuro, o del jurista argenti-

²⁸ Miguel León-Portilla, “El pensamiento prehispánico...”, 15.

²⁹ Sobre este punto véase Nathan Watchel, “La aculturación”, Jacques le Goff, *Hacer la historia, vol. 1: nuevos problemas* (Barcelona: Laia, 1971), 135-156; Claudio Esteva-Fabregat, “Procesos de aculturación y transculturación”, *Filosofía de la cultura*, ed. de David Sobrevilla (Madrid: Trotta, 2011), 145-162.

³⁰ Esteban Krotz, *La otredad cultural entre utopía y ciencia* (México: FCE/UAM-I, 2013), 189. Cursivas en el original.

³¹ La descripción de alteridades culturales, nos dice el historiador Hernán Taboada, desde fines del siglo XV, conocida como “etnografía[.] se hizo mucho más compleja y el Otro asumió formas más variadas; junto al Moro, imagen de la alteridad inasimilable, tomó forma el Americano, alteridad benévola o por lo menos inocua, y que se podía asimilar. En ambos espejos por ella construidos se asomó alternativamente Europa durante su carrera hacia la hegemonía mundial”, Taboada, *Un orientalismo periférico*, 33.

no Juan Bautista Alberdi, quien afirmó que “América hace lo que piensa Europa”.³² Por eso ha podido afirmar el intelectual Tzvetan Todorov (apoyado, entre otras fuentes, en el propio León-Portilla) que “Colón ha descubierto América, pero no a los americanos”,³³ esto es, se ha dado un “encubrimiento” de los habitantes originales como escribió primeramente Leopoldo Zea.³⁴

Es por ello que para el maestro mexicano se trata de problematizar, desde el aporte del historiador Edmundo O’Gorman, *La invención de América*,³⁵ este fenómeno a partir de una lectura metodológica y epistemológicamente sólida fundada en el criterio de “Invención, si se quiere, empapada en lo que dicen manuscritos y testimonios, pero invención histórica al fin [si bien] no hemos podido prescindir de nuestra propia mentalidad, de los propios conceptos, enraizados obviamente en la cultura occidental”.³⁶

Es a partir de la invención de nuestra propia historia prehispánica que entran en juego la filosofía, la historia, la literatura y la antropología como herramientas mínimas necesarias para “responder en qué sentido es posible hablar de una filosofía prehispánica y cómo puede llevarse a cabo la pretensión de sus módulos o categorías propias”.³⁷ Lo cual llevará a la confección de lo que ha sido un hito fundamental para la historia del pensamiento mexicano y de nuestra América toda: la *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, de 1956 (dirigida por el padre Garibay y que fue colonialmente subestimada y hasta denigrada³⁸) y del cual el filósofo Arturo Roig nos comenta:

³² Sobre Hegel, véase el estudio de Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo* (México: FCE, 1960).

³³ Tzvetan Todorov, *La conquista de América* (México: Siglo XXI, 2008), 57.

³⁴ Leopoldo Zea, *Regreso de las carabelas* (México: UNAM, 1993).

³⁵ Edmundo O’Gorman, *La invención de América* (México: FCE, 1958).

³⁶ León-Portilla, “El pensamiento prehispánico”, 16-17.

³⁷ *Loc. cit.*

³⁸ Dice León-Portilla en *Flor y canto: otra forma de percibir la realidad*, que “Con esta recordación vuelvo a enfrentarme ahora a quienes sonrieron y aun se bur-

nuestra Historia de las ideas contaba ya con la importante labor de rescate del pensamiento pre-hispánico que había alcanzado un destacado nivel. *La filosofía náhuatl* (1956) de Miguel León Portilla constituye sin dudas ya otro de nuestros clásicos. A partir de él no se puede negar la importancia que tiene el estudio de las cosmogonías y cosmologías de las altas culturas, negadas como filosofía y relegadas al interés de los antropólogos.³⁹

Importancia que se constata al contrastar que para 1968 un filósofo de la envergadura del peruano Augusto Salazar Bondy (sin conocer la obra del maestro mexicano) escribió un ensayo (paradójicamente) filosófico titulado “¿Existe una filosofía en nuestra América?”, donde hacía prácticamente tabla rasa del pensamiento prehispánico de la región y hablaba de la filosofía a partir de la época colonial en sentido colonizante y hegeliano del término.

Por ello, es preciso considerar que el filósofo, en sentido griego antiguo, es aquel que, etimológicamente dicho (claro, en sentido griego), es el “amante de la sabiduría”, mientras que el filósofo en etimología náhuatl (siguiendo al propio León-Portilla) se refiere al *tlamatimīne* como “el que sabe algo”. A su vez, la razón poética es el *logos* de los filósofos griegos antiguos y la tinta roja y negra en el “flor y canto” de los *tlamatimīne* nahuas.

El pequeño universo de nuestro cuerpo, tan fácilmente afectable por la enfermedad, se halla a la vez dotado de una extraordinaria autodefensa. A la luz de esto resulta posible aceptar que fuimos diseñados y hechos con flores y cantos.

laron al aparecer la *Filosofía náhuatl* (1956), expresando que era absurdo el solo suponer que tal forma de pensamiento pudo existir en el México prehispánico”: *Flor y canto: otra forma de percibir la realidad* (México: UNAM, 2016).

³⁹ Arturo Andrés Roig, “Historia de las ideas”, *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales, vol. II*, ed. de Ricardo Salas Astráin (Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez, 2005), 537.

Del “Diálogo de la flor y el canto”, como ya lo vimos, son muchas las ideas y temas de reflexión que se abren ante la mirada de quienes se interesan por esclarecer el sentido de su existencia. Sin embargo, flores y cantos son para muchos algo que se pasa por alto. No son buscadas y encontradas. Podemos arroparnos en la vida con ellas, podemos de algún modo embriagarnos y percibir lo que otros ignoran.⁴⁰

La cuestión no es nueva, pero conviene plantear algunos elementos decisivos: ¿por qué seguir hablando solamente en términos helenocéntricos de filosofía y no retomar el sentido de nuestros propios idiomas originarios e inclusive ir más allá de términos como “precolombino” o “prehispánico” para simplemente hablar, como hiciera León-Portilla, de filosofía náhuatl o inca o guaraní como hablamos de filosofía griega, romana o alemana? ¿Por qué no ir más allá del tratado como única forma filosófica válida, en detrimento de la poesía, los aforismos o el ensayo, por citar algunos? ¿Por qué reducir la filosofía a un “sentido estricto” de “filosofía de” y no al “sentido amplio” que ya José Gaos desde 1942 nos planteara como pensamiento sobre las ideas y acciones que humanamente realizamos?⁴¹ ¿Por qué reducir la escritura a su forma alfanumérica?

Con León-Portilla se impulsa fuertemente un complejísimo debate sobre la existencia, valor, necesidad, sentido y proyección de la filosofía originaria que hoy tiene múltiples aristas y posiciones (entre cuyos autores podremos mencionar a María Luisa Rivara de Tuesta, Carlos Lenkersdorf, Miguel Hernández Díaz, Josef Esterman, Ricardo Salas Astraín, Bartomeu Meliá, Francesca Gargallo, por citar algunos).⁴² Debate que, en nuestra postura y como

⁴⁰ León-Portilla, *Flor y canto...*, 22.

⁴¹ José Gaos, “El pensamiento hispanoamericano”, *Las ideas y las letras* (México: UNAM, 1995), 101-228.

⁴² Véase María Luisa Rivara de Tuesta, *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú* (Lima: FCE, 2001); Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal* (México: Miguel Ángel Porrúa, 2002); Miguel Hernández Díaz, *El concepto de hombre*

han planteado un sinnúmero de humanistas de distintas corrientes de pensamiento latinoamericano, hoy más que nunca debe ir más allá del sentido monocultural latinohablante hacia una relación, sin duda tensa y abierta al diálogo y debate, plural de lenguajes, culturas e historias de toda persona humana (sea que se llame inter o transcultural) más allá de toda aculturación (¡que subyace a los propios términos de inter y transculturación!). Lo cual requiere una apertura interdisciplinaria. Todo ello con un criterio fundamental, para no dejar en el vacío todo: hacer filosofía, historia, antropología o cualquier otro modo de teorización nunca puede hacerse de espaldas a la realidad histórica, de lo contrario despolitizamos los propios fenómenos investigados, ya que la historia, como la cultura humana, es esencialmente política y las culturas son también naciones.

Más aún, se trata de ir más allá de los marcos de la historia occidentalocéntrica (europea o helenocéntrica) y dar cuenta de la memoria de los vencidos a partir de este estudio conciente que León-Portilla nos ha brindado desde fines de la década de 1950 sobre la Conquista como hecho histórico insoslayable y que define lo que hemos llamado “el temor de los vencidos” que están fuera de la historia por este occidentalismo cultural.⁴³ Se trata, en nuestra óptica, de reflexionar sobre la memoria de y desde nuestra América para no sólo rescatar a la memoria de los “vencidos de la historia”, sino también resemantizar nuestra propia realidad con

y ser absoluto en las culturas maya, náhuatl y quechua-aymara (tesis doctoral, México, UNAM, 2013); Josef Esterman, *Filosofía andina* (La Paz: ISEAT, 2006); Ricardo Salas Astraín, *Ética intercultural* (Quito: Abya-Yala, 2006); Bartomeu Meliá, *Mundo guaraní* (Asunción: BID, 2011); Francesca Gargallo, *Feminismos desde Abya-Yala* (Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2012).

⁴³ Véase el decisivo estudio de Osvaldo Ardiles, “La cultura del temor y el temor a la cultura”, en *Vigilia y utopía* (Córdoba: Ediciones Sils-María, 1989), 189-202. Curioso es que Todorov simbolice a la cultura occidental por el temor, en *El miedo a los bárbaros...*

nuestra propia simbólica (europea e indígena, sí, y también afrodescendiente y asiaticodescendiente).

Preciso en este punto es filosofar sobre la memoria de nuestra América, desde el reverso de la Conquista y la historia toda, desde la memoria de los vencidos de la historia. Cuestión en la que León-Portilla aporta reflexiones que permitirán cerrar esta breve reflexión.

Desde nuestra América (como experiencias de ruptura)

Considerar la pluralidad de lenguajes como parte de una pluralidad de culturas precisa también de considerar que cada cultura, además de etnocéntrica e inventiva de su propia tradición, es una nación en el más amplio sentido de la palabra. Considerarlo en el estudio precisa dimensionarlo en su sentido normativo y pugnar por su pleno reconocimiento político, más allá del modelo de Estado mononacional. Cuestión que es moneda corriente en nuestra región, como ha escrito recientemente la filósofa María Rosa Palazón Mayoral: “En nuestra América se opera en dirección contraria al encuentro de las enriquecedoras culturas diferenciadas procedentes de África, de la América original y de Europa”.⁴⁴

De allí que cuando León-Portilla reflexiona sobre *América Latina: múltiples culturas, pluralidad de lenguas*,⁴⁵ da cuenta del silencio como mecanismo de defensa anticolonial que tradicionalmente han empleado los dominados, indígenas y afrodescendientes, por ejemplo, para poder resguardar su propia cultura. Por ello, si la conquista de América fracturó, cuando no asesinó, “un sistema de

⁴⁴ María Rosa Palazón Mayoral, “Presentación”, en *Derecho (justicia legal) y utopía*, coord. de Joel Hernández Otañez y Mauricio Beuchot (México: UNAM, 2015), 15. Véase también a este respecto *¿Fraternidad o dominio? Aproximación filosófica a los nacionalismos* (México: UNAM, 2006).

⁴⁵ Miguel León-Portilla, *América Latina. Múltiples culturas, pluralidad de lenguas* (México: El Colegio Nacional, 1992).

preservación de conocimientos con raíces milenarias”, la importancia de estudiar el mundo prehispánico en perspectiva americanista es decisiva no sólo porque “en tanto que hemos creído que la antigua palabra —incluidos los procesos de transvase— ha sido rescatada y traducido su significado, otros sostienen ahora que la situación no es tal”,⁴⁶ dice León-Portilla en otro lugar:

La contribución antropológica que esto pueda significar se encontraría en la estructuración y aplicación de formas de comprensión a enunciaciones que originalmente se produjeron hace siglos por medio de imágenes, glifos y palabras, en complejos procesos de comunicación con estrategias propias a lo largo de diversos momentos en el desarrollo cultural mesoamericano. [...] Ello implica, en suma, el diseño de estrategias distintas para lograr un acercamiento crítico a la palabra indígena en instancias contextuales muy diferentes entre sí, que a partir del siglo XVI y hasta el presente adquieren un carácter intercultural y plurilingüístico.⁴⁷

Por lo cual se trata de dar cuenta de los conocimientos del pasado con propios lentes para poder mirar nuestro presente y desde allí proyectar el futuro donde la democracia radical sea una realidad latente en nuestra América. Proyección de democracia donde la palabra de todos sea escuchada y considerada para un diálogo plural y humano, desde los vencidos de la historia, cuya deuda pasa necesariamente por la escucha atenta y directa para un pleno reconocimiento e inclusión abierta en su diferencia. No otro ha sido el motivo de aquel capítulo agregado (desde la 15ª edición en 1998) a la *Visión de los vencidos*, titulado “Lo que siguió” y del que pueden referirse líneas significativas:

⁴⁶ Miguel León-Portilla, *El destino de la palabra* (México: FCE, 2013), 13 y 21.

⁴⁷ Miguel León-Portilla, “Exégesis de la imagen y la palabra indígenas”, *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, coord. de Miguel León-Portilla con la colaboración de Manuel Gutiérrez Estévez y Gary H. Gossen (México: FCE, 2001), 326.

dado que “Lo que siguió”, casi siempre fue adverso a los hijos y nietos de los vencidos, diremos que, hasta el presente, la secuencia de los textos mantienen con frecuencia un tono afin. Tan sólo en años recientes se percibe una luz de esperanza. No es ella regalo. Es palabra y consecuencia de la acción de quienes buscan ser ya dueños de su propio destino.⁴⁸

Justamente se trata de trastocar los paternalismos coloniales y colonizantes sin idealizar las culturas, sino situarlas históricamente en su diferencia identitaria, no solamente con reconocimientos jurídicos que, acatándose, no se cumplan, sino fortalecerlas con una apertura relacional entre toda la sociedad en su conjunto en planos colectivo, jurídico, político, económico y ecológico. De allí que sea necesario, para una integración en y desde la diferencia, revisar elementos como la relación lingüística efectiva (más allá de bilingüismos o plurilingüismos vacuos) que apunta a una apertura no sólo elitista, sino plenamente etnocentrista de la cultura dominante. No es sólo “fortalecer los pueblos de cultura original es a la vez fomentar el propio ser nacional”,⁴⁹ es afirmar la nacionalidad de cada cultura (o su etnocentrismo), fortaleciendo así nuestra propia identidad como seres humanos, fincada en la diferencia y pluralidad de cada uno como condición de nuestra convivencia política y nuestro ser humanamente existente.

FUENTES

Ardiles, Osvaldo. “La cultura del temor y el temor a la cultura”, en *Vigilia y utopía*. Córdoba: Ediciones Sils-María, 1989.

Bagú, Sergio. *La idea de Dios en la sociedad de los hombres*. México: Siglo XXI, 2005 [1989].

Barra, Roger. *El mito del salvaje*. México: FCE, 2011.

⁴⁸ Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos* (México: UNAM, 2004), 166.

⁴⁹ León-Portilla, *América Latina...*, 44.

- Blažina, Vesna. “Mémoricide ou la purification culturelle: la guerre et les bibliothèques de Croatie et de Bosnie-Herzégovine”, *Documentation et Bibliothèques* 42, núm. 4, octubre-diciembre de 1996.
- Clastrés, Pierre. “Sobre el etnocidio”, *Investigaciones en antropología política*. México: Gedisa, 1987.
- Esterman, Josef. *Filosofía andina*. La Paz: ISEAT, 2006.
- Esteva-Fabregat, Claudio. “Procesos de aculturación y transculturación”, *Filosofía de la cultura*. Madrid: Trotta, 2011.
- Fajardo, Gloria Myrian. *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, David Sobrevilla (ed.). Madrid: Trotta, 1992.
- Fernández Retamar, Roberto. *Algunos usos de civilización y barbarie*. s/l: Ocean Sur, 2011 [1989].
- Florescano, Enrique. “Concepciones de la historia”, *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, Gloria Myrian Fajardo (ed.). Madrid: Trotta, 1992.
- Frost, Elsa Cecilia. “La visión providencialista de la historia”, *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, ed. de Gloria Myrian Fajardo. Madrid: Trotta, 1992.
- Gaos, José. “El pensamiento hispanoamericano”, *Las ideas y las letras*. México: UNAM, 1995.
- Gargallo, Francesca. *Feminismos desde Abya-Yala*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2012.
- Garibay, Ángel María. *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols. México: Porrúa, 1971.
- Gerbi, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo*. México: FCE, 1960.
- Goytisolo, Juan. “El memoricidio”, *El País*, 27 de agosto de 1993.
- Hernández Díaz, Miguel. *El concepto de hombre y ser absoluto en las culturas maya, náhuatl y quechua-aymara*. Tesis doctoral, México: UNAM, 2013.
- Hernández Otañez, Joel y Mauricio Beuchot (coords.). *Derecho (justicia legal) y utopía*. México: UNAM, 2015.
- Krotz, Esteban. *La otredad cultural entre utopía y ciencia*. México: FCE/UAM-I, 2013.

- Lenkersdorf, Carlos. *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa, 2002.
- León-Portilla, Miguel. *Flor y canto: otra forma de percibir la realidad*. México: UNAM, 2016.
- León-Portilla, Miguel. *Quince poetas del mundo náhuatl*. México: UNAM, 2016.
- León-Portilla, Miguel. *El destino de la palabra*. México: FCE, 2013.
- León-Portilla, Miguel. "El pensamiento náhuatl", *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, Laureano Robles (ed.). Madrid: Trotta, 2011.
- León-Portilla, Miguel. *Visión de los vencidos*. México: UNAM, 2004.
- León-Portilla, Miguel. "Exégesis de la imagen y la palabra indígenas". *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, Miguel León-Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez y Gary H. Gossen (coords.). México: FCE, 2001.
- León-Portilla, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: FCE, 1993.
- León-Portilla, Miguel. *América Latina. Múltiples culturas, pluralidad de lenguas*. México: El Colegio Nacional, 1992.
- León-Portilla, Miguel. "Imágenes de los otros en Mesoamérica antes del encuentro", *De palabra y obra en el nuevo mundo, vol. 1: Imágenes interétnicas*, Miguel León-Portilla et al. (coords.). Madrid: Siglo XXI, 1992.
- León-Portilla, Miguel. *Literaturas de Mesoamérica*. México: SEP, 1984.
- León-Portilla, Miguel. "El pensamiento prehispánico", *Estudios de historia de la filosofía en México*. México: UNAM, 1980.
- León-Portilla, Miguel. *Toltecatótl. Aspectos de la cultura náhuatl*. México: FCE, 1980.
- León-Portilla, Miguel et al. (eds.). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, vol. 1: imágenes interétnicas*. Madrid: Siglo XXI, 1992.
- León-Portilla, Miguel, Manuel Gutiérrez Estévez y Gary H. Gossen, coords. *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. México: FCE, 2001.

- Lima Rocha, Orlando. *El temor de los vencidos. Para una filosofía de la memoria desde nuestra América*. México: CIALC-UNAM, 2023.
- Magallón, Mario. *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*. México: UNAM, 2007.
- Meliá, Bartomeu. *Mundo guaraní*. Asunción: BID, 2011.
- O’Gorman, Edmundo. *La invención de América*. México: FCE, 1958.
- Palazón Mayoral, María Rosa. “Presentación”, *Derecho (justicia legal) y utopía*, Joel Hernández Otañez y Mauricio Beuchot (coords.). México: UNAM, 2015.
- Palazón Mayoral, María Rosa. *¿Fraternidad o dominio? Aproximación filosófica a los nacionalismos*. México: UNAM, 2006.
- Rivara de Tuesta, María Luisa. *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*. Lima: FCE, 2001.
- Robles, Laureano (ed.). *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*. Madrid: Trotta, 2011.
- Roig, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana, 2011.
- Roig, Arturo Andrés. “Historia de las ideas”, *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales, vol. II*, Ricardo Salas Astraín (coord.). Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez, 2005.
- Romero, José Luis. *La cultura occidental*. México: Siglo XXI, 2011 [1953].
- Sahlins, Marshall. *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. México: FCE, 2014.
- Salas Astraín, Ricardo. *Ética intercultural*. Quito: Abya-Yala, 2006.
- Salas Astraín, Ricardo (coord.). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales, vol. II*. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez, 2005.
- Silvero, José Manuel. “Apuntes en torno a la noción de poder en Pierre Clastrés”, *Paraguay: ideas, representaciones e imaginarios*. Asunción: Secretaría Nacional de Cultura, 2011.
- Sousa Santos, Boaventura de. *Para descolonizar Occidente*. Buenos Aires: Clacso, 2010.

- Taboada, Hernán G. H. *Un orientalismo periférico: nuestra América y el islam*. México: UNAM, 2012.
- Todorov, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros*. México: Galaxia Gutenberg, 2013.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América*. México: Siglo XXI, 2008.
- Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI, 1991.
- Watchel, Nathan. “La aculturación”, Jacques Le Goff, *Hacer la historia, vol. 1. Nuevos problemas*. Barcelona: Laia, 1971.
- Zea, Leopoldo. *América en la conciencia de Europa*. México: UNAM, 2015 [1953].
- Zea, Leopoldo. *Regreso de las carabelas*. México: UNAM, 1993.
- Zea, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos, 1988.

DEL SUJETO ESTÉTICO EN EL MURALISMO MEXICANO

Ana Bertha Hernández Villarreal

La percepción de la realidad, en sí y por sí, constituye una primera aproximación en orden lógico, ontológico y epistemológico. Esta percepción de la realidad puede, empero, ser enriquecida con nuestra visión del arte, situándonos en estas circunstancias como unos sujetos estéticos capaces de apreciar y conceptualizar una realidad determinada en todas sus dimensiones. Esta percepción estética en México se vio sin duda alterada con la aparición del muralismo, que ha determinado una forma de mirar, de ver y de conceptualizar al mundo prehispánico y a los pueblos originarios, una imagen difícil de remontar pese a numerosos esfuerzos en contrasentido. En el presente texto se realizará un análisis de la forma de concebir al indio americano en este movimiento y aunque se reconoce que el muralismo es un movimiento con muchos protagonistas, el trabajo se abocará a tres figuras emblemáticas: Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros y José Clemente Orozco.¹

¹ El muralismo es un movimiento donde participaron muchos otros artistas además de los tres citados. Entre ellos se encuentran Roberto Montenegro, Ra-

Ningún artista es ajeno a su tiempo, y este tiempo es a la vez determinado por circunstancias económicas, sociales, políticas y culturales. En el caso del movimiento que nos ocupa, el muralismo mexicano, éste surgió condicionado por elementos que, a decir de Rancière, le convierten en una propuesta no sólo estética sino política y ética, pues estos elementos son imprescindibles en el análisis de toda forma de creación, es decir, aun antes de ser propiamente arte.²

Por este motivo nos parece necesario analizar brevemente algunas de estas circunstancias. Después de que la Revolución mexicana dejara hondas heridas en la sociedad mexicana se buscaba, como se buscó durante todo el siglo XIX, un nuevo modelo de nación. Esta preocupación sobre la identidad nacional encendía también la discusión en otros países, cuya fisonomía había cambiado debido a los acontecimientos de la Primera y Segunda Guerras Mundiales, existía un ambiente propicio para la exaltación de la patria y los nacionalismos. Además, las condiciones internacionales también se vieron afectadas por la Gran Depresión, la crisis de la bolsa de valores y el triunfo de la Revolución soviética. Esta última alentaría la creación de partidos comunistas en diversos países con sesgo internacional.

De este modo, en las primeras décadas del siglo XX México vivía no sólo condiciones económicas, sociales y políticas muy complicadas, sino además la búsqueda de una identidad nacional distinta a la que había sido concebida durante la época de Porfirio Díaz, una que habría de replantear lo que era propio, pues la Revolución mexicana había impactado todas las esferas de la rea-

món Alva de la Canal, Luis Nishizawa, Leopoldo Flores, Ismael Ramos, Rafael Cauduro y Santiago Carbonell, José Chávez Morado, Carlos Mérida, Rafael Coronel, Luis Covarrubias, Arturo Estrada, Manuel Felguérez, Arturo García Bustos, Jorge González Camarena, Iker Larrauri, Adolfo Mexiac, Nicolás Moreno, Pablo O'Higgins, Nadine Prado, Fanny Rabel, Regina Raull, Valeta Swann, Antonio Trejo, Rina Lazo y Alfredo Zalce, entre otros.

² Véase Jacques Rancère, *L'inconscient esthétique* (Paris: La Fabrique, 2001).

lidad, agudizando y exacerbando las condiciones de pobreza y marginación. Las luchas por el poder que se sucedieron después provocaron, además, una profunda inestabilidad política que se manifestaría en movimientos armados, cuyos niveles de violencia irían *in crescendo* durante las primeras décadas del siglo XX. En materia de estética, por su parte, los viejos modelos fueron radicalmente cuestionados por personajes tan emblemáticos como el Dr. Atl, de modo que “Los retratos, paisajes, bodegones, etcétera, típicos del arte de la aristocracia fueron desplazados, así como otros temas relativos al modernismo, simbolismo y neorromanticismo”.³ Esto no significó, sin embargo, que otras manifestaciones artísticas de la época de Díaz fueran erradicadas por completo, tal como ocurrió con las pinturas de temas indígenas, que constituirían el antecedente del indigenismo⁴ propio del muralismo mexicano, tal como puede apreciarse en la obra de Rodrigo Gutiérrez, Leandro Izaguirre y otros artistas que trataron esta línea de trabajo.

Por esto, cuando en 1921 el general Álvaro Obregón llegó a convertirse en presidente de México y nombró a José Vasconcelos como su secretario de Educación Pública, este filósofo, escritor y político inició su gestión con un planteamiento acerca de la esencia de la nación y con una idea personal acerca de la regeneración del país por medio de la cultura. A Vasconcelos le interesaba especialmente el tema de lo indígena, cuyas finalidades le vinculaban en su visión de la “raza cósmica” con la creación de una identidad que pasaba por la definición de lo que era propio de México y cuya premisa, accidental o deliberada, estuvo basada en la grandeza del

³ María Esther Pérez Salas, “Las imágenes en la historia del México porfiriano y posrevolucionario”, *Historia Mexicana* 48, núm. 2 (1988), 167.

⁴ El indigenismo es un movimiento político y cultural que defiende la identidad política y social y el valor de la cultura amerindia, aunque también se ha usado para establecer políticas culturales. Rita Eder, “Arte prehispánico en el movimiento muralista”, *Arqueología Mexicana* III, núm. 16 (1995).

pasado prehispánico.⁵ Para ello el filósofo ideó varios proyectos, entre los que se encontraban las misiones culturales y el muralismo. A decir de Teresa del Conde: “para Vasconcelos lo importante fue producir símbolos y mitos, imaginar un pasado heroico y hacerlo hablar, wagnerianamente, por dioses crepusculares como Coatlicue”.⁶ El programa educativo habría de plasmarse no sólo en las campañas de alfabetización y en la formación de nuevos profesores, sino también en los muros pues, a su juicio, ésta era una buena forma de educar a los habitantes un país que, en aquel tiempo, carecían de lectura y escritura.⁷

La gestión de un modelo identitario se concretaba, así, en el proyecto muralista. Esto implicaba reelaborar el paradigma de la historia, poniendo énfasis en las figuras de Hidalgo, Benito Juárez y el Partido Liberal, situando en el bando contrario al régimen porfirista, los grupos conservadores y el pasado colonial. Un elemento novedoso, empero, era la visión sobre el glorioso pasado prehispánico. Otro aspecto es que trataba de reescribir la historia con miras al futuro, cuestión que también habría sido importante durante el siglo XIX, cuando existieron proyectos que incorporaban o desterraban hechos y personajes históricos del pasado:

México se propuso colocarse de un salto entre los países cultos y ese fue el impulso de los mexicanos del siglo XIX. Para este fin era

⁵ “No cabe duda de que la poderosa personalidad de Vasconcelos, el apoyo del general Obregón y el ambiente en ebullición y de gran optimismo del México revolucionario de entonces fueron todos factores decisivos en el surgimiento de lo que se llamaría la ‘Escuela Mexicana’”. Jorge Alberto Manrique, *Arte y artistas mexicanos del siglo XX* (México: Conaculta, 2000), 16.

⁶ Teresa del Conde, *Historia mínima del arte mexicano en el siglo XX* (México: ATTAME, 1994), 21.

⁷ El porcentaje de la población analfabeta de más de 15 años era de 72.3% en 1910, para 1921 logró reducirse en casi 10 puntos: 61.5% al final de ese año. Véase *El panorama educativo de México*, en <http://www.inee.edu.mx/bie/mapa_indica/2010/PanoramaEducativoDeMexico/CS/CS03/2010_CS03__c_vinculo.pdf>.

necesario reestructurar la historia nacional dotándola de una digna tradición. El manejo de los periodos históricos que realizan los diversos representantes de las facciones más destacadas es producto de la ideología desde la que enfocaron la historia. Las posturas más relevantes y extremosas que surgieron en este proceso de reestructuración histórica fueron: el rechazo del periodo colonial y su aceptación y el menosprecio del pasado indígena o su exaltación e inclusión como hecho fundante de nuestra Historia Patria. La enseñanza, la creación artística y la crítica de las artes plásticas no podían sustraerse a las polémicas, juicios y desgarramientos que se produjeron a raíz de la independencia y que se prolongaron hasta la revolución. La producción de los artistas no queda fuera de la necesidad de colaborar y estar presente en el desarrollo programático de una educación concebida como parte sustancial de los distintos proyectos de nación que fueron surgiendo. La más trascendente revisión del pasado fue la incorporación del periodo prehispánico, cuyo esplendor fue arrasado por la conquista española. Incluir al indio y su cultura como parte esencial de la patria fue producto de un largo forcejeo ideológico que dura hasta nuestros días, como podemos constatarlo por los acontecimientos últimos que estamos viviendo provocados por esta injusticia ancestral.⁸

Nació, de este modo, la política indigenista. Ésta se plasmaría en los muros de los edificios públicos, donde habrían de representarse las luchas del país, la historia de México, los símbolos de la patria y la identidad nacional. Para lograrlo, Vasconcelos hizo traer de regreso a México a un grupo de artistas que estaban en el extranjero, entre los que se encontraban Diego Rivera y Roberto Montenegro, quienes fueron los primeros contratados para este fin. Después se incorporó David Alfaro Siqueiros, quien impulsaría en 1922 la

⁸ Véase Ida Rodríguez Prampolini, “Diego Rivera ilustrador de la historia patria”, en <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/cronicas/article/viewFile/17303/16494>>.

creación del Sindicato de Obreros Técnicos, Pintores y Escultores.⁹ Finalmente, se contrató a José Clemente Orozco, quien, como tantos otros artistas, habría asumido este compromiso laboral. No puede desconocerse la importancia del muralismo en la historia del arte mexicano, pues a decir de Jorge Alberto Manrique, sentaba las bases para una creación original y distinta:

por primera vez América no produjo buenas copias, sino que dio resultados originales. Por fin se había logrado el acariciado sueño de crear una escuela nacional, por fin se había conseguido forjar un arte, que, siendo propio, se expresara en un lenguaje universal [y] la escuela se convertiría en hito romántico, pero final, de un largo proceso iniciado por lo menos desde mediados del siglo XX [se] vio seriamente comprometido su futuro.¹⁰

Mucho se ha discutido alrededor del carácter del muralismo al que Jean Charcot bautizó como el “Renacimiento mexicano”.¹¹ En este debate entran los temas relativos al oficialismo o la independencia de sus expresiones, lo que dejamos para quien se interese en el tema. Como habría dicho Rancière previamente, ninguna forma de arte está fuera de esta realidad y todo arte es político, aún antes de su concepción misma. Lo que en realidad importa, en

⁹ A este sindicato pertenecerían, en primer lugar, los artistas que emitieron el primer manifiesto, donde firma David Alfaro Siqueiros como presidente, pero también están presentes Diego Rivera, Fermín Revueltas, José Clemente Orozco, Alva Guadarrama, Germán Cueto y Carlos Mérida. Rodríguez Prampolini, “Diego Rivera...”.

¹⁰ Jorge Alberto Manrique, *Arte y artistas mexicanos del siglo XX* (México: Conaculta, 2000), 16.

¹¹ Afirma Teresa del Conde: “Renacimiento y [...] Barroco sirvieron para educar en la religión a los iletrados ganando adeptos al papado y [...] además enaltecieron la consciencia cívica de gobernantes y gobernados a tiempo que incrementaban la Gloria de las ciudades donde se ubicaban, entonces en el México nuevo nacido de la Revolución de 1910, sucedería algo similar”. Conde, *Historia mínima...*, 20.

función de los objetivos del trabajo, es mostrar las formas en que esta propuesta es útil para el análisis.¹²

Como es visible, he consignado someramente algunas de las condiciones histórico-sociales que dieron origen al movimiento, advirtiendo que no se profundizará más allá en función de los límites de este espacio. Se trataría a continuación de encontrar las formas de plasmar al sujeto estético en el muralismo, desde lo que se consideraba propio de México, donde las maneras en que cada artista lo concibiera partirían del marco propuesto por José Vasconcelos, por lo que él consideraba lo más importante: el nacionalismo cultural y el indigenismo.

El muralismo cambió en muchos la manera de pensar acerca de los indígenas, destacando su cultura y la enseñanza de su historia. Así fue como influyó en los artistas del momento, tanto nacionales como internacionales, en escala y contenido, muchos incluían ahora los problemas de su relevancia social en las pinturas y buscaban hacer su arte útil comunicando sus pensamientos acerca de la política de izquierda y provocando conciencia social.¹³

La forma de concebirlos, sin embargo, no fue la misma para cada uno de estos muralistas que, si bien partían del marco común del indigenismo, éste sería plasmado en diferentes *modus*, distinguiendo en sus vertientes al menos tres posibilidades: la búsqueda del

¹² El muralismo se desarrolló e integró fundamentalmente en los edificios públicos y en la arquitectura virreinal. Los muralistas se convirtieron en cronistas de la historia mexicana y del sentimiento nacionalista, desde la antigüedad hasta el momento actual. La figura humana y el color se convierten en los verdaderos protagonistas de la pintura. En cuanto a la técnica, redescubrieron el empleo del fresco y de la encáustica, y utilizaron nuevos materiales y procedimientos que aseguraban larga vida a las obras realizadas en el exterior. Rodríguez Prampolini, “Diego Rivera...”.

¹³ *Loc. cit.*

paraíso perdido en Diego Rivera,¹⁴ la religiosidad y el mito en José Clemente Orozco¹⁵ y la referencia antropológica en David Alfaro Siqueiros:¹⁶

En la práctica, el indigenismo tomó varios cauces. Por un lado, está la concepción histórica de Diego Rivera: descripción minuciosa de una idílica vida cotidiana antes de la llegada de los españoles. Por otro, la de José Clemente Orozco, que integra las culturas indígenas en el contexto de una religiosidad violenta; su obra épica la realizó con suficiente ironía, amargura y agresividad como para encarnar una imagen verdadera y convincente del mundo moderno, con su despiadada lucha de clases, teniendo como tema obsesionante el del hombre explotado, engañado y envilecido. Sólo David Alfaro Siqueiros se interesó por acercar a la pintura moderna los valores plásticos de los objetos prehispánicos.¹⁷

Veamos estos elementos con más detenimiento, dada su utilidad para ilustrar el tema que nos ocupa. Aunque la categoría principal de lo propio está constituida por el indigenismo, cada uno de estos artistas encontró diferentes modos de plasmarlo, tiñendo su concepto con las imágenes elaboradas por su propia concepción del mundo. Sin embargo, encontramos mayor coincidencia cuando se

¹⁴ Diego Rivera (1886-1957) fue el iniciador del movimiento. Véase Rodríguez Prampolini, "Diego Rivera...", 5.

¹⁵ José Clemente Orozco (1883-1949) realizó numerosos murales en edificios públicos, con un impetuoso estilo narrativo que va de lo patético a lo trágico, del realismo al simbolismo, siempre dentro de la más estricta orientación mexicanista.

¹⁶ David Alfaro Siqueiros (1896-1974) fue el más radical de los muralistas, creyendo firmemente que: "el artista que produjo la Revolución mexicana fue el que encauzó el arte moderno en contraposición al decadente arte europeo por la ruta del proceso artístico que había sido detenido por la sociedad burguesa", Véase Ida Rodríguez Prampolini, *Siqueiros y la Revolución*, en <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/cronicas/article/viewFile/17303/16494>>.

¹⁷ Véase <www.profesorenlinea.cl/artes/muralismo.htm>.

alude a los conquistadores y a las imágenes que nos describen la historia nacional en términos de héroes y de villanos.

Iniciemos con el tema de lo que se ha de considerar la identidad de México, empleando para ello los murales de Palacio Nacional, en este caso para analizar la obra de Diego Rivera en el conjunto de paneles que lleva por nombre: *Epopéya del pueblo mexicano*.¹⁸ Aquí Diego Rivera contribuye a establecer una manera de pensar la historia que hará eco en el proceso nacionalista, tal como lo habría concebido Vasconcelos. Este proceso, según Hobsbawm, debe cumplir una serie de condiciones para conformar la identidad nacional:

En opinión del historiador Eric Hobsbawm, el proceso del nacionalismo tiene la capacidad de transformar las culturas y convertirlas en naciones, mediante un proceso de etapas que divide en tres: 1. Etapa cultural o literaria, sin implicaciones políticas. 2. La formación de un conjunto de precursores de la “idea de lo nacional” (intelligentia) promoviendo campañas políticas a su favor. 3. La articulación de programas nacionalistas que obtienen el apoyo de los segmentos populares o el “pueblo”.¹⁹

¹⁸ “La ‘Historia de Mexico’, ‘Epopéya del pueblo mexicano’ o ‘México a través de los siglos’ es un fresco del pintor Diego Rivera. Fue realizado sobre las paredes de la escalera principal del Palacio Nacional de México entre 1929 y 1935. Se trató de un pedido de José Vasconcelos, quien fue el secretario de la Educación Pública durante el renacimiento mexicano muralista. Fue restaurada en 2009 por el bicentenario de la Independencia de México y durante el centenario de la Revolución mexicana en 2010. Mide 276 m² y se compone de 3 partes. Dos laterales de 7.49 m sobre 8.85 m y uno central de 8.59 m sobre 12.87 m. A través de esta obra Diego Rivera quiso enseñar a los mexicanos la historia de su propio país y expresar su opinión, pues [...] representó una visión del pasado y del futuro de la Nación. desde la perspectiva del nuevo régimen”, en </aquelcultural.wordpress.com/2015/03/09/pintura-la-historia-de-mexico-de-diego-rivera/>

¹⁹ Rodolfo Ramírez Rodríguez, “Diego Rivera y las imágenes de lo popular en el nacionalismo cultural”, *Tramas* 40 (2013), en <http://148.206.107.15/biblioteca_digital/articulos/6-674-9763onj.pdf>.

Esas tres condiciones se cumplen a cabalidad en la política de Vasconcelos: 1) la cultura indígena existe, igual que su pasado, como realidad de hecho; 2) en la etapa posrevolucionaria ese pasado se torna prototipo merced a una serie de inteligencias (filosóficas, literarias, artísticas), impulsando lo que habrá de considerarse “nuestro”, esto es, una idea de lo nacional; 3) este proceso es seguido por una política cultural que, finalmente, obtiene el apoyo popular a partir de programas educativos, bajando la idea hasta las esferas de lo cotidiano donde habrá de consolidarse, como afirma Rodolfo Ramírez:

Debido a la urgencia de cierta coherencia social y de organización (política, económica, educativa y artística) en la sociedad mexicana, se hizo fundamental que la construcción de lo nacional, como elemento unificador, se interesara más por los aspectos de estratos populares (como la alimentación, vestimenta, lenguaje, formas de entretenimiento y lugares típicos), expresando en ellos una imagen del pueblo mexicano, de consabidas raíces heterogéneas, pero que se convertirían en símbolos y mitos de la nación. La formación de un imaginario popular consistía en crear y valorar un paisaje de la vida cotidiana, el cual reprodujera y transmitiera el conjunto de valores, símbolos, recuerdos y mitos compartidos identificando a los integrantes de la sociedad con ese legado particular, formando una identidad nacional.²⁰

Recuérdese la importancia del libro de texto gratuito y los programas de formación docente, además de las misiones culturales que acaban por consolidarle en el imaginario social. Por esto afirma Ida Rodríguez Pamprolini que Diego Rivera es forjador de una idea de la patria y un educador de México:

²⁰ Ramírez Rodríguez, “Diego Rivera...”.

De los pintores mexicanos del siglo XX Diego Rivera es el que asume en su obra artística el papel de maestro de Historia. Desde su primer mural en el Anfiteatro Bolívar de la Escuela Nacional Preparatoria, *La creación* (1922), Diego involucra en su obra el quehacer del historiador. En este mural se propuso desarrollar, según sus propias palabras, los orígenes de las ciencias y las artes, en cierto modo una especie de abreviatura de la historia esencial del hombre. Debido al proyecto nacionalista del Estado que se vuelve apremiante ante la necesidad de consolidar la revolución, Rivera, después de este mural de transición, va adecuando sus conocimientos estéticos a la búsqueda de una nueva belleza, de un nuevo realismo ya no clasicista, sino inspirado en el pasado mexicano y el arte popular. Diego logra estereotipar una nueva estética de lo “mexicano” que le servirá para interpretar, difundir y desarrollar su concepción de la historia.²¹

De este modo, Diego Rivera se destaca por su propuesta, estableciendo que el pasado indígena previo a la Conquista es lo que constituye nuestra identidad nacional, representándola de una manera idealizada. Visión roussoniana de aquel mundo perdido que constituye, a partir de esas ideas, su concepción prehispánica. Un ejemplo de ello se encuentra en el mural denominado: *Epopéya de la nación* que puede ser apreciado en el Palacio Nacional, donde Rivera vierte su visión de la historia en un conjunto de paneles que van del mundo prehispánico al futuro, pasando por la Conquista y la Revolución. En el caso de los paneles del lado oeste, cercanos a la escalera principal, se encuentra, en primer lugar, *La gran ciudad de Tenochtitlán*, mural en que ofrece una vista paradisiaca, según su descripción pictórica, rodeada de canales, volcanes y montañas, remitiendo a la narración esplendorosa de lo que habría sido el imperio mexica.

En los tres paneles sucesivos aborda lo indígena desde una visión regional. *La cultura purépecha se presenta como una realidad pacífica*,

²¹ Rodríguez Prampolini, “Diego Rivera...”, 12.

protagonizada en escenas de la vida cotidiana como la confección del vestido, la creación de textiles y pinturas realizadas sobre éstos. La conmovedora descripción se ve acompañada de algunos perros xoloitzcuintle, por los que Diego tenía especial afición, intentando reconstruir de este modo la pacífica y armónica visión del pueblo, de los más pobres de México. Le sigue la cultura zapoteca, en el que se representan las actividades artesanales que se vinculan con la creación de la joyería, el manejo del oro, las piedras preciosas y el plumaje de quetzal. En esta visión también prevalece la idealización.

Como es visible, en este mural se hace alusión a un mundo donde hombres y mujeres, en contacto con la naturaleza, desarrollan los aspectos necesarios para la vida de una manera ordenada y pacífica, en un devenir idílico de su existencia cotidiana, vinculándose con la visión del mundo rural que se habría de mantener a lo largo del tiempo. Se observan, además, las formas de preparar el alimento, la importancia de los plumajes de quetzal, la fundición de metales y las ceremonias religiosas, así como la adoración de los dioses ancestrales, en medio de una atmósfera de maravillas.²²

Así: “En el amanecer de los tiempos, la vida discurría por sendas idílicas y quedaba supeditada a la protección y enseñanzas del dios de los mayas, toltecas y aztecas, Quetzalcóatl, que se suele representar como una serpiente emplumada de piedras preciosas, la serpiente era el símbolo de la sabiduría”.²³

El mural continúa el recorrido por la cultura totonaca (se aprecia el juego de pelota y la danza del volador); el cultivo del maíz, del cacao, la producción del papel amate y el uso del hule con que se realizaban las pelotas de uso ceremonial. Con estos elementos

²² Este mural hace alusión a la elaboración de joyas y al trabajo en oro y filigrana, así como los otros murales que reflejan su visión de la vida cotidiana en el mundo antiguo. Véase Carlos Aguirre Anaya, Martha López Castillo y Carlos Mújica Suárez, *Los murales de Diego Rivera* (México: Secretaría de Comunicaciones y Transportes, 2009).

²³ Véase <joseantoniobru.blogspot.com>.

se consolida la visión de nuestras herencias ancestrales.²⁴ En estos términos el discurso pictórico de Diego Rivera²⁵ contribuiría a forjar una idea de la nación impulsando, de este modo, una propuesta sobre los fundamentos de lo que constituye la identidad nacional, pues lo que queda de aquel mundo destruido es lo nuestro y lo mejor de México. Este pasado ancestral, profundo, se manifiesta en sus personajes cotidianos, tal como ocurre con las vendedoras de flores, con las tradiciones del campo y con las formas de religiosidad del pueblo. Esta identidad del sujeto estético da como resultado una imagen idealizada de aquel mundo prehispánico perdido y recuperado, dentro de la pintura de Diego Rivera.

Una perspectiva diferente en relación con lo que constituye la identidad nacional es la que proviene de la obra de José Clemente Orozco, pues su visión histórica es más crítica. Así, en el mural *La*

²⁴ Una vez que Rivera ha encontrado el lenguaje preciso y la belleza de su pueblo lo montará sobre el andamiaje de un supuesto materialismo dialéctico más cercano, sin embargo, al idealismo de Hegel que al marxismo en que pretendió basar los esquemas. Diego Rivera supo insertarse dentro de la gran polémica sobre el indigenismo como fundamento de la nación, y de hecho su obra es la síntesis que servirá de tesis al nuevo proceso artístico nacional que se desarrolla al triunfo revolucionario. Rodríguez Prampolini, "Diego Rivera...".

²⁵ Para conocer más sobre la vida y obra del pintor, véanse los trabajos de Jorge E. Spilimbergo, *Diego Rivera* (1954); Juan Pablo de Piña, *Diego Rivera en los años radicales* (1956); Bertram D. Wolfe, *La fabulosa vida de Diego Rivera* (1972); Olivier Debrouse, *Diego de Montparnasse* (1979) y Guadalupe Rivera Marín, *Un río, dos Rivas: vida de Diego Rivera, 1886-1929* (1989), en ellas se puede hacer un resumen biográfico de una personalidad que en muchas ocasiones avasallaba al espectador y al informante, pues la información que se presenta va desde lo anecdótico hasta la construcción de una mitomanía, de la cual por cierto Diego Rivera era muy afecto. Otra publicación más analítica es la realizada por Raquel Tibol, *Diego Rivera: arte y política* (México: Grijalbo, 1979), que combina de buena manera su actividad política con su actividad artística; por su parte, la revisión de testimonios contenidos en *Encuentros con Diego Rivera* (1993) y la obra colectiva *Diego Rivera, arte y revolución* (1999), nos permiten conocer mejor detalles que coinciden con eventos sociales y políticos en México y el mundo. Véase Ramírez Rodríguez, "Diego Rivera...".

epopeya de la civilización americana, que realizó en la Biblioteca Baker, en el Dartmouth College de Hanover, New Hampshire, entre 1932 y 1934,²⁶ el pintor muestra el tránsito de los primeros pobladores de América, pasando por la gloria y la destrucción de las culturas prehispánicas para encarar, finalmente, una visión trágica y crítica del mundo que le tocó vivir. Esta obra puede ser estudiada a la luz de la propuesta estética, mostrando que en el pintor lo “primitivo” no es equivalente a lo “indígena”, como habían venido sosteniendo las mentalidades coloniales.

En efecto, en el panel denominado *La migración*, Orozco da cuenta de lo que son los hombres y mujeres “primitivos”, en el sentido de primigenios, es decir, los primeros que llegaron a América cruzando por el Estrecho de Bering, como ya lo sostenía el discurso científico en aquel momento. Contrariando la visión de que los habitantes de América son distintos, en un sentido de inferioridad, Orozco presenta a aquellos primeros con una corporeidad fuerte y musculosa. La expresión angustiada de los rostros implicaba el continuo enfrentamiento con la muerte, lo que aparece definido por los colores intensos y las expresiones contrahechas.

Con relación al pasado prehispánico, Orozco alude a temas como los sacrificios humanos, reinterpretándolos, asumiendo que son parte de una realidad difícil de comprender para el europeo y el norteamericano. En este punto, pone esa realidad en contexto, donde existe una religiosidad violenta, donde todos los personajes se encuentran enmascarados, lo que significa la enajenación religiosa al dios que se encuentra al fondo observando los hechos y cuya fisonomía asemejan las máscaras. Así, Orozco no idealiza, presenta el sacrificio humano como parte de una religiosidad que es tan difícil de explicar para la mentalidad europea, una ritualidad que cobra en su obra un nuevo significado.

²⁶ El mural tiene 24 paneles y una extensión de tres mil doscientos metros cuadrados. Se concluyó en 1934.

Por supuesto que se trata de una interpretación de Orozco, él recurre a la reflexión de Augusto Comte para explicar lo inexplicado, dándole un cariz que coincide con la historia de la humanidad, una que, según el filósofo francés, puede dividirse en tres fases distintas:²⁷ la mítico-religiosa, donde las explicaciones del mundo están dadas de manera mágica, por lo que los fenómenos naturales son explicados a partir de dioses o seres sobrenaturales; la fase metafísica, que la sustituye gracias al dominio parcial del hombre sobre la naturaleza, y la fase positiva, donde finalmente se logra una explicación científica de la realidad. Esta visión es puesta en juego por Orozco en el mural que coloca la historia de México en el devenir de la humanidad, atravesando cada una de estas etapas, como se muestra en los paneles sucesivos, que aluden a los guerreros aztecas, a una la visión metafísica de Quetzalcóatl, el gran educador, que es representado como un dios blanco que enseña a los hombres la forma de construir pirámides, de cultivar la tierra, de mirar las cosas grandes y maravillosas a partir de la educación y que le conducirá, finalmente, a una visión positiva, científica.

De esta manera, en su concepción, queda representado el tránsito de la sociedad mexicana de un pensamiento mítico-religioso a una etapa metafísica, representada por el destierro que hace Quetzalcóatl de los antiguos dioses toltecas que aparecen a su espalda, sugiriendo su erradicación. Esto llevaría a la historia de México, en el siguiente panel, a la Edad de Oro precolombina, vínculo de la tierra y el cielo, de la educación y de la realidad.²⁸ Aquí se muestran los elementos estéticos vinculados con lo autóct-

²⁷ Véase Angèle Kremer-Marietti, *L'anthropologie positiviste d'Auguste Comte* (París: Librairie Honoré Champion, 1980).

²⁸ El panel muestra la sociedad de los indígenas funcionando correctamente. Se ve un hombre que está trabajando la tierra, otro hombre está trabajando con piedra, y otro hombre está estudiando los cielos. El tercer hombre es muy orgulloso, con el brazo levantado, no necesita una máscara, en <<http://rachel-y-josh.tumblr.com/post/138017870138/la-epopeya-de-la-civilizaci%C3%B3n-americana-un>>.

tono, esto es, con lo originario de esta tierra, dentro de lo que están los alimentos, la técnica y la ciencia, que daría origen, en esta etapa metafísica, a una cultura grandiosa: la originaria de este lugar. Así, queda mostrado en el mismo complejo que lo “primitivo” y lo “autóctono” no son, en modo alguno, términos equivalentes.

Sin embargo, la tragedia estará próxima. Será el destierro de Quetzalcóatl lo que genere la irrupción de un nuevo fanatismo. En *La profecía y Cortés y la Cruz* se muestra un mundo donde reina la devastación y la muerte después de la Conquista. Es este acontecimiento histórico lo que dará lugar a la visión de lo terrible de la Conquista en los tres muralistas, para los cuales la visión de la alteridad se vincula con el mal, con lo que proviene de lo español. Pero no es lo mismo esta visión de conquista que la visión de futuro, donde la alteridad la constituyen las otras naciones que son capaces de vivir en paz y armonía, adaptando sus principios al enunciado de Benito Juárez: “el respeto al derecho ajeno es la paz”. Así, la reunión de estas naciones se muestra pacífica en el mural de Orozco en la New School University de Nueva York, donde todos los países son capaces de dialogar entre sí.

Así, el conquistador español, para los tres muralistas, está representado por el enemigo, en un primer caso por los europeos, quienes han destruido lo más valioso de las culturas ancestrales: a los seres humanos, ciudades y espacios de las culturas originales, causando miseria y el terror.²⁹ En *El caballo bicéfalo*, símbolo de esta

²⁹ El imperio que funda Cortés sobre los restos de las viejas culturas aborígenes era un organismo subsidiario, satélite del sol hispano. La suerte de los indios pudo ser así la de tantos pueblos que ven humillada su cultura nacional, sin que el nuevo orden —mera superposición tiránica— abra sus puertas a la participación de los dominados. Pero el Estado fundado por los españoles fue un orden abierto. Y esta circunstancia, así como las modalidades de la participación de los vencidos en la actividad central de la nueva sociedad: la religión, merecen un examen detenido. La historia de México, y aun la de cada mexicano, arranca precisamente de esa situación. Así pues, el estudio del orden colonial es imprescindible. La determinación de las notas más salientes de la religiosidad colonial —sea en

perspectiva del mundo, Orozco manifiesta la visión apocalíptica presidida por un ser aterrador, el símbolo de lo monstruoso, que aparece magnificado por las cualidades míticas que dotan al animal, desconocido para los pobladores originales, de todo lo terrible y lo siniestro. El caballo constituye, al igual que la armadura la visión de lo otro, sin lugar a duda, en un sentido vital.

Es posible que entre las culturas originales la diversidad cultural hubiese estado dada por los pueblos vecinos, muchas veces enfrentados entre sí, muchas veces tributarios unos de otros, una visión multicultural que consideraba las diferencias que guardaban. Pero en esta visión unificadora del muralismo lo indígena es equivalente a lo mexicana, aquí no hay distintos pueblos que habitaban Mesoamérica, sino uno; aquí no caben esas sutilezas de hablar de tlaxcaltecas, otomíes, chalcas o mixtecos, sino de un solo pueblo: el indígena, el que ha sido sometido, humillado y esclavizado. Y tampoco hay diferencias entre los conquistadores, son los villanos, los que han sometido y destruido la grandeza de México. Así, en Orozco, el muralista ubica lo otro en el sentido de lo terrible, del caballo, animal fantástico, y su jinete, con espada en mano, que pasan por encima de la multitud vencida sin importarle si destroza a hombres, mujeres o niños. Esta visión de la otredad también se presenta en David Alfaro Siqueiros y en Diego Rivera, de los cuales se eligieron dos muestras representativas: el *Tormento de Cuauhtémoc* y el mural principal de Palacio Nacional.

En el *Tormento a Cuauhtémoc* David Alfaro Siqueiros muestra la crueldad de los europeos, que con sus ansias provocan la destrucción, no sólo material, sino moral, de las culturas originales. Sirve de ejemplo para los mexicanos que Cuauhtémoc, el héroe arquetípico, soporta el sufrimiento hasta las últimas consecuencias, resistiendo hasta el límite al enemigo, mostrando de este modo valor

sus manifestaciones populares o en las de sus espíritus más representativos— nos mostrará el sentido de nuestra cultura y el origen de muchos de nuestros conflictos posteriores. Kremer-Marietti, *L'anthropologie...*

y resistencia. Este tema, como hemos visto, ya se había planteado en el siglo XIX, pero Siqueiros agrega los elementos de traición y degradación encarnados por Malinche, a quien se ve agazapada, mientras que la patria sufre una suerte sangrienta. Siqueiros introduce la presencia de los perros de ataque, que se ciernen amenazadores sobre las víctimas.

En *El Tormento a Cuauhtémoc* se puede ver el momento en el que el gobernante mexica fue torturado para que revelara el escondite de los tesoros de Tenochtitlán. En esta pieza se puede ver al líder mexica soportando las torturas, mientras que Tetelepanquetzal, señor de Tlacoapan, implora por piedad. Y, un detalle a destacar es que entre los soldados españoles se asoma un rostro indígena, que hace referencia a la Malinche, justo frente a una mujer ensangrentada, que representa a la Patria. y junto a ella, a una niña mutilada que la imita.³⁰

Se muestra así el concepto de otredad en la obra de Siqueiros. El mismo tema de la corrupción y la victimización de los habitantes originarios es expuesto por Diego Rivera en el mural central de Palacio Nacional, pero esta vez ya no referido a los grandes personajes de la historia patria, sino a la suerte que corre el habitante después de la Conquista: la esclavitud; la corrupción; la devastación de su cultura y la evangelización. Es decir, los españoles “nos” someten a partir de dos elementos que se volverán característicos en las explicaciones del hecho: la Cruz y la Espada, la conquista espiritual y material. En esta obra de Diego Rivera se muestra, en síntesis, esa visión. Al fondo aparecen los pueblos prehispánicos esclavizados, sometidos a trabajo forzoso, también está presente la sustitución de las religiones originales por la cruz, a manos de un sacerdote que se apoya con un siniestro personaje que lleva una espada para impedir los antiguos ritos. En primer plano, la rapiña, las peleas por el oro, la introducción de animales que no pertene-

³⁰ Véase <museopalaciodebellasartes.gob.mx/coleccion_alfaro_siqueiros.php>.

cían a estas tierras, colgados, masacres, trabajo en las minas, que condujeron a la degradación y la miseria.

La síntesis se presenta en la vinculación entre lo español y lo indígena para dar lugar a un nuevo sentido de identidad, como lo muestra la mujer que aparece detrás del conquistador con un niño mestizo en la espalda: rasgos de la cultura ancestral y ojos azules es lo que le caracteriza. Este mestizaje fue producto de una relación violenta en extremo, pero éste será el origen de una nueva raza, de una nueva nación, de un sentido identitario que, sabemos, llevó al intento de convertir a todo el país en una tierra de mestizos. Lo nuestro se proyecta para Orozco en una línea sucesoria hasta un futuro que también se vuelve angustioso. Pero esta identidad también puede verse en la vida cotidiana, como se observa en el mural *Ingenieros*, donde aquellos personajes con sus escuadras parecen proyectar el porvenir del país.

En el muralismo, adicionalmente, aparece otra concepción de la alteridad, concebida esta vez como el enemigo político y encarada en las fuerzas oscuras del capitalismo, que debe ser enfrentado por los obreros, campesinos, maestros, artistas y, en fin, por todas las fuerzas progresistas que se oponen a la desigualdad. Esta posición se radicaliza en la idea donde lo extraño, lo ajeno a nuestro país, no lo constituye ya el extranjero (por el solo hecho de serlo), dado que todos los muralistas tienden al internacionalismo. Lo ajeno, lo que no nos pertenece, lo que no somos, se planteará entonces en términos morales: la maldad moral, la corrupción, las fuerzas del sistema, los corruptos. Lo ajeno es entonces el sistema capitalista que devino de las fuerzas de ocupación española y se prolongó en todos los enemigos de la patria: los conservadores, el imperio, el régimen de Porfirio Díaz. Es esta visión que aparece en la obra de Diego Rivera donde siniestros personajes corrompen, pervierten, esclavizan o coadyuvan a la imposición religiosa en México. Su rostro deformado muestra una visión envilecida que hunde al pueblo en la desesperación y en la miseria.

Esta idea del capitalismo, representado por la corrupción, la maldad o la degradación de las clases poderosas, también está presente en la obra de José Clemente Orozco. Ahí se muestran los excesos de los ricos y miserables, se exponen sus excentricidades y desvaríos. Por último, en relación con el futuro, este muralista presenta el destino escatológico que le espera a la humanidad de seguir el camino por el que el sistema lo va conduciendo. Esta perspectiva apocalíptica se muestra en la obra de José Clemente Orozco, *Katharsis*, misma que estaba destinada a ser uno de los últimos murales del Palacio de Bellas Artes.

Aquí se representa como profecía la destrucción del mundo como consecuencia del desarrollo tecnológico y la sociedad de masas: el mundo se dirige hacia un camino donde reina la devastación y el vicio. En este proceso de destrucción, de renovada anarquía, el caos se encuentra por doquier, campean la decadencia y la descomposición: aquí engranes de máquinas se confunden con restos óseos; aquí las armas y las peleas se entrecruzan en un panorama escalofriante, fantasmagórico y aterrador. En el centro, las imágenes de dos prostitutas aparecen cercenadas, degradadas, muestra de lo que espera a la “civilización” con su vórtice incesante de consumismo e industrialización. Al estado de salvajismo final le queda una opción, encarnada en la “Katharsis”, purificación representada por el fuego en la parte superior de la obra, en la que, enfrentado con estos elementos de corrupción y muerte, puede la humanidad, finalmente, liberarse, como lo expresa en el hombre de fuego y todas las referencias ígneas que son tan importantes en la obra de Orozco.³¹ Lo autóctono se vuelve valor fundamental en estos tres autores, destacan las imágenes de la belleza del mundo indígena, del campesino, del obrero, de todo lo que encarna lo popular, herencia de indigenismo, herencia de México.

³¹ Raquel Tibol, *Jóse Clemente Orozco: una vida para el arte* (México: FCE, 1983), 163-164.

Así, la concepción del indigenismo como lo que nos representa verdaderamente, y de la conquista española como su máxima perversión, lograron calar muy hondo en las formas de explicar la historia, llena de héroes y villanos. Lamentablemente, constituido como política de Estado, el muralismo terminó por desgastar sus propios valores y, más importante aún, no tuvo impacto para modificar la imagen de lo indígena en lo social, o para mejorar las condiciones económicas, sociales y políticas de los indígenas reales, cuya situación cotidiana siguió siendo de marginación y exclusión. Tampoco logró darles voz a los protagonistas, sustituyendo la diversidad cultural por sus propios discursos.

La influencia estética no logró, además, disminuir las formas de colonialismo y racismo internos, que siguieron siendo baldón y pretexto para la humillación de innumerables grupos sociales. Esta es la tarea que sigue siendo importante para nuestro país ahora y en el futuro.

FUENTES

- Aguirre Anaya, Carlos *et al.* *Los murales de Diego Rivera*. México: Secretaría de Comunicaciones y Transportes, 2009.
- Belluzzo, Ana María (org.). *Modernidade: vanguardas artísticas na América Latina*. São Paulo: Memorial UNESP, 1990.
- Conde, Teresa del. *Historia mínima del arte mexicano en el siglo XX*. México: ATTAME, 1994.
- Eder, Rita. "Arte prehispánico en el movimiento muralista". *Arqueología mexicana* III, núm. 16 (1995).
- González Mello, Renato. *La máquina de pintar*. México: IIE-UNAM, 2008.
- Hurlburt, Laurance P. *Los muralistas mexicanos en Estados Unidos*. México: Patria, 1991.
- Kremer-Marietti, Angèle. *L'anthropologie positiviste d'Auguste Comte*. Paris: Librairie Honoré Champion, 1980.

- Manrique, Jorge Alberto. *Arte y artistas mexicanos del siglo XX*. México: Conaculta, 2000.
- Pérez Salas, María Esther. “Las imágenes en la historia del México porfiriano y posrevolucionario”. *Historia Mexicana* 48, núm. 2, 1988.
- Ramírez Rodríguez, Rodolfo. “Diego Rivera y las imágenes de lo popular en el nacionalismo cultural”. *Tramas* 40 (2013): 319-350.
- Rancère, Jacques. *L'inconscient esthétique*. París: La Fabrique, 2001.
- Rockfort, Desmond. *Pintura mural mexicana. Orozco, Rivera, Siqueiros*. México: Limusa, 1993.
- Tibol, Raquel. *José Clemente Orozco: una vida para el arte*. México: FCE, 1983.

Cibergrafía

- “El panorama educativo de México”, consultada el 20 de octubre de 2020, en <http://www.inee.edu.mx/bie/mapa_indica/2010/PanoramaEducativoDeMexico/CS/CS03/2010_CS03__c-vinculo.pdf>.
- “La epopeya de la civilización”, consultada el 24 de octubre de 2020, en <<http://rachel-y-josh.tumblr.com/post/138017870138/la-epopeya-de-la-civilizaci%C3%B3n-americana-un>>.
- Museo del Palacio de Bellas Artes. “Siqueiros”, consultada el 25 de octubre de 2020, en <museopalaciodebellasartes.gob.mx/coleccion_alfaro_siqueiros.php>.
- Rodríguez Prampolini, “Diego Rivera ilustrador de la Historia Patria”, consultada el 24 de octubre de 2020, en <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/cronicas/article/viewFile/17303/16494>>.

BREVE SEMBLANZA DE JUAN DAVID GARCÍA BACCA

Gloria María de Lourdes de Salazar Aguilar

El interés por estudiar a Juan David García Bacca se halla en su posición de sacerdote republicano español, teniendo en cuenta que durante la Guerra Civil española se manifestaron algunos sacerdotes que no comulgaron con las ideas fascistas del general Francisco Franco, quien estaba apoyado por una de las instituciones más importantes de España, la Iglesia católica.

Juan David García Bacca nació un miércoles 26 de junio de 1901 en Pamplona, España, fue el primer hijo de Juan Isidro García, natural de Belmonte de Calatayud, Aragón, quien fue maestro de primera enseñanza, y de Martina Bacca Benavidez, una joven zamorana, quien tuvo tres hijos con Juan Isidro.

La relación de Juan David con su padre fue estrecha, sobre todo, los días de la fiesta de San Fermín, pues vivían en una de las tres calles por donde pasaban los toros para el “encierro” de las fiestas de los Sanfermines. Desde el balcón de su casa, ataviados con el clásico atuendo festivo de la capital pamplonica: camisa y

pantalón blancos, con faja y pañuelo al cuello rojos.¹ De esa manera recordó a su padre toda la vida.

La niñez de Juan David fue solitaria, a causa de que su padre falleció por problemas de salud cuando él sólo tenía diez años. Días después, fue llevado por su madre y su tía al Colegio Claretiano de Alagón, donde cursó los estudios primarios. Su estancia en la escuela fue en calidad de interno, por tanto, en la vida de Juan David García Bacca lo más importante fue el estudio, ya que su entorno familiar era limitado.

Al terminar el curso, ingresó en el Seminario de los Padres Claretianos en Cataluña, donde realizó el noviciado en Cervera (Lérida), en el curso 1916-1917, e hizo su primera profesión religiosa el 15 de agosto de 1917. En la Universidad jesuita de Cervera estudió Filosofía (1917-1920) y Teología (1920-1923), para luego trasladarse al Seminario de Solsona para estudiar Moral y Derecho, y fue ordenado sacerdote el 6 de junio de 1925.

Al terminar sus primeros estudios universitarios, los superiores de la Congregación de los Hijos del Corazón de María, conocidos como Misioneros Claretianos por su fundador Antonio María Claret, decidieron enviarlo a Bélgica para ampliar su formación filosófica y teológica en la Universidad de Lovaina,² donde se doctoró

¹ Roberto Aretxaga Burgos, “Juan David García Bacca, un humanista a la altura del siglo XXI”, *Revista Digital Euskonews&Media*, núm. 17 (1998), 3, en <www.euskonews.com/0017zbnk/gaia1704es.html>. En un artículo publicado en dicha revista acerca de J. D. García Bacca se mencionan las investigaciones que su biógrafo Carlos Beorlegui ha publicado en forma de libro. Entre ellos *El pensamiento de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2003). Esta obra inédita contiene la más completa biografía sobre García Bacca realizada hasta el momento. Dicha biografía ha sido elaborada con los datos que tanto el filósofo navarro como sus familiares le proporcionaron. De hecho, del párrafo citado dice, Carlos Beorlegui en nota núm. 5 a pie de página: “Estos datos los recibo directamente de J. D. García Bacca, comunicados en una entrevista personal tenida conmigo en Madrid, el 13 de junio de 1979”.

² La Universidad de Lovaina ha tenido su propia Escuela de Filosofía. La Escuela de Lovaina es una corriente de pensamiento católico del siglo XIX y XX par-

en Teología, con una tesis escrita en latín, lengua que dominó a la perfección, al igual que el griego, alemán, italiano, francés, inglés y catalán.

Durante el tiempo que estudió en el Seminario Claretiano, la filosofía tomista fue el pensamiento oficial para los seminaristas españoles, por tanto, García Bacca, como sus coetáneos que siguieron la carrera eclesiástica, conocieron la filosofía de Tomás de Aquino, de ahí que los temas que trató en sus primeros años de seminarista y filósofo fueron artículos sobre el pensamiento neotomista, inculcado en Lovaina.

En 1928 García Bacca escribió su primer artículo titulado *De metaphysica multitudinis ordinatione et de tribus simpliciter diversis speciebus eiusdem secundum Divi thomae principia*.³ Asimismo, para 1929 escribió otro artículo, *Algunas consideraciones sobre el problema epistemológico*.⁴

Para 1930 su gusto por comunicar sus investigaciones se fue acrecentando y escribió cinco artículos⁵ que le dieron notoriedad intelectual entre sus profesores, dando lugar a ser enviado a diversas universidades europeas para su perfeccionamiento en filosofía, teología y otras disciplinas que eran de su interés.

La producción escrita de García Bacca no disminuyó en ningún momento, ya que en 1931 redactó siete trabajos con influencia de

tiendo principalmente de autores de la Universidad de Lovaina, intentó renovar la filosofía y la teología de Tomás de Aquino mediante el llamado neotomismo.

³ Carlos, Beorlegui y Roberto Aretxaga, *Bibliografía de Juan David García Bacca* (Bilbao: Universidad de Deusto). Repertorio de ensayistas y filósofos, en <<http://www.ensayistas.org/filosofos/venezuela/g-bacca/bibliode.htm>>, 1. *De metaphysica multitudinis ordinatione et de tribus simpliciter diversis speciebus eiusdem secundum Divi Thomae principia*. *Divus Thomas (Piacenza)* XXXI, núm. 1 (1928): 83-109; XXXI, núm. 4 (1928): 607-638; XXXII, núm. 1 (1929).

⁴ Juan David, García Bacca, *Algunas consideraciones sobre el problema epistemológico*, Barcelona: Analecta Sacra Tarraconensia, V (1929), 129-185.

⁵ La producción de García Bacca durante el año 1930 incluyó su tesis doctoral en Teología, además de artículos en tono escolástico. En Fundación Juan David García Bacca, consultada en <<http://fundaciongarciabacca.com/1928-1940.html>>.

la nueva escolástica, como se le llamó al neotomismo, pero, para 1932, se dedicó a las matemáticas y a la física más que a materias de la doctrina cristiana.

A raíz del viaje académico por Munich y París, los intereses de García Bacca comenzaron a transformarse. El contacto con diversas personas de otras culturas e idiosincrasia le abrió un panorama distinto al de su congregación claretiana. Parece que lejos de su comunidad se sintió como cualquier otro alumno. En *Vivir dos veces despierto* comenta los detalles acerca de una costumbre que existía en el noviciado:

De entre los recuerdos, seleccioné para esta obra uno: práctica corriente y típica era la de que, en la reunión de todo el noviciado, bajo la presencia del padre maestro de novicios, se arrodillaba uno. Y me arrodillé yo, brazos en cruz, diciendo: Dígnense, hermanos míos, señalar los defectos que hayan notado en mí. Así en varias reuniones; en todas ellas era la misma acusación. “Es muy vanidoso, habla mucho de sí mismo”. Tanto lo repitieron en el noviciado, y posteriormente de filósofo, que determiné no hablar de mí; y de todo lo demás, lo menos posible. Me volví silencioso.⁶

La personalidad y carácter de García Bacca deben haber estado influidos por las vivencias que tuvo entre los padres claretianos. El orden y rigurosidad de las actividades en la congregación lo formaron como un joven responsable y dedicado, pero, al mismo tiempo, un hombre silencioso, que no hablaba de lo que pensaba o creía.

Yo no he tenido infancia —me llevaron al colegio religioso a los diez años. Ni juventud, desde tal entrada hasta los quince años en que ascendí desde postulante a novicio. A partir del noviciado —durante

⁶ Juan David García Bacca, *Vivir dos veces despierto* (Caracas: Banco Central de Venezuela/Fundación Juan David García Bacca, 2005), 14.

filosofado y teologado— no he tenido amigos que es ingrediente propio, esencial, imprescindible e insustituible para ser joven.⁷

Por este motivo se puede comprender que cuando estaba en París durante la Guerra Civil pudo ocultar por tanto tiempo su empatía por los republicanos y su intención de no regresar a España. En ese momento podría ser de vida o muerte declararse republicano, cuando el general Franco ya había mandado fusilar a sacerdotes vascos, no por ser sacerdotes, sino por nacionalistas.⁸

Al regreso de su periplo estudiantil llegó a Barcelona para seguir estudiando, pero dejando a un lado los estudios religiosos, se graduó en la licenciatura de Filosofía (1934) y siguió al doctorado hasta terminar con honores el 26 de abril de 1935. El tribunal estuvo compuesto por los profesores más distinguidos en la Universidad de Barcelona como: Xavier Zubiri, Joaquín Xirau, Tomás Carreras Artau, Jaime Serra Hunter y Pedro Font Puig.⁹

Sus estudios en Alemania lo acercaron a la física, a las matemáticas, a las ciencias duras, tan distintas a los temas que él había estudiado. Sin embargo, tuvo la capacidad de hacer un enlace entre estas disciplinas científicas y las humanidades, dándole la oportunidad de expresarse académicamente como filósofo de las ciencias.

Con la seguridad de sus saberes, que sólo podría compararse con Xavier Zubiri en España, considerado como el único que entendería esta conexión entre filosofía y ciencia, tuvo tiempo para

⁷ Juan David García Bacca y Juan F. Porras Rengel, *Confesiones: autobiografía íntima y exterior* (Barcelona: Anthropos, 2000), 27.

⁸ Ander Gurruchaga, *El código nacionalista vasco durante el franquismo* (Barcelona: Anthropos, 1985), X.

⁹ Escalafón de Catedráticos numerarios de las Universidades de la República en 31 de agosto de 1935 (publicado por la Sección de Universidades del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, Madrid 1935, 119 pp.), se nombran a los quince catedráticos de la Sección de Filosofía en 1935, de los cuales seis de ellos fueron el jurado dictaminador para obtener el título de doctor en Filosofía que obtuvo Juan David García Bacca en la Universidad de Barcelona.

recapacitar sobre su vida profesional y su vida íntima. ¿Sería profesor en el seminario toda su vida?, esa pregunta se la había hecho por mucho tiempo, pero la dedicación a los estudios no le había permitido reflexionar claramente sobre un pendiente: ¿Qué sería de su vida?

Para lograr un verdadero cambio en su vida, tendría que vivir en otro país y dejar la vida religiosa que lo tenía apesado. Esta decisión sólo la asumiría en caso de un drástico evento, como la Guerra Civil, que lo tomó desprevenido, mientras impartía un curso en la Universidad Internacional de Verano de Santander.¹⁰

Los profesores y estudiantes extranjeros partieron a sus respectivos países después de unos días de expectativa. El gobernador puso a disposición de los que pensaban ir a Burgos, a los dominios de Franco, un autobús que los llevaría. En él se fueron casi todos los asistentes, profesores y alumnos de nuestra universidad. Creo que solamente yo me quedé. Estaba de corazón y mente de parte de la República, ya desde hacía años.¹¹

Al recibir la noticia del estallido de la rebelión contra la República, García Bacca se dirigió hacia la Universidad de Barcelona, que encontró vacía, pero allí mismo le cambiaron la vestimenta de sacerdote para que pudiera transitar sin peligro. Tomó la decisión de ir a Francia, considerando que España estaba en plena contienda.

En París se inauguraba la Exposición Universal (1937), que reunía a todas las naciones para exponer sus avances en cultura, economía y comercio, por este motivo se celebraron diversos congresos internacionales. Los hubo de filosofía, lógica y filosofía

¹⁰ Universidad Internacional de Verano (Santander). 19 de abril de 2010. Benito Madariaga de la Campa, *La Universidad Internacional de Verano en Santander (1933-1936)*, (Guadalajara: Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1981), 258.

¹¹ García Bacca, *Vivir dos veces despierto*, 53.

de las ciencias (este último era el que más le interesaba a García Bacca). La España republicana no dejó de participar en el evento, a pesar de que estaba cruzando por una sangrienta guerra. En el pabellón español Pablo Picasso expuso el *Guernica*, mandado a hacer exprofeso para ese evento universal.

El Congreso de Filosofía Descartes fue un éxito, no sólo por la calidad de los expositores, sino porque García Bacca conoció al profesor Church (inglés-canadiense) que le preguntó por la situación de los intelectuales en España con respecto a la guerra. Le informó que se había constituido en Inglaterra una asociación para ayudar a los profesores españoles republicanos cuando la guerra los obligara a emigrar. También le informó que ésta podría hacer un préstamo de honor de 14 libras para devolverlas en el momento que estuviera establecido.¹²

Considero que este momento fue vital para García Bacca, ya que le daba la salida que por tanto tiempo había rondado su cabeza. Era la oportunidad de emigrar por un motivo real que lo exculparía de no regresar a España y, si era necesario, tampoco de regresar a su vida religiosa, como él lo declaró, “si fuese necesario”.¹³

El profesor Church le sugirió que buscara entre las universidades de América que requerían profesores de filosofía calificados, y quién mejor que García Bacca, que tenía los doctorados en Teología y Filosofía, además de su especialidad en Filosofía de la Ciencia, asignatura casi desconocida en España y otros lugares del mundo. Después de una seria reflexión y de sopesar las diferentes alternativas, tomó la decisión de ir a la Universidad de Quito, Ecuador, con el apoyo del profesor inglés que le consiguió que viajara en un barco con bandera inglesa y sin costo alguno.

En el mes de noviembre de 1938, llegó al puerto francés de Le Havre, como García Bacca lo tenía previsto, subió por la escaleri-

¹² García Bacca, *Vivir dos veces despierto*, 65-66.

¹³ *Ibid.*, 68.

lla del barco con una maleta y dos cajas de libros. Fue un momento de libertad, como lo narra el propio Juan David en su libro autobiográfico *Confesiones*.¹⁴

En mi opinión, los recuerdos reprimidos en García Bacca hicieron explosión al verse como un pájaro fuera de su jaula y, al saberse libre, pudo expresar las evocaciones que venían a su mente. Aquellos recuerdos desagradables que tuvo en la casa de los hermanos claretianos.

Durante el viaje a Ecuador, García Bacca experimentó en su persona la transustanciación del sacerdote en un hombre sin cadenas ni ideologías que lo ataran. Años más tarde, escribió acerca de este tema, cuando él ya se había liberado de los grilletos. En 1938 estaba llegando a Quito un destacado filósofo navarro, que siempre sintió una gran afinidad con la cultura vasca, por ello siempre se autonombró como “vasco-navarro”.¹⁵

A lo largo del viaje trasatlántico y los primeros meses en Ecuador, su gran preocupación se centró en la búsqueda de una palabra que diera cuenta de su situación como un sacerdote con casi 40 años de servicio para su comunidad claretiana, y sin que nadie se percatara de su salida de Europa como exiliado, sin haber realizado ningún trámite para dejar de pertenecer a la institución religiosa, pero estaba bien claro, después de un largo análisis la encontró: “había estado “secuestrado” progresivamente desde 1911 a 1938. Secues-

¹⁴ García Bacca, *Vivir dos veces despierto*, 68.

¹⁵ Carlos Gurméndez, “La filosofía española surgirá de una reflexión sobre la poesía”, *El País*, 22 de septiembre de 1977, sección cultura. En entrevista de Carlos Gurméndez con Juan David García Bacca en el diario *El País*: “¿Cuántos años permaneció en el exilio? García Bacca: cuarenta años, pero no me considero un exiliado. No me gusta esta palabra, porque es un concepto jurídico de penalidad. Soy un español peregrino de esa “España peregrina” que habla Bergamín. Soy vasco-navarro, nacido en Pamplona, de padres aragoneses y formación cultural catalana. Hablo y escribo correctamente catalán”.

trado psicológicamente: de cuerpo y alma; de entendimiento, secuestrado por dogmas; la voluntad, por normas, preceptos, votos”.¹⁶

Pienso que fue una salida extraña, pero fue la que se dio a sí mismo para poder cumplir con la muerte del cura o transustanciación, como él mismo lo relata en sus *Confesiones*, “Dicho sea en una frase: había perdido la fe”.¹⁷

Los primeros días de enero de 1939 iniciaría sus clases en la Universidad Central de Ecuador, en la ciudad de Quito, además de impartir un cursillo en el afamado Instituto de Segunda Enseñanza, El Mejía, cuyo nombre oficial era, al parecer, Colegio Nacional Mejía.¹⁸ García Bacca no dejó de escribir en ningún momento, ya que en Quito la tranquilidad estaba a su favor, aunque extrañara el bullicio de la vida académica a la que se había acostumbrado en la Universidad de Barcelona.

Desde febrero de 1941 García Bacca decidió ponerse en contacto con Daniel Cosío Villegas, presidente del Fondo de Cultura Económica, ligado a la Casa de España y a El Colegio de México, con el propósito de buscar trabajo en alguna institución de educación superior en México, pero los refugiados que habían llegado en 1939 habían ocupado casi todas las plazas, sobre todo en la Escuela de Altos Estudios que hoy es la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. A pesar de su insistencia no pudo ser contratado por ninguna universidad.

Sin embargo, la suerte estaba echada. También en 1941 se inauguraban en México los cursos de verano para extranjeros, patrocinados por la Universidad Nacional (UNAM). Para su solemne inauguración invitaron a José Ortega y Gasset, quien vivía en Argentina en ese momento.

¹⁶ Entrevista de Carlos Gurméndez, 70.

¹⁷ García Bacca, *Vivir dos veces despierto*, 61.

¹⁸ Edwing, Guerrero B., *El Mejía y la educación laica en el Ecuador: hombres, hechos, ideas* (Quito: Editora Eugenio Espejo, 1982).

Por razones políticas obvias, D. José no aceptó. En segundo lugar esperaba yo. Y acepté, complacido y honrado.

Durante el cursillo de filosofía, que corría a mi cargo, entré en comunicación con las autoridades correspondientes y quedó determinado que, al cesar el contrato que me vinculaba al Ecuador, vendría de profesor a la universidad, como colaborador del Fondo de Cultura Económica y como miembro de la Casa de España ya como Colegio de México.¹⁹

En esta misma visita a la Universidad Nacional, Juan Roura-Parella, amigo de Juan David desde los años de estudio en la Universidad de Barcelona, se comunicó con él para informarle que María Zambrano dejaba la plaza en la Universidad Nicolaita y que era el momento de viajar a Michoacán para hablar con el rector de la misma. Juan David no perdió el tiempo, al día siguiente de la clausura de Congreso salió rumbo a la ciudad de Michoacán para hablar con el rector de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Victoriano Anguiano Equihua²⁰ (1940-1943), quien tras la entrevista con García Bacca quedó encantado de aceptarlo como profesor de esa Universidad.

Para 1942 García Bacca comenzaba a impartir lecciones sobre Cultura Filosófica y Epistemología en la Universidad Michoacana, donde fue considerado “profesor extraordinario”.²¹ El trabajo de García Bacca en la Universidad de Morelia no sólo fue para dictar

¹⁹ García Bacca, *Vivir dos veces despierto*, 21.

²⁰ Gerardo Sánchez Díaz (coord.), *La Universidad Michoacana y sus rectores 1917-2017* (México: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Cámara de Diputados LXII Legislatura, 2017).

²¹ Significado del nombramiento de profesor extraordinario en la Universidad Nacional Autónoma de México. Artículo 63 del Estatuto General de la UNAM, 1945 (vigente en esa fecha): “son profesores extraordinarios aquellos que, teniendo carácter de profesores o investigadores en otras universidades, nacionales o extranjeras, son designados por el Rector en atención a sus méritos relevantes”. Repositorio de la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, en <https://issuu.com/ynklpg/docs/52_70_anos_ffyl_1994_gallegos_jose_>.

cátedra de Filosofía, sino que el rector Anguiano le pidió que fuera su asesor. Como se puede observar, las gestiones que realizó Cosío Villegas con el apoyo de Juan Roura Parella surtieron efecto, ya que García Bacca se había instalado en la Universidad Michoacana con éxito.²²

El tiempo que permaneció García Bacca en la Universidad Michoacana fue corto, debido a los desencuentros entre el rector de dicha universidad, el licenciado Victoriano Anguiano Equihua y el gobernador del estado de Michoacán, general Félix Ireta Viveros, por el dilema que se había creado en torno a la libertad de enseñanza y la educación socialista. Debido a este conflicto el gobernador decidió pedir la renuncia al rector universitario en enero de 1943. El rector fue separado de su cargo y quince días más tarde presentó su renuncia.²³

Los profesores refugiados españoles también renunciaron, ya que la problemática tenía que ver con la libertad de cátedra, que era

²² Carta AHCM, La Casa de España, c. 8, exp. 18, f. 13-16, 7 de septiembre de 1942. Anuncia las lecciones de Juan David García Bacca. Aunque no se ha localizado el documento que avale la contratación de Juan David García Bacca como profesor en la Universidad Michoacana, no dudamos que se pueda localizar en el AHUM. Fondo Universidad Michoacana, Sección Secretaría, Serie Expediente de docentes y administrativos, exp. 643, Juan David García Bacca, 1942. Coordinación de Innovación Educativa. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

²³ Muy pronto el doctor García Bacca se desempeñó como asesor del rector Anguiano, petición que lo comprometió en las controversias ideológicas y políticas que ya se conocían en el estado de Michoacán y directamente en la Universidad Michoacana. Gerardo Sánchez Díaz, “Las voces del exilio español en Morelia”, Agustín Sánchez Andrés y Silvia Figueroa Zamudio (coords.), *De Madrid a México. El exilio español y su impacto sobre el pensamiento, la ciencia y el sistema educativo mexicano* (México: Comunidad de Madrid/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2001), 277-328.

un principio defendido por los exiliados.²⁴ todos habían quedado sin trabajo.

La relación laboral de García Bacca se resolvió por vía de José Gaos, que además de buen amigo, apreciaba su capacidad intelectual y claridad de pensamiento. Gaos no tuvo que convencer a Alfonso Reyes de las ventajas que supondría tener cerca a García Bacca, como excelente filósofo, además de ser un apasionado de la literatura y traductor en letras clásicas griegas y latinas. Todo coincidía a la perfección.

Esta convivencia intelectual comenzaría sus primeros pasos en 1942, en el primer viaje que realizó García Bacca a México. Fue tal la afinidad que se encontró entre Alfonso Reyes y García Bacca que el mismo presidente de El Colegio de México se encargaría de incorporar y recomendar a García Bacca en esta institución y en la Universidad Nacional, para que tuviera buenas condiciones laborales en ambos espacios.

Con esta recomendación, García Bacca tuvo la asignatura de Lógica matemática en la Facultad de Ciencias Matemáticas en la Universidad Nacional Autónoma de México, además de algún cursillo en la Facultad de Ciencias Físicas y otro de Filosofía de las Ciencias conjuntamente con los seminarios que dirigió en la Facultad de Filosofía y Letras, tanto de Filosofía como de Traducción del Griego y Latín, en el Colegio de Letras Clásicas. Además de

²⁴ A lo largo del siglo XIX y gran parte del XX, el derecho a la educación y la libertad de enseñanza han sido conceptos enfrentados. Este enfrentamiento tenía su raíz en la propia oposición ideológica de los grupos políticos que sustentaban el carácter primordial de uno frente a otro, a lo que no era ajena la posición, preponderante en nuestro país, de la Iglesia católica en materia de enseñanza, con lo que, en definitiva, se enfrentaban la educación laica a la confesionalidad y la escuela pública a la privada. María Teresa Regueiro García, “La libertad de cátedra en el ordenamiento español”, *Boletín de la Facultad de Derecho*, núm. 6 (1994), en <<http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:BFD-199462A9EFFF4&dsID=PDF#:~:text=Queremos%20destacar%20que%20la%20Constituci%C3%B3n,p%C3%BAblica%2C%20como%20una%20garant%C3%ADa%20institucional>>.

traducir los textos que llegaban al Fondo de Cultura Económica (FCE), ya que dominaba el alemán, el francés, el inglés, el latín y el griego, aunque él mismo declaraba que no era bueno en las conversaciones.

No se ha podido localizar el expediente laboral de García Bacca en el Archivo de Personal de la UNAM, pero afortunadamente recordé que en un artículo realizado por Yolanda Blasco Gil, titulado, *Millares Carlo en el exilio*, había una mención acerca de los papeles oficiales de Agustín Millares Carlo y en ellos se hacía referencia al día que había sido contratado y que, por casualidad, el nombramiento que le había sido concedido por la UNAM al profesor Millares fue expedido el mismo día, unos momentos antes que el de Juan David García Bacca.²⁵

Aquel nombramiento se hizo junto con otro para García Bacca, también contratado como profesor de Latín y Griego. Por tanto, se puede asegurar que Juan David García Bacca recibió su nombramiento como profesor de la UNAM el 14 de julio de 1943, la misma fecha en la que Millares Carlo recibió el suyo.²⁶

La Universidad Nacional abrió generosamente sus puertas en 1939 a los refugiados españoles. Pero, no sólo a los maestros consagrados como Rafael Altamira (1866-1951), Ignacio Bolívar (1850-1944), Joaquín Xirau (1895-1946) o Jaime Serra Hünter (1878-1943), sino también a los que comenzaban a publicar por aquellos años treinta, o los que vinieron a concluir sus estudios en México, como Juan Antonio Ortega y Medina, Carlos Bosch García, Carlos Sáenz de la Calzada y Gorostiza y Adolfo Sánchez Vázquez.

²⁵ Dirección General de Personal Académico y Administrativo-UNAM, Archivo personal, expediente de Agustín Millares Carlo, MICA-930810; 112/113/5704. Yolanda Blasco Gil, "Millares Carlo en el exilio", *Cuestiones Pedagógicas*, núm. 20 (2009/2010): 161-179.

²⁶ Blasco Gil, "Millares Carlo...", 5-6.

Entre los años 1940 y 1942 la Facultad de Filosofía y Letras tuvo como director a Eduardo García Máynez, quien aprovechó la estancia definitiva de los intelectuales exiliados para realizar algunas reformas en la institución filosófica en la casa de Mascarones. Uno de los logros de la dirección de García Máynez fue la fundación del Centro de Estudios Filosóficos.

Las traducciones que realizaban los refugiados en distintas editoriales, como en el caso del Fondo de Cultura Económica y la editorial Séneca, entre otras, eran una forma de percibir recursos adicionales a sus salarios universitarios, ya que tenían familia y los sueldos no eran tan elevados.

Fue hasta 1966 cuando el rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, Javier Barros Sierra, inauguró el Centro de Traductores de Lenguas Clásicas, para seguir con la tradición de la cultura grecolatina, que ya había comenzado en 1944 con la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, iniciada por algunos refugiados españoles y por otros filósofos mexicanos.

Para García Bacca la traducción fue parte de su vida o quizá su vida entera. Si recordamos las palabras que expresó durante una entrevista realizada por Carlos Gurméndez²⁷ del diario *El País*:

Pregunta. ¿Cómo le fue posible llevar a cabo esa obra magna de traducir todos los *Diálogos de Platón* junto a su gran labor creadora? Respuesta. Toda mi vida, y son muchos los años que llevo de vida, he estado tratándome con Platón. Primero en los tiempos de aprendizaje del griego, que fueron largos, como lo exige poder llegar a dominar una lengua que dicen es muerta, pero de la cual vivimos todos mental, sentimental y literariamente. Hasta llegar a dominar todo eso empleé bastantes años de mi vida. Pasaron, dicho de una manera calendaria,

²⁷ Carlos Gurméndez, *El País*, 1º de julio de 1985. García Bacca: “Toda mi vida he estado tratándome con Platón”. El filósofo español entregó a la reina Sofía los 12 volúmenes de su traducción de los *Diálogos*.

en semejante período de un tratamiento ininterrumpido de Platón desde 1921 hasta 1980.

Creo que es la única manera para entender por qué podía escribir esa cantidad de libros, que muchos de ellos eran traducciones.

La vida de García Bacca en México fue de trabajo y de reconocimiento profesional, tanto que fue invitado por la Universidad Central de Venezuela a colaborar en la fundación de su Facultad de Filosofía y Letras en 1947. La invitación persistiría hasta su jubilación, en 1971.

Más tarde, mientras residía en Quito, emprendió la traducción de las obras completas de Platón, una empresa que duró casi diez años. En 1992 falleció, dejando su prolífica producción filosófica-literaria vertida en más de doscientos títulos y miles de páginas, que dieron origen a una de las obras más amplias y complejas en el ámbito filosófico.²⁸

FUENTES

Aretxaga Burgos, Roberto. “Juan David García Bacca, un humanista a la altura del siglo XXI”. *Revista Digital Euskonews & Media*, núm. 17, 1998, en <www.euskonews.com/0017z/bk/gaia1704es.html>.

Beorlegui, Carlos. *El pensamiento de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2003.

Beorlegui, Carlos y Roberto Aretxaga. *Antología de textos filosóficos*. Madrid: Tecnos, 2014. Fundación Juan David García Bacca, en <<http://fundaciongarciabacca.com/biografia.html>>.

Beorlegui, Carlos y Roberto Aretxaga. *Bibliografía de Juan David García Bacca*. Bilbao: Universidad de Deusto. Repertorio de en-

²⁸ Carlos Beorlegui y Roberto Aretxaga, *Antología de textos filosóficos* (Madrid: Tecnos, 2014). Fundación Juan David García Bacca, en <<http://fundaciongarciabacca.com/biografia.html>>.

- sayistas y filósofos, en <<http://www.ensayistas.org/filosofos/venezuela/g-bacca/bibliode.htm>>. 1. *De metaphysica multitudinis ordinatione et de tribus simpliciter diversis speciebus eiusdem secundum Divi Thomae principia*. *Divus Thomas (Piacenza)* XXXI, núm. 1 (1928): 83-109; XXXI, núm. 4 (1928): 607-638; XXXII, núm. 1 (1929).
- Blasco Gil, Yolanda. "Millares Carlo en el exilio". *Cuestiones Pedagógicas*, núm. 20 (2009/2010).
- Fundación Juan David García Bacca, en <<http://fundaciongarciaabacca.com/1928-1940.html>>.
- García Bacca, Juan David. *Vivir dos veces despierto*. Caracas: Banco Central de Venezuela/Fundación Juan David García Bacca, 2005.
- García Bacca, Juan David y Juan F. Porras Rengel. *Confesiones: autobiografía íntima y exterior*. Barcelona: Anthropos, 2000.
- García Bacca, Juan David. *Algunas consideraciones sobre el problema epistemológico*. Barcelona: Analecta Sacra Tarraconensia, V, 1929.
- Guerrero B., Edwing. *El Mejía y la educación laica en el Ecuador: hombres, hechos, ideas*. Quito: Editora Eugenio Espejo, 1982.
- Gurméndez, Carlos. *El País*, 1º de julio de 1985.
- Gurméndez, Carlos. "La filosofía española surgirá de una reflexión sobre la poesía". *El País*, 22 de septiembre de 1977, sección cultura.
- Gurruchaga, Ander. *El código nacionalista vasco durante el franquismo*. Barcelona: Anthropos, 1985.
- Madariaga de la Campa, Benito. *La Universidad Internacional de Verano en Santander (1933-1936)*. Guadalajara: Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1981.
- Regueiro García, María Teresa. "La libertad de cátedra en el ordenamiento español". *Boletín de la Facultad de Derecho*, núm. 6, 1994, en <<http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:BFD-199462A9EFFD4&dsID=PDF#:~:text=Queremos%20destacar%20que%20la%20Constituci%C3%B3n,p%C3%BAblica%2C%20como%20una%20garant%C3%ADa%20institucional>>.

- Repositorio de la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, en https://issuu.com/ynklpg/docs/52_70_anos_ffyl_1994_gallegos_jose_.
- Sánchez Díaz, Gerardo (coord.). *La Universidad Michoacana y sus rectores 1917-2017*. México: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Cámara de Diputados LXII Legislatura, 2017.
- Sánchez Díaz, Gerardo. “Las voces del exilio español en Morelia”, Agustín Sánchez Andrés y Silvia Figueroa Zamudio. *De Madrid a México. El exilio español y su impacto sobre el pensamiento, la ciencia y el sistema educativo mexicano*. México: Comunidad de Madrid/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2001.

FOTOGRAFÍA, REVOLUCIÓN Y CUBA

Sarahy Quiroz Lozano

La fotografía es el único lenguaje que puede ser entendido y comprendido en todo el mundo.

BRUNO BARBEY

Varios acontecimientos sucedidos en América Latina han tenido gran impacto en los ámbitos cultural, económico y social, especialmente en la segunda mitad del siglo XX. Un claro ejemplo de esto lo tenemos en la Revolución cubana de 1959 porque fue un parteaguas y un símbolo en la historia visual fotográfica latinoamericana, además es de reconocerse el papel que desempeñó México en cuanto a los revolucionarios cubanos, lo que marcó una pauta en la ideología nacionalista de ambos países.

El contexto cubano de aquella época se puede ver reflejado en la fotografía de Rodrigo Moya,¹ quien decidió actuar y captar

¹ Las fotografías que se describen pueden ser consultadas en el Archivo Fotográfico Rodrigo Moya y en los archivos de *La Jornada*.

instantes de insurrección por su propia cuenta, ya que los medios de comunicación eran (y siguen siendo) influidos e incluso controlados por el Estado.

Rodrigo Moya es considerado como uno de los más importantes fotoperiodistas y fotodocumentalistas mexicanos de los años cincuenta y sesenta. Trabajó en procesos de tendencia socialista y en la lucha antiimperialista, además de que formaba parte del Partido Comunista Mexicano (PCM), es decir, fue un fotógrafo con una posición militante. Gracias a su compromiso con las luchas sociales de nuestra América logró consolidar un importante registro fotográfico de los fenómenos sociales característicos de la época.

La particularidad de sus fotografías radica en la manera como fueron capturadas, el ambiente y los discursos propios de cada retrato, con la intención persistente de no desvirtuar el acontecimiento y buscando darle énfasis a los personajes que aparecen captados por la cámara inquisitiva de nuestro autor.

Fue un apasionado del buceo, del montañismo, gustaba de deambular por las calles de la ciudad de México, factores que favorecieron su presencia en abrumadores conflictos, lo mismo que en tranquilos paisajes, lo que lo llevó a encontrar un buen encuadre de las atmósferas de las cuales estaba siendo partícipe.

Fue por decisión propia que realizó la cobertura de todas las manifestaciones y movimientos sociales en México y Latinoamérica, acercándose a los sujetos implicados sin estar de lado de los guardias, granaderos ni cualquier otro protector del Estado, es por esta razón que se le identificó como disidente.

En 1964 viajó a La Habana y logró una serie de fotografías de Ernesto Che Guevara, las cuales nunca fueron publicadas, pues no quiso lucrar con ellas ni aun después de la muerte del aclamado guerrillero.

En 1965 cubrió la invasión de las Fuerzas Armadas de los Estados Unidos a la República Dominicana, siendo el único periodista latinoamericano en tal acontecimiento; un año más tarde realizó

reportajes sobre las guerrillas en Guatemala y Venezuela y las violentas elecciones en Panamá.

En este momento cabe preguntarse ¿qué es lo que hay detrás de las fotografías tomadas por Moya? Habría que decir que no es sólo el simple hecho de verlas sino el acto de saber mirarlas, el conocer o por lo menos deducir qué es lo que nos están diciendo y poniendo en cuestión; además, es innegable que sus fotografías están impregnadas por la ideología y la estética del fotógrafo.

Comencemos por indicar el contexto en el que se inserta la dictadura de Fulgencio Batista, quien fue un militar y político que en dos ocasiones fue presidente de Cuba, de 1940 a 1944 y de 1952 a 1959. Entre algunas de sus acciones estuvieron el estrechar lazos económicos con los Estados Unidos, fijando los precios del azúcar para así desarrollar la política de la “buena vecindad”; suspender la Constitución del 1° de julio de 1940, e implantar otra; cancelar las garantías individuales; dictar el toque de queda y suprimir todo tipo de manifestaciones.

Sin embargo, la guerra popular revolucionaria que estaría encabezada por Fidel Castro Ruz y el Movimiento 26 de julio de 1959, el cual se extendió por casi todo el territorio cubano, enarbolaban una serie de demandas antiimperialistas, basadas en las ideas de José Martí. La gestación y preparación de la guerrilla cubana se realizó en México con la llegada de Fidel Castro a la ciudad capital, entonces Distrito Federal, y culminó con la partida del yate *Granma* en Tuxpan, Veracruz, en 1956.

Batista fue incapaz de hacer frente al movimiento armado, pues su principal sostén, el ejército, se encontraba vencido y desalentado; el pueblo cubano no le brindó el apoyo que él esperaba y las presiones económicas y políticas de los Estados Unidos fueron cada vez más intensas. Su solución fue huir de Cuba la madrugada del 1° de enero de 1959, dando como resultado el triunfo de la Revolución cubana. Se nombró presidente provisional a Manuel Urrutia, el cual renunció a su cargo unos meses después; en su lugar se designó a Osvaldo Dorticós, quien también participó

como coordinador en el Movimiento 26 de julio y como ministro encargado de las leyes revolucionarias. Al término de la promulgación de la Constitución Socialista de 1976, Dorticós dejaría el cargo para ser nombrado vicepresidente del Consejo de Ministros, compromiso que ocupó hasta el momento de su fallecimiento, el 23 de junio de 1983.

Fidel Castro asumió el cargo de presidente, con ello se produjo la nacionalización y expropiación de la totalidad de la industria, bancos, fábricas, minas, teléfonos, ferrocarriles, electricidad, etc., así como la eliminación del desempleo, los barrios marginales, el analfabetismo; se implementó la gratuidad en la asistencia médica, la universalización del deporte y la cultura, entre otras acciones que perfilaron a Cuba como un Estado socialista.

En relación con esto, Mónica Mateos Vega refiere que, tras una comparecencia de Fidel Castro, Moya mencionaba:

Su gestualidad era enfática, poderosa, capaz de tener electrizados a auditorios masivos durante horas. En contrapartida con lo que ahora pasa con tantos mandatarios de nuestro tiempo, él no tenía escritores de discursos ni asesores de imagen. Tenía, en cambio, el poder de un pensamiento dialéctico desarrollándose a la par de los hechos, su empatía con la voz y el sentir del pueblo cubano, y la verdad de la historia en su voz. Ese Fidel Castro es el que traté de fotografiar en condiciones tan difíciles como las de un espectador más, y desde luego, reconozco que no logré captar fotográficamente ni un ápice del poder de aquel hombre.²

Posteriormente y durante el tiempo en el que Dorticós rolaba en el gobierno y fungía como representante de Cuba en conferencias y encuentros internacionales, después del triunfo de la revolución, éste denunció ante periodistas mexicanos la corrup-

² Véase Mónica Mateos Vega, “Rodrigo Moya documentó ‘la alegría de la utopía en Cuba’ hace 45 años”, *La Jornada*, 31 de marzo de 2009.

ción y los nexos con los Estados Unidos que tenía el recién caído régimen del dictador Fulgencio Batista. Mostró pruebas de estos hechos en una conferencia de prensa durante su visita a México en junio de 1960, en el restaurante Les Ambassadeurs, en el Paseo de la Reforma.

El 13 de junio de 1960, en el marco de la visita del vicepresidente Osvaldo Dorticós, tuvo lugar una importante movilización en Ciudad Universitaria, encabezada por asambleas estudiantiles que se reunieron en varios puntos del campus, por ejemplo, en la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, donde se realizó un mitin en apoyo a Cuba.

Figuras intelectuales se sumaron a la movilización, tal fue el caso de Pablo González Casanova y de Raúl Roa García, ambos se reunieron afuera del auditorio de la Facultad de Economía de la UNAM, durante la visita a México del comandante Juan Almeida en esa fecha. Cabe decir que Raúl Roa entonces fungía como canciller de Cuba, y durante el gobierno de Batista fue exiliado en México, donde se desempeñó como profesor extraordinario de la Universidad de Nuevo León y dirigió la revista *Humanismo*, además colaboró con varios artículos en *Cuadernos Americanos* y otras publicaciones en América Latina.

Para abril de 1961 se produjo una invasión por parte de los Estados Unidos, cuando su presidente en turno era John F. Kennedy; a este acontecimiento se le conoce como la Invasión de Bahía de Cochinos o la Invasión de Playa Girón. El ataque consistió en que las tropas militares contrarrevolucionarias, dirigidas y financiadas por la CIA, bombardearon la isla con el fin de asesinar a Fidel Castro y reinstaurar un gobierno afín a los intereses económicos y políticos norteamericanos. El gobierno de Somoza en Nicaragua apoyaba el plan de los Estados Unidos.

Otros países latinoamericanos que también apoyaron esta idea fueron Guatemala, Puerto Rico y la zona del canal de Panamá, donde se establecieron campamentos y bases militares estadounidenses. Sin embargo, el plan no resultó como se esperaba, Cuba

salió victoriosa de la contienda y Fidel ratificó el rumbo socialista de la Revolución cubana.

Las manifestaciones en México, por supuesto, no se hicieron esperar. Se realizó una marcha desde el Paseo de la Reforma rumbo al Zócalo capitalino, en protesta en contra de la Invasión de Bahía de Cochinos por parte de los Estados Unidos.

Diversas organizaciones y personajes, entre los cuales se encontraba el joven Carlos Monsiváis, se dieron cita para desfilar. Entre ellas estaban: los alumnos de la Escuela Nacional de Pintura y Escultura La Esmeralda, grupos sindicales con mantas que reclamaban el derecho de los pueblos a la autodeterminación, el Consejo Nacional Ferrocarrilero, La Escuela Normal Superior Carlos y Raúl Prieto y la sociedad civil en general, inclusive un vendedor de paletas colocó en su carrito pancartas en contra del ataque.

En este contexto, Rodrigo Moya recuerda en uno de sus escritos lo siguiente:

En ese tiempo vivía uno de mis esporádicos alejamientos de la fotografía de prensa, y ese día pospuse mi trabajo en una dirección del Instituto Nacional de Antropología e Historia, de fotografiar santos o fachadas virreinales, para estar presente en la confluencia de Reforma y Bucareli, a la sombra de El Caballito de Tolsá. Acudí como manifestante y no como representante de periódico o revista alguna, pero busqué el punto de reunión de los colegas de prensa, a un lado del abandonado edificio Corcuera. [...] Diversos comités de voluntarios convocaban y aceptaban inscripciones para ir a combatir a Cuba, como si no existiera de por medio el Caribe, y el gobierno de Adolfo López Mateos no fuera más proclive a cuidar las relaciones con las transnacionales yanquis que con el ya demonizado y cercado gobierno revolucionario de Fidel Castro. Conforme la columna avanzaba por avenida Juárez y la prolongada tarde de abril se hacía noche, corrió la voz de que el general Lázaro Cárdenas se sumaría en algún punto a la vanguardia y haría un discurso. Esto insufló más ánimo a la mar-

cha, de manera que llegó casi intacta al Zócalo. Cárdenas no aparecía, pero persistían los rumores de su proximidad.

Ya noche y a un lado del edificio del desaparecido Departamento del Distrito Federal, resonaban consignas y cánticos. Un auto fue subido a la plataforma de la plaza y colocado en la esquina sur poniente, por el lado de 16 de septiembre. La multitud, como siguiendo una orden, se sentó ordenadamente alrededor del vehículo. Como surgido milagrosamente de la noche, apareció el general trepado en el techo del automóvil. Un apagón dejó la plancha del Zócalo en una oscuridad casi total. Hubo ruidosos abucheos al percibirse la intención, burda, por cierto, de sabotear el acto. La respuesta fue una multitudinaria consigna: “¡Cárdenas, Cárdenas!”, entreverada en un estremecedor contrapunto con la rítmica de “Cuba sí, yanquis no”. Apareció un micrófono que alguien sostenía para que se escuchara la voz del general. Tomé las dos placas finales de mi último rollo de 35 mm con una luz imposible. De pronto se encendieron fogatas alrededor del auto desde el cual el expresidente se dirigía a la multitud. Los destellos del fuego confirieron a la escena una atmósfera casi ritual, mágica. Así capturé, con la rojiza iluminación de aquellos fuegos improvisados, ese instante memorable de la política y la historia mexicanas, cuando la agresión contra un país hermano era una agresión contra todos.³

En suma, el expresidente mexicano Lázaro Cárdenas del Río se paró sobre el techo de un vehículo en el Zócalo para pronunciar un discurso al término de una marcha en solidaridad con Cuba.

La influencia de la Revolución cubana y la figura de Fidel Castro traspasaron fronteras, épocas y hasta nuestros días siguen siendo un ícono de lucha y transformación. Otro importante personaje es Ernesto Guevara de la Serna, combatiente revolucionario e ideólogo de la insurrección, a quien Moya conoció en perso-

³ Rodrigo Moya, “Revista Playa Girón 50”. Suplemento especial de *La Jornada*, México, 9 de mayo de 2011.

na y de quien tiene gratos recuerdos no sólo en su memoria, sino también en sus archivos fotográficos.

Rodrigo Moya narra, en un relato lleno de claridad, pasión y compromiso con la participación socialista y lucha de Ernesto Che Guevara, lo siguiente:

En los primeros días de agosto de 1964, cuatro periodistas mexicanos fuimos recibidos por el comandante Ernesto Che Guevara en la sala de juntas del Banco de la República, del que entonces él era director. Había solicitado esa entrevista en compañía del reportero Froylán Manjarrez y el caricaturista Eduardo del Río (Rius). Nuestra idea, para la cual teníamos patrocinador seguro, era realizar un libro que se llamaría *Cuba por tres*, donde se conjugarían los textos ágiles de Froylán, las certeras caricaturas de Rius, y lo que yo pudiera captar con mi cámara. Es decir, un libro en el cual la escritura, la caricatura y la imagen fotográfica periodísticas pudieran dar cuenta, desde un punto de vista documental y al mismo tiempo ligero, del devenir de la revolución cubana en aquellos años en que se consolidaban sus logros, como también las amenazas y los riesgos que se cernían sobre ella. Cuando volvimos a México, nuestro seguro y millonario patrocinador había fallecido repentinamente, y el libro no se hizo. Sin embargo, esa experiencia alimentó a Rius para publicar poco después su divertido *Cuba para principiantes*, que tuvo un tremendo éxito a mediados de los años 60, y empujó a la idea socialista y a la solidaridad con Cuba a miles de jóvenes idealistas.

De 15 minutos a dos horas

Fue una guapa miliciana, armada con una Makarov 9 milímetros y un ceñidísimo pantalón verde olivo, la que una tarde, intempestivamente, nos informó en el Hotel Nacional, a la hora de la siesta, que la entrevista estaba concedida. El comandante Guevara nos recibiría de inmediato, exactamente a las cinco de la tarde, por 15 minutos estrictos. Lo que era un sueño, de pronto era una realidad. Brincamos del sopor del agosto cubano sin aire acondicionado, a un Cadillac de

los años 50, acompañados de Juan Duch, quien como miembro destacado del Partido Comunista Mexicano (PCM) y colaborador como nosotros en la revista *Sucesos*, quedó de alguna manera incluido en esa reunión solicitada por el grupo original desde semanas antes. Tuvieron suerte —nos comentó la miliciana que se acomodó en el asiento delantero al lado de Juan—, el comandante canceló su reunión con los delegados del Partido Comunista Chileno, porque Chile acaba de romper relaciones con Cuba, y les concede ese tiempo a ustedes. Pero ya saben, agregé, sólo 15 minutos, les ruego que sean concretos, compañeros, el comandante tiene repleta su agenda y aún le quedan muchas citas con comisiones de África. Ustedes son los únicos periodistas que ha decidido recibir durante estas celebraciones del 26 de julio.

Destino trazado

Los anunciados 15 minutos se convirtieron en dos horas de charla relajada, en la que pude fotografiar a mis anchas a ese hombre que ya en ese entonces era un personaje legendario. Tres meses después de aquellas fotos logradas con la poca película que llevaba, el Che Guevara desaparecería paulatinamente del panorama político de Cuba e iniciaría el camino que lo conduciría, después de un agitado periplo por cuatro continentes y casi un año de trágicas escaramuzas guerrilleras, a su asesinato en una escuelita rural de la sierra boliviana. Desde finales de 1964 hasta su muerte, el Che se convertiría en el enigma más perseguido por la prensa internacional, en la presa más codiciada por los servicios criminales de Estados Unidos, y en un héroe para los hombres y mujeres rebeldes de todo el mundo.

Visto a 40 años de distancia, tengo la certeza de que mientras el Che platicaba con nosotros, en su cerebro ya estaba fraguada la determinación de dar por cumplido su papel en la Revolución cubana, y salir a otras regiones a luchar por el socialismo con las armas en la mano. Difícil pensar que en el mismo agosto del año siguiente estaría combatiendo en el Congo al mando de una brigada cubana, y que en poco más de tres años ascendería al Olimpo de los inmortales, al caer en su guerra imposible contra el imperio de nuestro tiempo y sus

variopintos lacayos latinoamericanos. Él sabía que moriría pronto en tierras inhóspitas, lejos de su amada Cuba, y sin embargo nos contaba anécdotas y respondía nuestras preguntas con la serenidad de un ciudadano cualquiera.

Lector de Los agachados

La cancelación de la reunión entre el Che y los chilenos nos favoreció para entrar en su agenda aquella tarde de agosto; pero también contó el hecho de que, entre aquellos tres jóvenes periodistas que habíamos solicitado hablar y fotografiar al Che, estuviera el ya célebre Rius. Resulta que el Che Guevara leía *Los agachados* cada semana, y según nos comentaría después, era lo primero que buscaba cuando llegaba la valija diplomática desde México, cargada de periódicos y revistas.

El comandante Guevara entró en la sala de juntas con un puro en la mano, con las botas negras relumbrantes y su atuendo de soldado raso planchado y limpio, pero sin insignia alguna. Dijo que en su ministerio se ofrecía solamente lo que, en las casas cubanas, agua fresca y un “buchito” de café cuando lo había, y nada más. Aquí vivimos como cualquier cubano, sólo que con un poco más de trabajo, dijo sonriendo, y con un tono cordial que rompió de inmediato cualquier solemnidad, preguntó: “¿quién de ustedes es el tal Rius?” El dibujante se puso rojo como un tomate, movió incontables veces la cabeza de un lado a otro, y al final se señaló el copete. Creo que por lo menos media hora de la charla versó sobre los personajes de Eduardo, en los cuales el Che era un erudito. Y creo también que por eso firma sus créditos en algunas de sus historietas como “el tal Rius”.

Charlas cruzadas

La charla en la sala de juntas tuvo dos vertientes, a ratos encontradas. Por un lado, el deseo evidente del Che de conversar con jóvenes periodistas colaboradores en una publicación como *Sucesos*, que en esos años abordaba los problemas nacionales y empezaba a ocuparse de los movimientos armados en América Latina, dándonos entrada para que, sin necesidad de complicadas preguntas, él llevara la voz,

contara anécdotas y expresara sus ideas sobre la necesidad de “globalizar” la lucha antiimperialista; pero, por el otro, el querido Juan Duch, periodista y militante del PCM, íntegro a más no poder, pero de corbata y protocolo acorazado, era un entusiasta usuario del lenguaje eclesiástico de las viejas guardias. Inteligente, cultísimo e impecable escritor, intervenía a cada rato con hiperbólicas preguntas que a ojos vistas impacientaban a nuestro interlocutor, quien contestaba cualquier cosa y luego derivaba bruscamente a la conversación que insistía en sostener principalmente con los jóvenes informales.

Ver más que escuchar

Como fotógrafo, los primeros minutos me sentí agobiado por los problemas técnicos que me planteaban la escasa luz mercurial del interior, la película lenta que llevaba y el fuerte contraluz de una ventana de persianas contra la cual se sentó el Che a la cabecera de la mesa. Con contadas placas en mi cámara y todos apiñados en una mesa larga escuchándolo, preferí esperar a que nos despidiera al terminar los supuestos 15 minutos sentenciados por la miliciana, para tomar unas fotos en el pasillo de grandes ventanales por donde habíamos entrado.

Pero esa tarde el Che estaba de vena platicadora, y sentí que la reunión se prolongaría; entonces tuve tiempo de reflexionar mi estrategia fotográfica y trabajar calmadamente con los pocos elementos que poseía. Me senté en la cabecera opuesta a la del Che, e instalé un telefoto corto en mi cámara de formato medio. Apoyando sólidamente el aparato sobre la superficie de la mesa, ausente de la conversación y atento sólo a las expresiones y movimientos del Che a través del visor de la cámara, percibí más cerca que nadie sus gestos y movimientos. Mi cerebro, en estado de alerta como el de una araña tras los imperceptibles movimientos de una presa, captó en sus más íntimos matices los rasgos notables de su rostro, sus posturas como de acecho cuando hablaba, o de concentración cuando con un lapicero trazaba esquemas que reforzaban su narración. Seguí los movimientos repetidos de sus manos al prender el fósforo y darle lumbre una y otra vez al tabaco. Me sorprendí al descubrir esas manos que más parecían las

de un artista que las de un hombre diestro en el manejo de las armas, y sobre ellas enfoqué varias de mis tomas. Supe que estaba viviendo una oportunidad única, sin la posibilidad de disparar más fotos de las pocas que llevaba, y fui en extremo cuidadoso en la exposición y el foco. Al final de la primera hora disparé la última fotografía, y entonces sí pude escuchar y participar, con el entendimiento abierto, en los vericuetos de una conversación en dos sentidos entre una cuarteta de periodistas mexicanos, y un hombre universal.⁴

Muchos años después, estas fotografías e historia salieron a la luz pública por primera vez en México; en su momento no fueron publicadas por razones políticas e ideológicas; no tenían cabida en los periódicos ni en los medios en que se buscó insertarlas, porque a pesar del furor por el apoyo a la Revolución de Cuba y de lo que de ella emanó, los medios estaban cegados por el poder de los gobiernos en turno, además había una fuerte tendencia anticubana.⁵

Por otro lado, la Cumbre de los Pueblos es una reunión para hacer frente a los desafíos de la crisis sistemática, donde están los representantes de las organizaciones y los movimientos sociales de corte socialista y comunista en América Latina y el Caribe, ahí se debaten las relaciones e injerencias de los Estados Unidos hacia la región, buscando elevar reclamos a los diferentes gobiernos. Las manifestaciones de dicha Cumbre hicieron presencia no sólo en nuestro continente sino también en Europa, específicamente en Madrid.

⁴ Varios autores, *El Che en blanco y negro* (Madrid: Prensa Española, 1967).

⁵ La exposición *Cuba 1964: la revolución en marcha* fue abierta al público en el Museo Regional de Guanajuato, en la edición 45 del Festival Internacional Cervantino (FIC). Luego, en 2018, fue presentada en el Museo de Historia de Tlalpan, en la Ciudad de México, aunque primeramente fue exhibida, de 2009 al 2010, con el nombre de “Cuba mía” en Casa América Cataluña, Barcelona; en el Palacio de Bellas Artes en La Habana, Cuba. Circuló en Milán, Argel, Dublín, Nueva Delhi y Viena, por medio del Instituto Cervantes.

La lente de Rodrigo Moya pudo captar las escenas de estos hechos y dar cuenta de la magnitud de los acontecimientos históricos ocurridos en la región latinoamericana y en el mundo. Ejemplo de ello fue el contingente del Partido Comunista Portugués, que marchó en Madrid en solidaridad con el pueblo cubano.

Lo anterior significó que el suceso cubano se volviera una referencia imprescindible tanto para América Latina como para el mundo. En su esplendor, dotó de esperanzas y apoyo solidario de otras latitudes. Los acontecimientos futuros estuvieron plagados de esa esperanza y solidaridad; las consignas y las luchas posteriores, que enarbolaron diversas causas, fueron alentadas por aquellos años de revueltas.

En conclusión, Rodrigo Moya estuvo presente en gran parte de los acontecimientos significativos de Latinoamérica y su trabajo periodístico nos deja ver momentos que tal vez no serían mostrados por otra disciplina y/o medio de comunicación, es decir, se puede explorar en el campo teórico, pero también habría que echarle un vistazo al archivo visual que, a fin de cuentas, es un testigo de la realidad, de ese instante o instantes específicos. Además, al observar las fotografías de Moya podemos vislumbrar que las marchas, congregaciones, personajes, etc., ya no tienen el mismo impacto social y político, pues cambió la forma de ver al mundo, cambió ese paradigma de cómo la sociedad se sensibiliza ante lo ocurrido, sea en su país o su comunidad, también en cómo se sensibiliza o se humaniza frente a los otros. Claro que nada se puede quedar fijo o estático, aún así, las fotografías nos pueden ayudar saber y cuestionar el porqué de las eventualidades retratadas, asimismo nos permiten compartir o refutar la visión del artista.

La fotografía es una memoria por excelencia, nos da una perspectiva de identidad, tanto individual como colectiva; igualmente al verla, quedamos emplazados saber qué es lo que hay detrás de ella, el contexto en el que fue producida y el porqué llegó a ser hecha de tal o cual manera, pues nunca debemos mirar a una o a un conjunto de fotografías sin permitirnos conocer su historia.

Moya expone su interés a partir de sensaciones y sentimientos logrados en instantes fotográficos, como él apunta: “un tenue ‘para siempre’ relativo y engañoso, pero significativo, que es lo que construye la esencia fotográfica: un diálogo eterno entre el tiempo acaecido, el fotógrafo efímero, y un espectador siempre cambiante”.⁶

FUENTES

Archivos

Archivo Fotográfico de *La Jornada*.

Archivo Fotográfico Rodrigo Moya (AFRM).

Bibliografía y otras fuentes

Gola, Patricia *et al.* *Rodrigo Moya, el telescopio interior*. México: Conaculta, 2014.

Instituto Superior de Relaciones Internacionales “Raúl Roa García”, consultada el 28 de diciembre de 2015, en <http://www.isri.cu/raul_roa/biografia_roa.html>.

Mateos Vega, Mónica, “Rodrigo Moya documentó ‘la alegría de la utopía en Cuba’, hace 45 años”, *La Jornada*, 31 de marzo de 2009.

Moya, Rodrigo, *Exposición Cuba 1964: la revolución en marcha* [2017]. Abierta al público en el museo regional de Guanajuato, en la edición 45 del Festival Internacional Cervantino (FIC), luego fue presentada, en 2018, en el Museo de Historia de Tlalpan, en la Ciudad de México. Anteriormente fue exhibida de 2009 a 2010, como la exposición “Cuba mía” en Casa América Cataluña, Barcelona; El Palacio de Bellas Artes en la Habana,

⁶ Rodrigo Moya, Cuernavaca, mayo de 2002.

Cuba; y circuló en Milán, Argel, Dublín, Nueva Delhi y Viena, por medio del Instituto Cervantino.

Moya, Rodrigo. “Revista Playa Girón 50”. Suplemento especial de *La Jornada*, 9 de mayo de 2011.

Varios autores, *El Che en blanco y negro*. España: Prensa Española, 1967.

LAS MUJERES: SUJETOS SOCIALES

UNA HERIDA RECURRENTE:
DIÁLOGO ENTRE CASTELLANOS,
LAGARDE Y JAIVEN SOBRE LA
RECUPERACIÓN DE LAS MUJERES

Tzucara Aideé de Luna Espinosa

Hablar de la realidad es hacer una conexión necesaria con el feminismo, ya que hoy en día el movimiento activo de las mujeres es un tema que acapara escenarios, primeras planas, portadas, ponencias y foros, por mencionar sólo algunos espacios. ¿A qué se debe ese protagonismo y exceso de ruido? Ese acontecer, crujido que estremece y rompe todo, proviene de una exaltación de las mujeres, de una urgencia de identidad, de amor y de creación, pero también proviene de una herida recurrente.

En el ámbito simbólico la posición jerárquica subordinada de las mujeres y su colocación en el ámbito de la naturaleza frente a los hombres supra ordenados y colocados en la sociedad y en la historia, hace que las mujeres tengan como marca social, cultural y de identidad

una naturaleza subhumana frente a los hombres, que aparecen así magnificados como los humanos.¹

La antropóloga y académica Marcela Lagarde vislumbró al género femenino en un tipo de ecosistema donde las mujeres se mantienen en la parte inferior, como si fueran una especie menos apta y valorada. Tal pareciese que las mujeres nacieron para echarse al fondo de un baúl, para quedarse quietas y estáticas, para no moverse si no es con la intención de arreglarse físicamente o para poner en marcha su habilidad reproductiva, como si hubieran nacido con una marca entre las piernas que automáticamente les quita su valor, como si estuvieran perdidas de sí y tuvieran que recuperarse.

¿Qué queremos develar con eso? De acuerdo con cifras del Instituto Nacional de Geografía y Estadística en México (INEGI), en 2018 la población del país era de 129.9 millones de personas, de los cuales 51.1% eran mujeres.² Para escribirlo de una forma más tajante: más de 66 millones de personas se encontraban en desventaja frente a la otra parte, en una posición que enaltece a los hombres y vulnera a las mujeres.

Así como ahora es urgente entablar una relación entre feminismo y actualidad, también lo es hablar de las mujeres y su deber ser, de su estigmatización, su colocación como objeto de consumo, sujeto a cánones estéticos, físicos y morales; se debe hablar de la condición biológica de las mujeres que les permite reproducirse y los constructos sociales que hay en torno a la maternidad, de la fetichización de las mujeres jóvenes, de la explotación de los cuerpos, de la ola de feminicidios que inunda a México, de la cantidad de mujeres desaparecidas, maltratadas en sus hogares, explotadas o violentadas, por mencionar algunos puntos que siguen presentes

¹ Marcela Lagarde y de los Ríos, *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia* (México: Siglo XXI Editores, 2020), 60.

² INEGI, *Mujeres y hombres en México 2019* (Aguascalientes: INEGI, 2019), 2.

en el panorama contemporáneo (como referencia consúltese cualquier periódico).

La galería de retratos femeninos no es muy abundante, muy variada ni muy profunda si nos atenemos a los textos literarios escritos en México. La mayor parte de las veces se limita a servir como telón de fondo para que resalte la figura principal: el caudillo, el hombre de acción, el que ejecuta las empresas, el que lleva al cabo los proyectos, que se urde las intrigas, el que sueña con un porvenir mejor, el que fracasa, el que padece.³

Rosario Castellanos, en su ensayo *La mujer mexicana del siglo XIX*, describió la posición de inferioridad de las mujeres desde la parte literaria, pero en realidad es un panorama que repite cualquier artista. Para la filósofa y escritora mexicana las mujeres figuran como una especie de sombras, acompañantes o aditivos, como si no tuvieran independencia, color o voz propia.⁴

La crítica de Castellanos cobra vigencia cuando cualquiera se pregunta por el origen de los concursos de belleza, la industria del porno, la virginidad y sus tabús, la prostitución y sus secuelas. ¿Alguien realmente le preguntó a las mujeres si querían ser siluetas acartonadas, un animal que gime, una muñeca de porcelana o una máquina con el motor entre las piernas? La respuesta es no.

En 2002 la académica e investigadora mexicana Ana Lau Jaiven explicó el nacimiento del feminismo como un temblor o un rayo estrepitoso en medio del paisaje: “La organización y el surgimiento de los grupos de liberación femenina mexicanos fueron el reflejo de varios factores a través de los cuales las mujeres tomaron conciencia de la opresión de que eran objeto para transformarla

³ Rosario Castellanos, *Obras II. Poesía, teatro y ensayo* (México: FCE, 2014), 967.

⁴ *Ibid.*, 968.

en lucha política”.⁵ Dicho de otro modo, el feminismo no brotó como generación espontánea, tampoco el dolor lo acompaña.

¿Ahora se entiende porque el movimiento feminista se percibe como vorágine o grito enfurecido? El feminismo no es una ideología que esté de moda ni una forma de aglutinamiento, tampoco es una corriente que le apueste a lo efímero. El ímpetu de las mujeres, y en especial el de las latinoamericanas, por subrayarse, exaltarse y enaltecerse es más un estruendo necesario, una herida que busca sanar y un temblor en el epicentro de la urgencia: el feminismo era algo que aguardaba, perentorio.

La creación del Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES) en 2001, la publicación de la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia en 2007, la creación del Fondo para la Transversalidad de la Perspectiva de Género en 2008, su fusión en 2009 con el Fondo de Apoyo a los Mecanismos para el Adelanto de las Mujeres en las Entidades Federativas para la Atención Integral de las Mujeres Víctimas de Violencia de Género (Fondo MVVG) y la promulgación en 2015 de la Ley de Paridad de Género en Ámbitos de Representación Política, ¿de dónde surgieron?, ¿hacia dónde van?, ¿qué significan?

Con cada ley, propuesta, espacio, foro, película o exposición que pone a las mujeres en el centro y las posiciona como punto de partida, se ganan pasos importantes rumbo a una igualdad entre hombres y mujeres, una igualdad que jamás ha existido. Las diferencias entre ambos géneros, de acuerdo con Lagarde, existen en diferentes aristas que van desde aspectos biológicos, hasta constructos sociales que radican en determinada ubicación geográfica.⁶

¿Por qué el feminismo aguardaba, perentorio? Porque el surgimiento de estos espacios no se hubiera logrado si no hubieran sido necesarios y urgentes. Dichos lugares dedicados a las mujeres

⁵ Eli Bartra, Anna Fernández y Ana Lau Jaiven, *Feminismo en México, ayer y hoy* (México: UAM, 2002), 15.

⁶ Lagarde, *Género y feminismo*, 14.

se transforman en una serie de piedras angulares que sirven para construir un edificio que el patriarcado les negó. A partir de estos espacios las mujeres se convierten en las arquitectas de un bello inmueble que el acomodamiento social les rechazó, un área donde serán escuchadas, valoradas y recuperadas.

Marcela Lagarde definió el patriarcado como “Un orden social genérico de poder, basado en un modo de dominación cuyo paradigma es el hombre”,⁷ es decir, como una amalgama de la realidad que articula hombres y mujeres a una jerarquía impuesta. En dicho acomodamiento, los hombres conservan su supremacía y afianzan sus relaciones de poder mediante el sistema, donde ellos se ubican como máxima figura. ¿Por qué no existe ninguna presidenta en México?, ¿por qué sólo nueve mujeres han presidido un país en América Latina?⁸ Porque los espacios importantes no fueron hechos para las mujeres (y es aquí donde entra el feminismo a romperlo todo).

Tal pareciese que la estructura de la sociedad lleva a la cima a los hombres, los sienta en una silla de piel, les da de beber, los alimenta y los arropa, mientras que, del otro lado, las mujeres son las encargadas de mecerlos y servirlos, están a merced de los hombres y comen de sus sobras. “En este orden se apuntala a los hombres como dueños dirigentes del mundo en todas las formaciones sociales. Se preservan para ellos poderes de dominio señorial sobre las mujeres y los hijos e hijas de las mujeres, quienes deben corresponderles con servidumbre”,⁹ señaló Lagarde para ilustrar ese escenario.

Rosario Castellanos nació en 1925, y Marcela Lagarde, al igual que Ana Lau Jaiven, en 1948. Las fechas trazan una brecha gene-

⁷ Lagarde, *Género y feminismo*, 59.

⁸ Estrategia Electoral, “Presidentas en América Latina”, *Animal Político*, 15 de junio de 2019, en <<https://www.animalpolitico.com/candidata/presidentas-en-america-latina/>>.

⁹ Lagarde, *Género y feminismo*, 59.

racional de 23 años, pero dicha diferenciación se aminora al haber nacido las tres en la Ciudad de México, distinción que se vuelve casi nula al momento de compartir un panorama de machismo, particularidad que se vuelve inexistente al llevar las tres un estandarte feminista que las une. Basta consultar sus libros o escritos, para comprobar que las letras de ese trío femenino están orientadas a poner sobre la mesa ese sesgo entre hombres y mujeres, esa herida recurrente que ahora lleva al feminismo a estar en todas partes, que lleva a las mujeres a resignificarse y a recuperar lo que les corresponde.

Ante esto yo sugeriría una campaña; no arremeter contra las costumbres con la espalda flamígera de la indignación ni con el trémolo lamentable del llanto sino poner en evidencia lo que tienen de ridículas, obsoletas, de cursis y de imbéciles. Les aseguro que tenemos un material inagotable para la risa. ¡Y necesitamos tanto reír porque la risa es la forma más inmediata de la liberación de lo que nos reprime, del distanciamiento que nos aprisiona!¹⁰

Castellanos, en su ensayo *La participación de la mujer mexicana en la educación*, desmenuzó ese panorama que les tocó vivir a las mujeres, y transformó en automático el hecho de vivir siendo mujeres en un acto de constante rebeldía. Ya sea que las mujeres tengan que vestir de rosa o con lentejuela, que necesiten ser la típica musa de artistas o de poetas, la Lolita que levanta bajas pasiones, el pedazo de carne que sólo posee senos, caderas y glúteos, la madre amorosa entregada de forma desmedida a sus crías, la esposa abnegada que espera ansiosa la llegada del marido con la comida recién hecha, o la que llega soltera a sus cuarenta años: las mujeres siempre han estado bajo una lupa social que impone, limita, silencia, demerita y lastima.

¹⁰ Castellanos, *Obras II*, 888.

De ahí ese ímpetu de las mujeres por quemarlo todo, encapucharse, gritar y manifestarse, ¿se comprende ese afán por querer hacerse presentes y que el mundo entero las voltee a ver? Detrás del feminismo radical, chicano, interseccional, anarco, liberal y de cualquier tipo, está el objetivo de recuperar a las mujeres, un género que ha quedado rezagado desde siempre y también, herido de manera recurrente.

En el andamiaje rumbo a la exaltación de las mujeres, surgió un término que busca subrayarlas, un término que nació desde la inclusión: la perspectiva de género. Lagarde lo tradujo como una filosofía poshumanista que arremete contra la concepción androcéntrica: “La perspectiva de género tiene como uno de sus fines contribuir a la construcción subjetiva y social de una nueva configuración a partir de la resignificación de la historia, la sociedad, la cultura y la política desde las mujeres y con las mujeres”.¹¹

Este enfoque abrió las puertas del reconocimiento y la identidad para escribir, pensar, analizar y trazar a partir de una concepción que incluye diferencias. La teoría establece una reconfiguración donde se toma como punto de partida el género y convergen factores culturales, históricos y sociales; se busca una recuperación del sujeto femenino y una comprensión específica.

¿La perspectiva de género y el feminismo son contrarios o se complementan?, ¿cuál es su relación? Lagarde mencionó: “Ya es aceptado que cuando se usa el concepto perspectiva de género se hace referencia a la concepción académica, ilustrada y científica que sintetiza la teoría y la filosofía liberadora, creadas por las mujeres y que forma parte de la cultura feminista”.¹² Dicho de otra forma, la perspectiva de género surgió del feminismo y es uno de esos espacios dedicados a las mujeres, uno de esos lugares que el patriarcado se negó a construirles, y es, también, gotas de

¹¹ Lagarde, *Género y feminismo*, 13.

¹² *Ibid.*, 15.

alivio para la herida recurrente que llevan las mujeres desde su nacimiento.

La perspectiva de género pertenece a ese edificio que las mujeres decidieron empezar a alzar de ellas para ellas, ya que integra la parte teórica de un conjunto que va a favor de la igualdad y de su recuperación. En ese momento es donde se articula la sororidad, un término que surge de las mujeres para las mujeres, porque en vez de contar con una cultura que les incitara a unirse, se crearon concursos de belleza para que competieran entre ellas.

Sólo arraigadas en ese saber solidario podemos remontar la prohibición patriarcal al pacto entre mujeres o, lo que es lo mismo, a la política entre mujeres y desmontar la cultura misógina que nos configura. La sororidad emerge como alternativa a la política que impide a las mujeres la identificación positiva de género, el reconocimiento, la agregación en sintonía y la alianza.¹³

Lagarde calificó a la sororidad como una forma de rebeldía por la que optan las mujeres, como una urgencia que nace de manera deconstructiva, que busca un cambio desde una epistemología política feminista igualitaria con libertad y solidaridad.¹⁴

En el momento que las mujeres se inclinan por hacer lazos con más mujeres, el feminismo contemporáneo da pasos adelante, ya que tal parece que ellas fueron arrojadas a la sociedad para ser las más bonitas, para competir en ser una más que la otra, en estar arriba de todas. La sororidad da alivio a esa herida con exceso de dolores, para sanarla poco a poco, y recordarles a las mujeres que también pueden ser hermanas porque tienen algo en común: son mujeres, son heridas.

¹³ Marcela Lagarde y de los Ríos, "Pacto entre mujeres. Sororidad", *Aportes para el Debate* (s/n, s/a): 125.

¹⁴ *Loc. cit.*

LA RECUPERACIÓN DEL CUERPO:
UN PUNTO QUE SUTURA

De acuerdo con la investigadora y académica mexicana Ana Lau Jaiven, el feminismo, con su cúmulo de reflexiones y acciones, se convirtió en un paradigma transformador que llegó a cambiar el pensamiento y el comportamiento social en México,¹⁵ pero ¿qué es el feminismo?

En este sentido, el vocablo feminismo ha evolucionado hasta llegar a designar, entre otras cuestiones, un movimiento social y político que supone la toma de conciencia de las mujeres como grupo, de la opresión, dominación, subordinación y explotación de que han sido objeto por parte del sistema social, económico y político imperante. Este movimiento, en última instancia, busca transformar y revolucionar las relaciones entre los sexos, alcanzar una condición igualitaria entre ellos y democratizar a la sociedad.¹⁶

El feminismo es, como ya se escribió al principio, una consecuencia de una herida, un estruendo necesario y un temblor en el epicentro de la urgencia. Autonomía, libertad, amor propio, empoderamiento y unión, son algunos de los valores que persigue el feminismo, valores que surgen por y para las mujeres: es un movimiento de recuperación.

En el marco del Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, el 25 de noviembre de 2019, el colectivo chileno Las Tesis buscó una recuperación de las mujeres a partir de una canción/performance llamado *Un violador en tu camino*. La intervención tuvo lugar en diferentes puntos de Santiago de Chile, entre ellos la Plaza de Armas y el Ministerio de la Mujer,

¹⁵ Bartra, Fernández y Jaiven, *Feminismo en México...*, 13.

¹⁶ *Loc. cit.*

letra que gira en torno a conceptos como patriarcado, feminicidio, desaparición y violencia.

Fue tal el auge de dicha canción, que mujeres de todo el mundo la reprodujeron de forma presencial y fue traducida a diferentes idiomas, como el griego, portugués, catalán, gallego, francés e, incluso, mapuche. A partir de ese momento, redes sociales, programas de tv, noticieros y conversatorios, por mencionar algunos espacios, fungieron como afluentes para un río que ya se anunciaba, un río que llegaría a empaparlo todo, un río que tiene como fuerza al feminismo.

Las mujeres latinoamericanas se encuentran en una constante búsqueda y en una continua recuperación. Búsqueda, porque jamás han sido completamente suyas y en recuperación, porque, aunque se ha logrado avanzar en materia de igualdad y libertad, el libre albedrío se mantiene como una cuestión que vale la pena analizar.

¿Cómo se relacionan *Un violador en tu camino* y la liberación? “La sexualidad es un terreno en el que se recrea y ejerce la opresión genérica; no sólo la que implica la violencia, la brutalidad, la impunidad y la coacción masculinas sobre las mujeres, sino también la represión del deseo femenino que proviene de la ignorancia, la invisibilidad y el miedo”.¹⁷ La libertad está en el punto que la canción busca una exaltación del cuerpo como vehículo de autonomía e independencia, porque trata de resignificar el cuerpo hacia un camino sin peajes.

El coro que se repite en la canción “Y la culpa no era mía, ni donde estaba, ni como vestía” es un alto a la inferioridad impuesta a las mujeres frente a los hombres, ya que hace un llamado a la independencia. La premisa revela una autonomía hacia el cuerpo femenino, una libertad de vestirse, existir y significarse para una misma, no para los otros.

¹⁷ Lagarde, *Género y feminismo*, 67.

La subjetividad de cada mujer marcada por dicha expropiación produce en ella la necesidad, el inconsciente e imperativo deseo de ser-para-los-otros. La autoidentidad femenina tiene una marca común construida en el cuerpo que sintetiza que los haceres, el sentido y el fin de la existencia no se encuentran contenidos en cada mujer sino en los otros.¹⁸

Lagarde subrayó ese rígido camino que el patriarcado le impone a las mujeres para fijar su existencia en función de los hombres, por ello, es en ese canto que se genera la revolución, la ruptura, la resignificación y la recuperación.

En el feminismo, una de las principales consignas ha sido la libertad de decisión y la autonomía de las mujeres sobre sus cuerpos, una consigna que se ve reflejada al pedir aborto legal, seguro y gratuito. México en este terreno ha ganado dos pasos cuando el camino es de kilómetros.

El 29 de julio de 2020 la Suprema Corte rechazó la iniciativa por despenalizar el aborto en Veracruz, es decir, de los cinco ministros de la Primera Sala, cuatro se negaron y sólo se obtuvo un voto a favor, el del ponente del amparo, Juan Luis González Alcántara.¹⁹ Por ello, en México se ha ganado una parte diminuta en el camino al empoderamiento y libertad de las mujeres, porque sólo la Ciudad de México y Oaxaca han legalizado la interrupción del embarazo.

La Ciudad de México se sumó a la legalización en 2007 y Oaxaca, en 2019, acción que permite detener la gestación antes de las 12 semanas de embarazo, pero ¿qué tiene que ver esto con el feminismo?

¹⁸ Lagarde, *Género y feminismo*, 68.

¹⁹ Elena Reina, “La Suprema Corte rechaza el proyecto para despenalizar el aborto en Veracruz”, *El País*, 29 de julio 2020, en <<https://elpais.com/mexico/2020-07-29/la-suprema-corte-rechaza-el-proyecto-para-despenalizar-el-aborto-en-veracruz.html>>.

En la década de 1970, el feminismo en México encontraba un punto cúspide en torno a lo literario y lo social, en torno a manifestaciones, performances y obras, un ejemplo de ello fueron las publicaciones feministas como *Cihuat*, *La Revuelta* y *Fem*. La académica Jaiven anunció: “En esta nueva ola se dio un vuelco significativo, un cambio de fondo en la medida en que se acentuó la lucha por la conquista de la libertad sobre el propio cuerpo”.²⁰

Para comprender más el camino que aún falta por recorrer, debemos de tener en cuenta que el acceso de las mujeres al aborto seguro y gratuito se ha buscado desde hace más de 50 años, aunque es una práctica que tiene lugar desde siempre, y es una cuestión que trasciende fronteras. La artista visual Laia Abril con su proyecto *On Abortion* que ha recorrido Europa, México y Estados Unidos, en su minucioso estudio teórico y visual, desnudó el aborto como un hecho que se ha llevado a cabo desde hace muchos años y que seguirá vigente, una acción que, aunque no sea legal en todo el mundo, es una realidad.²¹ Dicho proyecto visitó el Centro de la Imagen en la Ciudad de México, en el marco de la tercera edición de Foto México en octubre de 2019.²²

El derecho al aborto lleva consigo la libertad de decisión sobre los cuerpos, la autonomía, la opción de una maternidad elegida y a consciencia. Abortar no es sinónimo de muerte, porque abortar es sinónimo de libertad.

Se ha luchado incansablemente por la despenalización del aborto en cuanto que representa la libertad elemental de decisión sobre el propio cuerpo; se reivindicó la sexualidad femenina con formas de

²⁰ Bartra, Fernández y Jaiven, *Feminismo en México...*, 46.

²¹ José Ángel Montañés, “Aborto ilegal, de la clandestinidad al museo”, *El País*, 29 de marzo de 2019, en <https://elpais.com/ccaa/2019/03/29/catalunya/1553883794_145686.html>.

²² Tzuara de Luna, “Tras el ojo femenino”, *24 Horas. El Diario Sin Límites*, 29 de octubre de 2019, en <<https://www.24-horas.mx/2019/10/29/tras-el-ojo-femenino/>>.

placer propias y específicas; se pusieron de manifiesto, en fin, toda clase de abusos sobre el cuerpo femenino que van desde la denuncia de la utilización de la mujer como un mero objeto sexual y llega hasta la violación.²³

Jaiven entendió el aborto como una forma de liberación y de revolución, una vía que lleva a las mujeres a ser las propias artesanas de su vida, de su cuerpo, de su presente y su futuro, a recuperarse y a ser las nuevas protagonistas de su vida. Detrás de la prohibición a la interrupción del embarazo descansa un ímpetu apostólico, una telaraña de creencias religiosas, estigmas y desinformación pero, sobre todo, machismo.

Castellanos estableció como un hecho contestatario la libertad de decisión de las mujeres, y es cierto, porque tal parece que su valor radicara únicamente en su capacidad reproductiva, como si fueran sólo una matriz o un dispensador de personas, porque tal pareciese que si no vinieron a este mundo a servir a la sociedad es como si perdieran validez. “Porque lo que ella necesita lo necesita para sí misma y para nadie más y eso, en una mujer, no es lícito. Tiene que compartir, dar. Sólo justifica su existencia en función de la existencia de los demás”,²⁴ señaló Castellanos.

Para establecer la premisa de que el valor de la mujer parece radicar en su habilidad reproductiva, Lagarde puntualizó la siguiente idea: “La mujer es reducida a ser sólo cuerpo-naturaleza-para-otros, haga lo que haga, atrapada en su cuerpo del que parece emanar y desprenderse todo lo que le ocurre y sobre lo que no tiene control. La mujer es, al ser poseída por otros a quienes queda vinculada, de quienes depende y quienes ejercen dominio sobre ella”.²⁵

²³ Bartra, Fernández y Jaiven, *Feminismo en México...*, 46.

²⁴ Castellanos, *Obras II*, 885.

²⁵ Lagarde, *Género y feminismo*, 69.

En el proceso de recuperación de las mujeres, en el que se esfuerzan por ser más entendidas en una dimensión de personas antes que concebirlas en papeles de madre, esposa, cocinera o prostituta, el feminismo y el cuerpo son algo exclusivo de ellas, sólo de mujeres y para mujeres.

La exaltación de las mujeres latinoamericanas fija su contienda en un panorama donde ellas son las protagonistas y así debe ser, donde ellas se reclaman como propias y libres, y aunque los años transcurran, las exigencias y necesidades siguen siendo las mismas. Al respecto, Jaiven explicó sobre el feminismo y la consigna del aborto en la década de los setenta en México:

Otra característica fundamental en esa década fue la autonomía... No podían entrar hombres a formar parte del movimiento o participar en las reuniones. Las mujeres reclamaban el derecho a estar en ese pequeñísimo espacio sin ellos. Se decía que, si ellos querían ser solidarios, lo principal era que guardaran su distancia, que no trataran de inmiscuirse directamente y respetaran el derecho a la autonomía. Que si querían ayudar las dejaran solas y no estorbaran.²⁶

Sí, las mujeres se encuentran en una contienda que les pertenece y que es exclusiva de ellas porque ahora es su momento, porque las han obligado a estar calladas y alejadas de sí mismas. Ellas están acaparando escenarios, primeras planas, portadas, ponencias y foros, por mencionar algunos lugares.

Las mujeres mexicanas, chilenas, argentinas, brasileñas y guatemaltecas, las mujeres latinoamericanas, las del norte del continente, las de Europa y las de todo el mundo están despertando para gritar que están aquí, que no se irán y que nadie las podrá parar. El aborto, el sufragio femenino y la paridad de género son algunos avances que se han logrado en materia de igualdad, pero diminutos en comparación con lo que aún falta por recorrer.

²⁶ Bartra, Fernández y Jaiven, *Feminismo en México...*, 47.

¿Qué conlleva ser mujer? Marcela Lagarde lo respondió: “Y cada avance de cada mujer para superar la opresión incluye el vencimiento del miedo y la conquista paso a paso, disputando a los hombres y a las instituciones, de oportunidades, mejores condiciones, poderes, derechos y libertades”.²⁷ Las mujeres son las nuevas protagonistas, porque ya dejaron de ser una herida recurrente y están en vías de recuperación.

FUENTES

Bibliografía

- Bartra, Eli, Anna Fernández y Ana Lau Jaiven. *Feminismo en México, ayer y hoy*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.
- Castellanos, Rosario. *Obras II. Poesía, teatro y ensayo*. México: FCE, 2014.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). *Mujeres y hombres en México 2019*. Aguascalientes: INEGI, 2019.
- Lagarde, Marcela. *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. México: Siglo XXI Editores, 2018.
- Lagarde, Marcela. “Pacto entre mujeres. Sororidad”. *Aportes para el Debate*, s/n, s/a: 123-135.

Cíbergrafía

- Estrategia Electoral. “Presidentas en América Latina”. *Animal Político*, 15 de junio de 2019, en <<https://www.animalpolitico.com/candidata/presidentas-en-america-latina/>>.
- Luna, Tzuara de. “Tras el ojo femenino”. *24 Horas. El Diario Sin Límites*, consultada el 29 de octubre de 2019, en <<https://www.24-horas.mx/2019/10/29/tras-el-ojo-femenino/>>.

²⁷ Lagarde, *Género y feminismo*, 82.

Montañés, José Ángel. “Aborto ilegal, de la clandestinidad al museo”, *El País*, 29 de marzo del 2019, en <https://elpais.com/ccaa/2019/03/29/catalunya/1553883794_145686.html>.

CONSIDERACIONES FILOSÓFICAS
EN LA OBRA ENSAYÍSTICA DE
ROSARIO CASTELLANOS

Joselim Hernández Jandeth

Debe haber otro modo que no se llame Safo
ni Mesalina ni María Egipciaca.
ni Magdalena ni Clemencia Isaura.
Otro modo de ser humano y libre.
Otro modo de ser.

ROSARIO CASTELLANOS,
Meditación en el umbral.

La historia del pensamiento filosófico en general ha reconocido a pocas filósofas. No obstante, muchas mujeres se han refugiado en otros ámbitos que les permiten desarrollarse en el ámbito intelectual, la literatura ha sido uno de ellos. Por otro lado, en últimas fechas, investigadoras e investigadores se han propuesto el rescate del pensamiento de las mujeres, esto ha permitido (re)conocerlas a pesar de no profesar como tal el oficio del filosofar, pero sus obras contienen en sí mismas reflexiones filosóficas que permiten com-

prender cómo se ve la realidad desde otras perspectivas, horizontes y, por supuesto, desde otra condición.

Rosario Castellanos es reconocida por ser una gran escritora e intelectual, la mayoría de sus trabajos giran en torno a problemáticas muy específicas, como el indio y la condición femenina.¹ Sin embargo, al estudiarla sólo se enfocan en sus obras literarias, omitiendo otros trabajos como sus ensayos y artículos periodísticos, géneros que cultivó a distancia mientras era embajadora en Tel Aviv. Considero que ambos géneros —ensayo y artículos periodísticos— tienen un aporte más significativo debido a que la autora expone la realidad mexicana desde una crítica irónica.

En este breve trabajo realizaré algunas consideraciones filosóficas que se encuentran en la obra ensayística de Rosario Castellanos, principalmente en *Sobre cultura femenina*, *Mujer que sabe latín* y *El uso de la palabra*, en los cuales considero que la autora trata cuestiones específicas y que he acotado en dos temáticas principales —eso no quiere decir que existan más, pero por ahora sólo he profundizado en éstos—: la alteridad-marginalidad en la condición femenina y la construcción de la imagen de la mujer a partir de ésta. Este tema en particular nos muestra que el sujeto de estudio es la mujer, en tanto construcción ontológica de no-ser debido a que hemos sido negadas y violentadas desde hace varios siglos en México y América Latina.

¹ Las obras literarias que tratan temas relacionados con el indigenismo son *Balún Canán* (1957), *Oficio de tinieblas* (1962), *Ciudad Real* (1960); mientras que *Álbum de familia*, *Los convidados de agosto* y *Rito de iniciación* tratan el tema de la imagen y condición de la mujer dentro de diversos ámbitos de la vida. Cabe aclarar que son algunas obras en las que, yo considero, se encuentran estas problemáticas e incluso en algunas hay un entrecruce de ellas.

UN POCO SOBRE ROSARIO CASTELLANOS

La vida de Rosario Castellanos Figueroa inicia y concluye con un viaje. Nació el 25 de mayo 1925 en una visita a la Ciudad de México y murió el 7 de agosto de 1974, mientras se encontraba a cargo de la Embajada de Israel en Tel Aviv. Sus padres fueron César Castellanos y Adriana Figueroa, el primero era un importante latifundista de Comitán y su madre se dedicaba a las labores del hogar. Su infancia y adolescencia transcurrieron en Comitán.

Soy una niña y tengo siete años. Los cinco dedos de la mano derecha y dos de la izquierda. Y cuando me yergo puedo mirar de frente las rodillas de mi padre. Más arriba no. Me imagino que sigue creciendo como un gran árbol y que en su rama más alta está agazapado un tigre diminuto. Mi madre es diferente. Sobre su pelo —tan negro, tan espeso, tan crespo— pasan los pájaros y les gusta y se quedan. Me lo imagino nada más. Nunca lo he visto. Miro lo que está a mi nivel. Ciertos arbustos con las hojas carcomidas por los insectos; los pupitres manchados de tinta; mi hermano. Y a mi hermano lo miro de arriba abajo. Porque nació después de mí.²

Su vida familiar fue complicada, vivió entre el mutismo y la indiferencia, sobre todo la última, la cual se acentúa con la muerte de su hermano Benjamín. A la llegada de Lázaro Cárdenas al poder, la familia sufre una crisis debido a la repartición de tierras a los indígenas, por lo que deciden vender sus propiedades. De este modo se trasladan a la Ciudad de México y Castellanos puede continuar sus estudios. Ingresa en un primer momento a la Facultad de Derecho, pero meses después se cambia a la Facultad de Filosofía y Letras. Ahí estudia la licenciatura y maestría en Filosofía. En 1950 obtiene el grado de maestra en Filosofía con la tesis *Sobre cultura femenina*. “La sesión, efectuada el 23 de junio de 1950 en el aula

² Rosario Castellanos, *Balún Canán* (México: FCE, 1973), 9.

José Martí del edificio de Mascarones, antigua sede de la Facultad de Filosofía y Letras se inundó de carcajadas. Los miembros del sínodo —profesores Eusebio Castro, Paula Gómez Alonso, Eduardo Nicol, Leopoldo Zea y Bernabé Navarro— no podían contener la risa ante los retruécanos que la sustentante introducía en la discusión filosófica”.³

La producción literaria de Castellanos es diversa: poesía, ensayo, novela, columnas periodísticas son los géneros en los que incurrió, entre sus obras más importantes encontramos: *Apuntes para una declaración de fe* (1948); *Balún Canán* (1957); *Ciudad Real* (1960);⁴ *Oficio de Tinieblas* (1962);⁵ *Poesía no eres tú* (1972); *Mujer que sabe latín* (1973); *El eterno femenino* (1975), entre otros, de los cuales algunos son póstumos.

En el ámbito administrativo desempeñó diversos cargos como promotora de Actos Culturales en el Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas en Tuxtla Gutiérrez, directora general de Información y Prensa de la Universidad Nacional Autónoma de México y embajadora de México en Israel.

LA MUJER Y EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

“Todos los hombres por naturaleza desean saber”.⁶ Si bien la tradición filosófica se ha construido a partir de este interés del hombre por el saber y las ideas de éstos se convirtieron en la historia de la filosofía, es necesario preguntarse ¿sólo los hombres tienen esa inclinación?, ¿acaso en realidad estamos hablando de que el “saber” es/fue exclusivo para un género? Aristóteles, por su parte, lo creyó así, sólo el género masculino hasta entonces podía acceder

³ Gabriela Cano, “Sobre cultura femenina”, en Rosario Castellanos, *Sobre cultura femenina* (México: FCE, 2018), 31.

⁴ Con esta obra obtiene el Premio Xavier Villaurrutia, 1960.

⁵ Premio Sor Juana Inés de la Cruz, 1962.

⁶ Aristóteles, *Metafísica*, 980.

al conocimiento y, con ello, la posibilidad de que sus ideas trascendieran.

Muchos filósofos consideraron que la mujer no tendría la capacidad para acceder a este mundo, les confinaron a otros sitios de acuerdo con su condición biológica y “capacidad mental”, es decir, le negaron de manera inmediata y contundente el acceso al conocimiento. “La filosofía ha tejido su historia en complicidad con los prejuicios sexistas de una cultura patriarcal que ha silenciado interesadamente a las mujeres”.⁷

Este silencio ha sido a conveniencia, puesto que dentro de la historia sabemos nombres de filósofas: Hannah Arendt, María Zambrano, Simone Weil, Hipatia de Alejandría; son parte de esa “historia” pero ¿hasta qué punto son admitidas por sus valiosas aportaciones y no se les han adjudicado otros adjetivos como: politólogas, escritoras, historiadoras, etcétera?

Ante esto podemos decir que la tradición filosófica se ha construido con vacíos y silencios que están permeados por la violencia y la injusticia epistémica. Violencia reflejada en la negación ontológica con respecto de su ser y estar en el mundo, puesto que su ser era (es) considerado de menor valía y que sólo para ella existían “algunos” ámbitos a los que puede acceder: la casa y las disciplinas enfocadas a los cuidados como la docencia y la enfermería. Violencia también en tanto que han hablado de ellas sin conocer las condiciones materiales, sociales, de clase y vivenciales, negándoles vivir su propia experiencia, es decir, silenciándolas. “El sujeto [...] no puede ni conocer ni articular el texto de la *condición* femenina, aun si logra visibilidad en lo absurdo de la falta de representación llevada a cabo por el intelectual que le está creando un espacio para que el sujeto hable. La mujer sufre así una doble violencia”.⁸

⁷ Raúl Fernet-Betancourt, *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano* (Barcelona: Anthropos, 2009), 12.

⁸ Gayatri Spivak, “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, *Orbis Tertius* 3, núm. 6 (1998): 175-235, en <http://www.fuentesmemoria.fahce.unip.edu.ar/art_revista/pr.2732/pr.2732.pdf>. Cursivas en el original.

Injusticia respecto a la relación de poder que existe dentro de un grupo, en el cual los testimonios/conocimientos de las mujeres son descalificados o desacreditados por un prejuicio identitario —ya sea por su género, clase social, o raza— muchos de ellos justificados por los prejuicios biológicos que aún siguen imperando sobre las mentes y el cuerpo de las mujeres. Injusticia en razón de que han orillado y relegado a las mujeres a otros ámbitos intelectuales, en donde ellas han construido espacios para desarrollar su pensamiento, lo cual ha hecho que se les (re)conozca por las aportaciones desde estos ámbitos. “A la pregunta de por qué no ha habido mujeres filósofas puede responderse entonces que no han hecho filosofía desde el espacio delimitado por la filosofía clásica sino desde otras zonas, y si se lee o se escucha su discurso como discurso filosófico, puede operarse una transformación de la reflexión”.⁹

Ambos conceptos —*injusticia y violencia epistémica*— permanecen en la filosofía, aunque nos enfrentamos a otros tiempos donde el rescate de autoras con pensamiento filosóficos nos permite reivindicarlas, abriéndoles un espacio que se les fue negado por los que dominan el ámbito intelectual y cultural no podemos admitir que haya cambiado, aún siguen siendo espacios profundamente machistas y misóginos. Pareciera que no existe una salida o una esperanza al respecto, pero con nuestras investigaciones damos voz y luz a estas pensadoras, como ahora yo lo hago al escribir sobre Rosario Castellanos, quien considero más como filósofa que como escritora.

LO FEMENINO ESTABLECIDO

Como mencioné anteriormente, uno de los cuestionamientos que se encuentran presente en los ensayos de Castellanos es el papel y

⁹ Josefina Ludmer, “Las tretas del débil”, *La sartén por el mango* (San Juan: Ediciones El Huracán, 1985), en <<https://literaturaanimada.files.wordpress.com/2014/03/ludmer-tretas-del-dc3a9bil.pdf>>.

la imagen de la mujer no sólo en la sociedad sino en la cultura. Su primer acercamiento a dicha problemática lo abordará en su tesis de maestría *Sobre cultura femenina*,¹⁰ en la cual se preguntará sobre la existencia de ésta. “[...]o que me interesa es el problema de la cultura femenina. Pero cuando digo cultura femenina estoy a medias usando vocablos conocidos por mí. Estoy con un pie en terreno más o menos firme, pero con el otro vacío”.¹¹

Para ello, partirá de una concepción crítica de lo femenino construido a partir de diversos discursos, principalmente elaborados por hombres y desde un punto biologicista, los cuales descalifican a la mujer por el tamaño de cráneo, su fuerza, su cuerpo y terminan considerándola como un sujeto inferior por antonomasia.

Muchos autores han querido hacer de la mujer una especie de poder tras el trono o de diablo tras la cruz, y de la cultura una especie de enfermedad que, como la hemofilia, las mujeres no la padecen, pero la transmiten.¹² Sé, por ellos que la esencia de la feminidad radica fundamentalmente en aspectos negativos: la debilidad del cuerpo, la torpeza de la mente, en suma, la incapacidad para el trabajo. Las mujeres son mujeres porque no pueden hacer ni esto ni aquello, ni lo de más allá.

Entonces, Castellanos crítica lo femenino establecido partiendo de estas imágenes creadas bajo premisas “científicas” que son reforzadas por la historia, la cultura y la sociedad. Y, para los años cincuenta seguían operando debido a que estos aspectos han sido base para encasillar los roles en los cuales podría ser participe la

¹⁰ La tesis aparece publicada en 1950 en *América. Revista Antológica* de Efrén Hernández y, posteriormente, es editado por el Fondo de Cultura Económica en 2005 y tuvo una reimpresión en 2018.

¹¹ Castellanos, *Sobre cultura femenina*, 80.

¹² *Ibid.*, 81.

mujer y con ella la restricción de su ser y su destino. “Porque, en este país al menos, las mujeres no elegimos”.¹³

Otro tema que es recurrente en sus ensayos es la maternidad —este tema no ha sido exclusivo de los ensayos, incluso en algunos poemas es de gran trascendencia—, Castellanos considera que este proceso biológico es un trabajo no remunerado, exprime a la mujer en tanto que todas sus capacidades se avocan al cuidado del nuevo bebé, además al ser esto demasiado demandante cree pertinente que ser madre debe ser electivo y no como una única opción de vida que se les inculca a las mujeres sólo por el simple hecho de la necesidad de la perpetuación de la humanidad. “Si la tarea de ser madre consume tantas energías, tanto tiempo y tanta capacidad, si es tan absorbente que no se encuentra raro que sea exclusiva, lo menos que podían hacer quienes deliberan en torno al asunto de control de la natalidad, es [saber] qué opinan de él las madres”.¹⁴

Nuevamente hace una crítica a lo femenino establecido, pero esta vez señala las imágenes de lo femenino construido a lo largo de la historia. En su ensayo “Otra vez Sor Juana” realiza un análisis de tres figuras de gran relevancia dentro de la historia de México y que dan cuenta de tres aspectos en las que concurridamente las mujeres son concebidas en la sociedad: madre con relación a la figura de la virgen de Guadalupe, la sexualización de la mujer a través de la imagen de la Malinche —aunque esta imagen también trae a colación la idea de la traición y el engaño— y Sor Juana, la lucha entre pensamiento y feminidad.

Entonces, estos tres roles contribuyen a tener una imagen de la mujer desde una visión que beneficia al patriarcado, es decir, la maternidad considerada como la única “función” de la mujer y, la mistificación en el sentido de la “santidad”, la abnegación como cualidades intrínsecas de las mujeres, mientras que la sexua-

¹³ Rosario Castellanos, “Costumbres mexicanas”, *El uso de la palabra* (México: Editores Mexicanos Unidos, 1987), 19.

¹⁴ Rosario Castellanos, “Y las madres ¿qué opinan?”, *El uso de la palabra*, 38.

lización se suma al consumo de los cuerpos de las mujeres como objetos que puede poseer el otro y, por último, la incapacidad de reconocer a una mujer fuera de los roles establecidos, que se dude de sus cualidades y/o vocación —estos tres problemas serán objeto de estudio para Graciela Hierro en 1984 en su libro *Ética y feminismo y de la domesticación a la educación de las mujeres*—. “El ‘ser para otro’ del que nos habla Beauvoir se manifiesta concretamente en la mujer a través de su situación de inferiorización, control y uso. Son éstos los atributos derivados de su condición de opresión. Como ser humano, a quien no se le concede la posibilidad de realizar un proyecto de trascendencia”.¹⁵

ALTERIDAD/MARGINALIDAD

Por otro lado, aunque no es un tema tan abordado en sus ensayos, la cuestión indígena también ha sido de gran preocupación para Castellanos. La convivencia con ellos durante su infancia en Comitán y su labor en Chiapas como promotora cultural hacen de ella, de alguna manera, defensora de los mismos. En sus obras literarias *Balún Canán*, *Ciudad Real* y *Oficio de Tinieblas* muestra la vida cotidiana de los indios, sus costumbres y los tratos e injusticias que viven durante su vida dentro de la hacienda.

En otras palabras, lo que se refleja en ellos, y sin caer en un afán de folclorismo, es la preocupación y escaso reconocimiento del otro con relación a su diferencia. Al igual que la mujer, los indios son considerados sujetos marginales principalmente por su raza y clase social. “Mi madre dobla el papel y sonrío con sarcasmo. ¿Dónde se ha visto semejante cosa? Enseñarles a leer cuando ni siquiera son capaces de aprender a hablar español”.¹⁶

¹⁵ Graciela Hierro, *Ética y feminismo* (México: UNAM, 2016), 17-18.

¹⁶ Castellanos, *Balún Canán*, 45.

La historia de América Latina desde la Conquista se ha construido bajo dos categorías principales: civilización y barbarie, en las cuales los indios siempre son considerados lo segundo. De este modo, desde el primer momento se les negó su humanidad y se les arrebataron sus tierras. Hoy en día esa condición “barbárica” sigue presente puesto que las condiciones de vida para los indios no han cambiado, al contrario, se ha incrementado la pauperización y precarización de su forma de vida. “El indio en su alteridad es visto como el ser natural, adámico, previo al establecimiento de cualquier república y, por ende, de cualquier historia. Es el inocente que ignora el pecado, pero también la ciencia y la ley”.¹⁷

Sobre este punto, quisiera también hacer un apunte más, debido a que lo he mencionado líneas arriba. Dentro de los relatos, la figura central es una mujer quien también es considerada un sujeto marginal en tanto es un ser incapaz racionalmente.¹⁸ Entonces, Castellanos habla desde esta marginalidad sobre los otros, en este caso, los indios, sin caer en la categorización y valoración folclorista que suelen hacerse desde el indigenismo, en donde también se le niega al indio su ser al imponerle categorías que le son ajenas. Por lo tanto, la alteridad/marginalidad es una categoría que comparte y que es un tema de reflexión constante.

¹⁷ Luis Villoro, *La significación del silencio y otros ensayos* (México: FCE, 2016), 249.

¹⁸ Leopoldo Zea en su libro *Discurso desde la marginación y la barbarie* menciona que esta condición de barbarie y marginalidad van de la mano, puesto que se da una relación de desigualdad con relación a un *minus de ser* en tanto hay una diferencia cultural y natural. En la historia del hombre son tres —yo considero preliminarmente son cuatro— los sujetos marginales: “De acuerdo con Aristóteles existen tres tipos de individuos que, no habiendo nacido para mandar, sólo pueden aprender a obedecer lo mandado; individuos con una razón limitada a la obediencia, y por ello balbuciente e imprecisa; pero individuos capaces de hacer lo que es ordenado: se trata de los esclavos, las mujeres, los niños y los indios”.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Rosario Castellanos, más allá de ser una escritora e intelectual de su tiempo, fue una mujer crítica respecto a la realidad social y cultural en México. Sus escritos siguen vigentes hoy en día, puesto que muchas de las problemáticas planteadas en sus novelas, ensayos, artículos y poemas no se han solucionado, sino que han permanecido, como la desigualdad real de la mujer y la incapacidad de elección —esto con relación a los debates en torno al aborto, en el que las legislaciones fueron diseñadas por hombres y mujeres con cierta ideología y posición privilegiada, negando a la mujer hablar por sí misma—. No debemos olvidar que, a pesar de ser un tema central, no es el único, puesto que la cuestión indígena también es un asunto que no ha cambiado, incluso se siguen produciendo formas de discriminación y dominación contra estos sujetos sociales considerados subalternos y marginales.

La pretensión de este trabajo es empezar a conformar líneas en las que se pueda explorar el pensamiento filosófico de Castellanos, y que se verá reflejado en trabajos posteriores. Por otra parte, también de manera crítica, proponemos reflexionar en torno a cómo se ha ido conformando la historia de la filosofía bajo estándares de dominación y subyugación de sujetos sociales que, bajo prejuicios o condiciones pensadas por otros, le han negado un espacio del cual también son partícipes.

La violencia y la injusticia, no sólo epistémicas, se encuentran en nuestras vidas y una forma de cambiar dicha situación es evidenciándolo y, por supuesto, haciendo un trabajo reivindicativo para empezar a estudiar y contrastar el pensamiento generado por las mujeres frente al generado por los hombres, esto nos ayudará a comprender de mejor manera y bajo diversas perspectivas la construcción del pensamiento filosófico desde la pluralidad de voces que se encuentran en el mundo.

Porque si tú existieras
tendría que existir yo también. Y eso es mentira.
Nada hay más que nosotros: la pareja,
Los sexos conciliados en un hijo,
las dos cabezas juntas, pero no contemplándose
(para no convertir a nadie en un espejo)
sino mirando frente a sí, hacia el otro.
El otro: mediador, juez, equilibrio
entre opuestos, testigo,
nudo en el que se anuda lo que se había roto.
El otro, la mudez que pide voz
al que tiene la voz
y reclama el oído del que escucha.
El otro. Con el otro,
la humanidad, el diálogo, la poesía, comienzan.¹⁹

FUENTES

- Cano, Gabriela. “Sobre cultura femenina”. Rosario Castellanos, *Sobre cultura femenina*. México: FCE, 2018.
- Castellanos, Rosario. *Sobre cultura femenina*. México: FCE, 2018.
- Castellanos, Rosario. *Poesía no eres tú*. México: FCE, 1995.
- Castellanos, Rosario. “Costumbres mexicanas”. *El uso de la palabra*. México: Editores Mexicanos Unidos, 1987.
- Castellanos, Rosario. *El uso de la palabra*. México: Editores Mexicanos Unidos, 1987.
- Castellanos, Rosario. *Balún Canán*. México: FCE, 1973.
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano*. Barcelona: Anthropos, 2009.
- Hierro, Graciela. *Ética y feminismo*. México: UNAM, 2016.

¹⁹ Rosario Castellanos, “Poesía no eres tú”, *Poesía no eres tú* (México: FCE, 1995), 301.

- Ludmer, Josefina. “Las tretas del débil”. *La sartén por el mango*, San Juan: Ediciones El Huracán, 1985, en <<https://literaturaanimada.files.wordpress.com/2014/03/ludmer-tretas-del-dc3a-9bil.pdf>>.
- Ramírez, Mario Teodoro. *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México: IIF-UNAM, 2010.
- Roig Arturo, Andrés. *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana, 2011.
- Spivak, Gayatri. “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”. *Orbis Tertius* 3, núm. 6 (1998), en <http://www.fuentesmemoria.fahce.unip.edu.ar/art_revista/pr.2732/pr.2732.pdf>
- Villoro, Luis. *La significación del silencio y otros ensayos*. México: FCE, 2016.
- Zea, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos, 1988.

VERA YAMUNI Y SU APORTACIÓN
A LA HISTORIA DE LAS IDEAS
EN MÉXICO

Miriam Díaz Somera

INTRODUCCIÓN

Frente a los relatos históricos surgen las siguientes interrogantes: ¿Desde qué horizonte escribe el historiador? ¿Qué aspectos le interesa mostrar en su narración? ¿A qué se deben ciertas omisiones? Es comprensible que quienes escriban historias de la filosofía se ciñan a un eje temático para reconstruir el pensamiento de una época, por ejemplo, a la filosofía de la educación o a la filosofía política, y por ello resalten a ciertos pensadores y prescindan de otros. Sin embargo, el hecho de que toda narración histórica parta de una determinada perspectiva sobre el pasado nos lleva a imaginar otros modos de escribir la historia.

En este trabajo, más allá de buscar los motivos o intenciones de los historiadores, se reflexionará sobre las consecuencias de que

ciertos sujetos sean excluidos de un relato y que un determinado orden de los acontecimientos se reitere sin ser problematizado. Esto ha ocurrido en historias de la filosofía en México, donde se suele citar a ciertos filósofos, mientras que el pensamiento de las filósofas ha sido relegado.¹

Con el fin de contar la historia de otro modo, recuperando aportaciones que hicieron tanto filósofos como filósofas, en este trabajo esbozaré lo que Vera Yamuni Tabush abonó a la historia de las ideas.

LOS PRESENTES Y LAS AUSENTES EN HISTORIAS DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO

En obras recientes sobre filosofía en México del siglo XX,² de mediados del siglo se enfatiza la contribución de José Gaos a la filosofía mexicana, quien promovió la historia de las ideas para reflexionar sobre el pensamiento hispanoamericano; también se resalta el trabajo filosófico de sus discípulos: Luis Villoro, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Leopoldo Zea, entre otros que formaron

¹ A propósito de este tema, Fanny del Río López recibió el Premio de ensayo SWIP-Analytic México 2019 por el trabajo “Buscando el lugar de las mujeres en las historias de la filosofía en México: un caso de injusticia epistémica”, en el cual se analizan varias obras sobre filosofía en México a la luz de la categoría de injusticia epistémica, de Miranda Fricker. Este trabajo nos deja pensando que la subrepresentación de las mujeres tiene como consecuencia una visión sesgada sobre la filosofía y empobrece nuestra conciencia histórica sobre el papel que de hecho han desempeñado las mujeres en esta área.

² Por ejemplo: *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX) y otros ensayos* de Gabriel Vargas Lozano (2005), *El búho y la serpiente* de Guillermo Hurtado (2007), *Filosofía mexicana del siglo XX* de Mauricio Beuchot (2008), *Filósofos mexicanos del siglo XX* de Mario Magallón Anaya (2012), *La filosofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante* de Carlos Pereda (2013) y *La filosofía en México del siglo XX* de Gustavo Leyva Martínez (2018), por mencionar algunos libros publicados durante los últimos 15 años.

parte del grupo Hiperión y se preguntaron por el mexicano y lo mexicano. Sin embargo, a las intelectuales que formaron parte del seminario para el estudio del pensamiento en los países de lengua española —cuyas investigaciones también fueron dirigidas por el transterrado— o bien se les omite o se les menciona sin profundizar en el contenido de sus obras ni recuperar su aportación a la historia de las ideas, a pesar de que contribuyeron a tender los puentes entre el pensamiento de Europa y América.

En *Gamarra o el eclecticismo en México* (1944), Victoria Junco mostró la relación teórica entre los liberales hispanoamericanos y los reformadores de la época borbónica. Monelisa Pérez-Marchand aplicó la historia de las ideas como metodología en su investigación *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición* (1945), donde expuso cómo el rechazo de las ideas ilustradas en la Nueva España transitó hacia la difusión selectiva de libros prohibidos, los cuales reflejaban el espíritu de la Ilustración. Por su parte, en *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América* (1958), María del Carmen Rovira hizo un estudio comparativo entre el eclecticismo portugués y el español, dando cuenta de sus repercusiones en el Nuevo Mundo.

A pesar de esto, las mujeres no han sido suficientemente visibilizadas en las historias de filosofía en México del siglo XX, tal es el caso de Yamuni Tabush, quien es reconocida por su cercanía a José Gaos y citada por sus escritos sobre la vida y obra de este autor, pero no por la aportación que ella hizo a la filosofía en México.

Los trabajos de Yamuni sobre el transterrado forman parte de la bibliografía complementaria en textos sobre filosofía mexicana, esto puede llevar a los lectores a imaginarla como mera biógrafa o comentarista de su maestro. Incluso, llama la atención que Fernando Salmerón (en un escrito de 1954) haga un repaso de las investigaciones que se inscriben en la historia de las ideas, en el cual contempla a Olga V. Quiroz, a Monelisa Pérez Marchand, Victoria Junco, entre otras personas activas en el seminario dirigido por Gaos, pero excluya de esta labor a la filósofa costarricense.

Salmerón expresa: “Sobre otros temas que no son de historia de las ideas, Vera Yamuni Tabush ha iniciado una serie de estudios destinados a caracterizar a los pensadores de lengua española en comparación con filósofos de otras lenguas”.³

Frente a la afirmación anterior cabe preguntarse: ¿será la peculiaridad de *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española*, obra prima de Yamuni en México, que raya en filosofía del lenguaje, lo que condujo a Salmerón a considerar el trabajo de su coetánea como algo diferente a la historia de las ideas? Si Yamuni no contribuyó a la historia de las ideas, ¿aportó algo a la filosofía en México del siglo XX?

A continuación, daré una breve introducción de esta autora con el propósito de mostrar que contribuyó a la historia de las ideas en dos sentidos. Por un lado, incentivó la crítica al lugar que han ocupado las mujeres en el imaginario filosófico y literario por ser consideradas inferiores en el terreno del ser o del valer. Por otro lado, mostró que los pensadores que escriben en lengua española no son ametódicos ni asistemáticos, y que el hecho de ser excluidos de algunas historias de la filosofía es resultado del desconocimiento de su pensamiento, basado en prejuicios culturales.

¿QUIÉN FUE VERA YAMUNI?

Nació en Costa Rica en 1917 y radicó durante varias décadas en México, donde falleció en 2003. Una frase que resume su transitar por la vida es la siguiente: “Costarricense por nacimiento, mexicana por elección. Filósofa, médica-cirujana, poeta”.⁴ A esta breve

³ Fernando Salmerón, “Seminario sobre el pensamiento de lengua española”, en *Escritos sobre Gaos* (México: Colegio de México, 2000), 33.

⁴ Maribel Soto et al., “Nuestra América Latina: mujeres norteamericanas”, en *Nuestra América Latina. Reflexión, pensamiento, producción simbólica y cultural* (blog), 22 de noviembre de 2009, en <<http://nuestramericalatina.blogspot.com/2009/11/nuestra-america-latina-mujeres.html>>.

descripción, yo agregaría que fue una precursora del feminismo, ya que cuestionó los roles culturalmente asignados a las mujeres y organizó, junto con otras filósofas, eventos académicos donde se problematizó si existe o no la naturaleza femenina, y se analizaron y criticaron las relaciones asimétricas entre mujeres y varones.

Producción intelectual de juventud

Los escritos de juventud de esta filósofa fueron publicados en *Repertorio Americano* entre 1938 a 1946, revista coordinada por Joaquín Monge, quien valoraba el humor que Tabush imprimía en sus narraciones. Esta revista alberga, además de sus cuentos satíricos, breves escritos en los que se puede rastrear su crítica sobre las desventajas a las que se enfrentan muchas mujeres en relación con los hombres. Al mismo tiempo, son muestra de que Yamuni se sentía identificada con el pensamiento de otras escritoras.

En “Tahiri mujer de Irán”, Vera sostiene lo siguiente: “Grande elogio merece el hombre que vive de acuerdo con sus creencias, sean cualesquiera las consecuencias que le devengan. Grandísimo elogio la mujer que se atreve a realizar las aspiraciones y vivir de acuerdo con su ideología, su sentimiento. Esa ya ha dejado de ser sombra, reflejo, para simplemente ser”.⁵

Para la autora costarricense, Tahiri es un claro ejemplo de que las mujeres que actúan diferente de lo que esperan de ellas sus familiares, esposos o pretendientes, así como la comunidad cultural a la que pertenecen, no sólo no son valoradas, a diferencia de los hombres a los que se les ve como héroes, a algunas se les desprecia y condena por ello. Su postura nos lleva a interrogarnos si a cualquier persona se le permite vivir conforme a sus ideales. Desde luego que no ocurre así en sociedades donde existe algún grupo

⁵ Vera Yamuni, “Tahirih, mujer de Irán”, *Repertorio Americano*, t. XLI, núm. 1, 15 de enero de 1944.

hegemónico. Sin embargo, debería valorarse a todo ser humano cuyas acciones son consecuentes con sus principios éticos o religiosos, independientemente del género al que pertenezcan.

En el escrito “A Virginia Woolf, eternamente viva” le agradece haber promovido la inquietud en las mujeres de buscar espacios en soledad para pensar sobre sí mismas. Me permitiré citarla ampliamente.

¡Bendigamos las horas en silencio, de la armonía y de la soledad! Horas verdaderas en que somos nosotras mismas entrando resueltamente en la vida. Horas dulcemente serenas, acompasadas, llenas de fe en el futuro apoyado en la solidez reflexiva que nos han dejado en el alma otras horas diferentes, enfermizas, deprimidas y retrógradas. [...] Horas que rompen definitivamente con toda sumisión, salvando nuestros pensamientos y lo íntimo de nuestro ser, del naufragio en el mar de la vida. Horas que excluyen los disfraces, el desperdicio de fuerzas, el sacrificio estéril, el deber equivocado y automático. [...] Horas emocionales, llenas de nuestro propio espíritu, que nos hacen sentir la belleza que es verdad, el amor, el sufrimiento, la creación, dentro de un movimiento propio adormecido. Horas que salvan en las noches negras, tenebrosas, la inclinación de la balanza que oscila entre el ser y el no ser. Horas de fé, que hacen brillar en el firmamento la luz de la esperanza y que debieran ser perennes por ser gloriosas y sublimes por estar dentro de lo propio. [...] ¡Benditas horas mías!⁶

A propósito de estas “benditas horas”, tal vez convenga hacer la distinción entre soledad y desolación. Tal como expresa Marcela Lagarde, la desolación está asociada al sentimiento de abandono por parte de los otros, lo que lleva a muchas mujeres a sentirse desamparadas y a pensar en aquellos que no las acompañan de

⁶ Vera Yamuni, “A Virginia Woolf, eternamente viva”, *Repertorio Americano*, t. XLI, núm. 8, 24 de junio de 1944.

manera nostálgica.⁷ En cambio, la soledad (que promueven Yamuni y Woolf) tiene que ver con la búsqueda de espacios y tiempos para el pensamiento propio y la creatividad. Es decir, que las mujeres dejen de aspirar a los estereotipos de hijas, parejas o madres perfectas, los cuales en vez de generarles felicidad podrían haberles causado frustración; que por momentos dejen de pensar en los otros y construyan su autonomía rompiendo con la idea de que su bienestar depende de los demás; que piensen en sí mismas y gocen de su soledad.

A lo largo del texto se puede apreciar que Vera coincide con Virginia en que las mujeres no tienen por qué aceptar una vida impuesta, aquella en la que se les mira como mero objeto de adorno o como personas destinadas exclusivamente a las labores domésticas, algo que les ha generado, en muchos casos, además de tristeza, el sentimiento de fracaso y la falta de cuidado de sí mismas. Cabe señalar que la búsqueda de soledad para la reflexión y la contemplación se considera como una necesidad, debido a que muchas mujeres están volcadas a las labores de cuidado y domésticas que, si bien son necesarias, siguen siendo repartidas desigualmente entre los miembros que viven en un mismo hogar, dejando a mujeres en desventaja para ejercer actividades de otro tipo.

En “Safo, mi guía de siempre”, Yamuni reconoce a la poeta de Lesbos como una de sus ancestros cuyo legado ha sido la lucha por la libre expresión. Aquí aparece de nuevo el tema de la soledad aunado al de la libertad. De este modo expresa:

La esencia de mí misma se desborda enteramente en soledades, por mis sueños, como si sólo entonces pudiera sentir mi libre expresión. La quietud y el ritmo misterioso de la noche me rodea de una atmósfera fecunda. [...] El principio verdadero reside en la simiente sana:

⁷ Marcela Lagarde, “La soledad y la desolación”, *Emprendedoras en red* (blog), 28 de agosto de 2017, en <<https://emprendedorasenred.com.ar/articulos/la-soledad-y-la-desolacion-por-marcela-lagarde/>>.

de ahí que obra meritoria de mujer pueda estar sólidamente afirmada y vuelta a lo efectivo, cuando eso de ser una misma sea una realidad. Una misma pensando, una misma moviéndose con ambición libre y superadora.⁸

Por otro lado, en las pocas líneas que Yamuni le dedica a Safo muestra su preocupación por que el ejemplo de vida de las mujeres caiga en el olvido de la historia.

Un aspecto común en estos escritos de juventud es que Vera se considera heredera del pensamiento de otras mujeres, a tal grado de no saber distinguir qué ideas ha adoptado de estas pensadoras y cuáles son suyas. En algunos de sus textos se hace patente su deseo de no mirarse a través de los ojos de los varones, sino de pensar en sí misma y en otras mujeres desde voces femeninas. Es por ello que le expresa a Virginia: “Te siento tan en mí que tus ojos tristes se confunden con los míos y ya no sé dónde terminas tú, ni a dónde comienzo yo. Y así en esa unidad, rompiendo con el mito de Adán y su costilla, luchamos hoy, mañana, siempre para definirnos propiamente y poder decir con valentía *somos*”.⁹ También afirma en “A ella, que me dejó su voz” (despedida a Gabriela Mistral tras su muerte) sentirse una extensión del alma de otra mujer, quien ya no está presente físicamente, pero continúa viva a través de su palabra.¹⁰

Vera Yamuni en México

En 1945 Yamuni viaja a México para hacer sus estudios de posgrado en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y

⁸ Vera Yamuni, “Safo, mi guía de siempre”, *Repertorio Americano*, t. XLI, núm. 15, 12 de febrero de 1945.

⁹ Yamuni, “A Virginia Woolf...”. *Cursivas en el original.*

¹⁰ Véase Vera Yamuni, “A ella, que me dejó su voz”, *Repertorio Americano*, t. XLII, núm. 14, 27 de abril de 1946. *Cursivas en el original.*

dedica sus investigaciones al análisis del pensamiento de filósofos hispanoamericanos, comparándolo con el de autores franceses, ingleses y norteamericanos.

Su labor en la UNAM no solamente se centró en la investigación, también se dedicó a la docencia por varios años. Es por ello que en 1994, en un aniversario de la Facultad de Filosofía y Letras, Ricardo Horneffer escribe una semblanza sobre Yamuni. Los aspectos que resalta son sus enseñanzas sobre lógica matemática, su labor como biógrafa de Gaos, su papel como traductora y estudiosa del pensamiento árabe, así como su capacidad para combinar la reflexión filosófica con la medicina.¹¹

En la última década se han publicado varios trabajos que abordan algún aspecto relacionado con la obra de esta autora. En 2010 Francesca Gargallo escribió un artículo intitulado “Las filósofas mexicanas”¹² en el que la ubica como una de las primeras mujeres de mediados del siglo XX que incursionaron en el medio académico filosófico de México. También la menciona en la *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano* t. I (2010), afirmando que “es posible rastrear posiciones feministas en filósofas de la historia como la costarricense Vera Yamuni”.¹³ En 2015 publica “Las filósofas mexicanas: que las hay, las hay”, donde señala la preocupación de Yamuni sobre la autonomía económica y la autonomía de pensamiento de las mujeres.¹⁴

¹¹ Véase Ricardo Horneffer, “Vera Yamuni”, *Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras* (México: UNAM, 1994), 553-554.

¹² Véase Francesca Gargallo, “Las filósofas mexicanas”, texto para un libro sobre mujeres mexicanas, con motivo del Bicentenario de la Independencia y Centenario de la Revolución (México: s/l, 2010), en <<https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/feminismo/feminismo-filosofia/las-filosofas-mexicanas/>>.

¹³ Francesca Gargallo (coord.), *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano*, t. I: *del anhelo a la emancipación* (s.p.i., 2010), 49, en <<https://ideasfem.wordpress.com/>>.

¹⁴ Véase Francesca Gargallo, “Las filósofas mexicanas: que las hay, las hay”, *Francesca Gargallo*, julio de 2015, en <<https://francescagargallo.wordpress.com/2015/07/03/las-filosofasmexicanas-que-las-hay-las-hay/>>.

En el libro *José Gaos en México: una biografía intelectual, 1938-1939* publicado en 2015, Aurelia Valero da cuenta del cambio de perspectiva de Gaos acerca de la capacidad intelectual de las mujeres para dedicarse a la filosofía, debido a la cercanía que mantuvo con Vera Yamuni y a su aguda claridad conceptual, que lo llevó a sostener que dicha capacidad no podía ser inferior a la de ninguno de los hiperiones.¹⁵

En la *Enciclopedia electrónica de la filosofía mexicana*¹⁶ se halla un artículo sobre la filósofa costarricense elaborado por Grace Prada Ortiz,¹⁷ en el cual se destacan varios aspectos de su vida ligados a su producción intelectual. Se hace referencia a sus textos literarios y filosóficos, su relación con Gaos, sus estudios sobre el pensamiento árabe, así como a su aportación al feminismo en México, reconocida por Graciela Hierro, quien la considera una de sus mentoras en este ámbito. De tal modo expresa:

En realidad, yo empecé a ser feminista, y a tratar de que el feminismo entrara en la filosofía por Vera Yamuni. Siempre me dicen que fui yo quien trajo el feminismo a la filosofía. Pero yo podría decir que es Vera Yamuni la que trajo el feminismo a la filosofía en México. El feminismo no era tema filosófico, por eso empecé con el apoyo de Vera Yamuni, a plantear en el Congreso Nacional de Filosofía, la pregunta ¿Hay una naturaleza femenina? (Graciela Hierro, entrevista, D. F. 27 de octubre de 1998).¹⁸

¹⁵ Véase Aurelia Valero Pie, *José Gaos en México: una biografía intelectual, 1938-1939* (México: El Colegio de México, 2015), 409.

¹⁶ Editada por el Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, en <http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/index.php/enciclopedia>.

¹⁷ Grace Prada se ha dedicado a la historiografía feminista en Costa Rica y, además de la entrada para la *Enciclopedia Electrónica de Filosofía Mexicana*, ha recuperado parte del pensamiento feminista de Yamuni en su obra *El pensamiento filosófico desde las mujeres: Matilde Carranza, Vera Yamuni y Ana Alfaro* (2005).

¹⁸ Recuperado de Grace Prada Ortiz, “Vera Yamuni Tabush”, en *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana* (México: UAM-I), 12, en <<http://dcsh.izt.uam>

En 2017, Lorenza Petit presentó en la Universidad Autónoma de Madrid la tesis doctoral *El Mahyar mexicano. Producción literaria y periodística de los inmigrantes árabes y de sus descendientes*,¹⁹ en la cual resalta el quehacer de Vera como traductora, mismo que se ve reflejado en los *Cuentos de la montaña libanesa* y en el libro que tradujo de Soheil Afnan titulado *El pensamiento de Avicena*. También menciona otras obras en las que Yamuni recupera el pensamiento árabe, tal es el caso de *El mundo de las mil y una noches*, *El despertar de los países árabes* y *Los países árabes en su lucha por la independencia*.

En agosto de 2019, Marianela Santoveña publicó una entrada sobre esta filósofa en la *Enciclopedia de la Literatura en México*,²⁰ donde reconoce que su pensamiento ha sido poco atendido, sin embargo, considera que su estudio es interesante para diversas disciplinas, especialmente para la traducción.

Como puede apreciarse, la mayoría de los trabajos donde se menciona o se cita a la filósofa de origen costarricense —salvo el artículo *Vera Yamuni: filósofa del pensamiento de lengua española*²¹ de María del Rayo Ramírez Fierro, quien sí se ocupa de la aportación de Yamuni a la historia de las ideas— suelen centrarse ya sea su quehacer como traductora o bien en su influencia en el feminismo en México y en otros países.

Estas áreas en las cuales incursionó Yamuni no pueden ser soslayadas, pero considero que no se ha profundizado en sus reflexiones historiográficas, pues, así como cuestiona la subordinación de

mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Autores/FilosofosMexicanos/Yamuni_Tabush_Vera.pdf>.

¹⁹ Véase Farid Kahhat y José Moreno, “La emigración árabe hacia México (1880-1930)”, Abdeluahed Akmir (coord.), *Los árabes en América Latina. Historia de una emigración* (Madrid: Siglo XXI, 2009).

²⁰ Véase Marianela Santoveña, “Vera Yamuni Tabush”, *Enciclopedia de la Literatura en México* (México: Fundación para las Letras Mexicanas, 2019), en <<http://www.elem.mx/autor/datos/110006>>.

²¹ Véase María del Rayo Ramírez Fierro, “Vera Yamuni: filósofa del pensamiento de lengua española”, *Pensares y quehaceres*, núm. 3 (2006): 19-29.

las mujeres respecto de los hombres en los ámbitos filosófico y literario, también hace una crítica desde la historia de las ideas a aquellos relatos históricos de la filosofía que excluyen a pensadores de lengua hispana por no considerarlos filósofos.

VERA YAMUNI, HISTORIA DE LAS IDEAS
E HISTORIOGRAFÍA CRÍTICA

En la obra *En torno a la filosofía mexicana*, José Gaos sostiene la necesidad de hacer una historia de las ideas en México que comprenda las ideas filosóficas. Ésta sería fecunda para concebir una nueva historia de la filosofía en general, así como una nueva historia de la filosofía en México y en países hispanoamericanos. ¿Cuál es el argumento que ofrece el pensador transterrado para defender el gentilicio en la historia de las ideas? Que la mayoría de los humanos no llega a tener más ideas propias que las recibidas por otros. Así que la historia de las ideas, más que ser una narración de cómo se originan las ideas, tendría que ser una historia de la recepción de las nuevas ideas.²² O, como afirma Ortega y Gasset:

Toda idea se singulariza sobre el fondo de otras ideas y contiene dentro de sí la referencia a éstas. Pero además ella y la textura o complejo de ideas a que pertenece, no son sólo ideas, esto es, no son puro “sentido” abstracto y exento que se sostenga a sí mismo y represente algo completo, sino que una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida.²³

Según este autor, poseemos la realidad de una idea, lo que ésta es, cuando se le toma como reacción a una situación concreta. Si prescindimos de la circunstancia que ha provocado o inspirado una idea, tendremos una noción vaga, crearemos que hemos

²² José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana* (México: Alianza, 1980).

²³ “Ortega y Gasset”, en *ibid.*

encontrado el sentido “absoluto” de lo que se ha llamado “idea”. Pero todo lenguaje expresa una fracción de lo que se intenta y lo demás se da por sentado. Lo que decimos se apoya en muchas cosas que silenciamos. Lo que se calla, lo sabemos por lo que se ha dicho antes y va a decirse después. Entonces, todo texto es un fragmento de un contexto. Y tanto el texto como el contexto hacen referencia a una situación de la cual surgió ese decir. Esta situación o bien la presenciamos o la imaginamos. La situación real desde la que se habla o se escribe, constituye el contexto general de la expresión, ésta puede ser referida, implicada o reclamada por el lenguaje que vive “de lo que por sabido se calla”.

La idea no tiene sentido auténtico si no cumple con su función activa para la que fue pensada frente a una circunstancia. La realidad de una idea se da mientras esté funcionando, cuando cumple su misión en la existencia de alguien que se encuentra inmerso en una determinada situación. Es por ello que resulta obligatorio utilizar la preposición “en” cuando nos referamos a las ideas. Por lo que, en esto hace énfasis Gaos, la historia de las ideas debe ser contextualizada, de modo que hagamos historia de las ideas en México, en América Latina, en Hispanoamérica, entre otras.

Además, porque de las cosas abstractas no se puede hacer historia, la historicidad de las ideas surge de su función viviente. No puede mostrarse la influencia de una idea de ayer en otra del presente, las ideas influyen en los seres humanos, quienes, ya sea de manera individual o colectiva, reaccionan a esa influencia. Esta forma de proceder se distancia de la “historia de la filosofía” centrada en presentar un esquema de los sistemas, la cual debería ser reconocida más bien como historia de las doctrinas filosóficas.

La historia de las ideas que practicó Vera Yamuni estuvo influida por el circunstancialismo promovido por Ortega y Gasset y José Gaos, así como por la filosofía de carne y hueso de Miguel de Unamuno.

Vera Yamuni coincide con Gaos y con Ortega y Gasset en que se requiere hacer una historia de las ideas situada. En *Conceptos e*

imágenes en pensadores de lengua española, la filósofa costarricense analiza fragmentos de *Los siete tratados* de Juan Montalvo, *Los motivos de Proteo* de José Enrique Rodó, *Madre América* y el *Manifiesto de Montecristi* de José Martí, la *Estética* de Vasconcelos, *Del sentimiento trágico de la vida* de Miguel de Unamuno y *Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset.

Pese a las recomendaciones de Gaos, Yamuni decide combatir el prejuicio de que el pensamiento en lengua española es ametódico y asistemático, analizando no precisamente las obras que podrían ser caracterizadas como sistemáticas y metódicas, por ejemplo, la *Filosofía del entendimiento* de Andrés Bello, sino algunas que se encuentran en los límites entre la literatura y la filosofía. Analiza textos representativos de estos autores, algunos de ellos emitidos como discursos públicos, pues considera que expresarse por medio de la palabra oral y escrita es un rasgo característico de los pensadores de lengua española. La obra que considera sistemática es la *Estética* de Vasconcelos, y de ésta se centra en los procesos discursivos seguidos por el autor en partes originales y relevantes de su obra.

Así pues, su interés no es mostrar las doctrinas filosóficas de estos autores ni sus ideas en abstracto, y para cumplir este cometido realiza un examen minucioso del lenguaje que emplean, del tipo de categorías que utilizan, de las imágenes a las que recurren, así como de los motivos que escapan al análisis lógico.

Su aproximación —según afirma— es fenomenológica, tomando como fenómenos las expresiones de pensamiento que se hallan en las unidades que integran los discursos y estudia estos fenómenos tal como aparecen en los textos.

El camino por el que nos conduce es el siguiente: primero nos muestra los conceptos e imágenes, después los procesos discursivos y al final los motivos. De esta manera —considera Yamuni— no nos quedamos en generalidades superficiales sobre los pensadores que se elija estudiar.

Los discursos, los cuales son una forma de objetivación del pensamiento vivo, resultan de difícil acceso porque los pensadores de

carne y hueso “piensan cada uno a su manera, y en la manera de pensar que tiene que cada uno aparecen complicando a cada paso los más variados elementos, procesos y motivos del pensamiento”.²⁴

Además, existen aspectos del pensamiento y de su expresión como son: su temporalidad, la “modalidad” de los juicios o proposiciones, así como las valoraciones, los cuales deben colocarse entre los procesos discursivos propiamente lógicos y los motivos que son alógicos.

Yamuni nos muestra los procedimientos discursivos de los pensadores en lengua española mediante definiciones, sinonimias, generalizaciones e individuaciones empleadas por éstos, los cuales pueden ser abordados desde disciplinas filosóficas como la lógica y la teoría del conocimiento. Al mismo tiempo, se ocupa de los motivos que se hacen patentes en las exclamaciones, en las expresiones interrogativas e imperativas, aquellos que dan cuenta de los estados psicológicos de los sujetos y son personales, pero por ello excluidos por la lógica que se centra en las expresiones enunciativas de pensamientos “lógico-puros”. Frente a esto —sostiene Yamuni— “el ‘pensamiento vivo’ parece cuidarse poco de la pureza lógica, y si se quiere estudiar cómo piensa real y verdaderamente un pensador, no hay modo de separar lo lógico-puro de lo que lo rodea y *motiva*, por impuro que sea lógicamente”.²⁵

Esta propuesta de aproximación a los discursos, así como a la historia del pensamiento, constituyen una aportación tanto para la historia de las ideas como para la historiografía en su preocupación por la crítica de los textos, el análisis del lenguaje y del tiempo. Además, porque Yamuni no se propone conocer los hechos del pasado, sino iniciar un proceso de interpretación sobre determinadas formas de expresión del pensamiento humano.

²⁴ Vera Yamuni, *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española* (México: Colegio de México, 1951), 23.

²⁵ *Ibid.*, 19. *Cursivas* en el original.

Grosso modo, la obra de Yamuni Tabush puede inscribirse en la historia de las ideas, así como en la historiografía crítica, debido a que evidencia el horizonte de comprensión y los prejuicios desde los que parten ciertos autores, mismos que pueden ser comprendidos si atendemos sus circunstancias y el lugar desde el que enuncian su discurso; a su vez, nos invita a tomar distancia de su pensamiento, ya que nuestra lectura debe partir de un horizonte propio.

Este es un ejercicio que Yamuni realizó en varios trabajos, por ejemplo, en su ensayo *La mujer en el pensamiento filosófico y literario* analiza la concepción que varios pensadores tenían sobre las mujeres, con el fin de hacer una reflexión sobre el papel de las mujeres en la actualidad. De tal modo, contrasta el ambiente religioso en el que se formaron Luis Vives y fray Luis de León, que influyó en su concepción conservadora sobre las mujeres; a diferencia del ambiente cultural en el que se desarrolló Baltasar Castiglione, que le permitió tener ideas más liberales e igualitarias acerca de la relación entre varones y mujeres. Así pues, nos da elementos para comprender posturas de pensamiento de otras épocas sin dejar de lado una actitud crítica frente a las mismas; debido a que considera que el presente en el que muchas mujeres son desestimadas ha sido resultado del pensamiento de otras épocas en las que se les consideraba inferiores.²⁶

Y este ejercicio lo podemos realizar para pensar no sólo en las mujeres, sino en otros sectores que han sido históricamente relegados.

CONCLUSIÓN

Cabe recalcar que frente a cualquier narración histórica debemos preguntarnos a qué sujetos se alude, cuáles son las omisiones y

²⁶ Véase Vera Yamuni, *La mujer en el pensamiento filosófico y literario*, México, UNAM, 1966.

cuáles las consecuencias de que ciertos grupos no tengan relevancia en estos relatos.

Se hace la exhortación a seguir el ejemplo de Yamuni Tabush, en cuanto a adoptar una actitud crítica frente a las historias de la filosofía en las que pensadores de habla hispana, así como mujeres, han sido omitidos o desestimados.

Este trabajo no ha sido un estudio exhaustivo del pensamiento de esta autora, sino apenas una invitación a la lectura y discusión de sus textos, así como a la de otras intelectuales que han tenido un papel activo en la filosofía mexicana y nuestroamericana.

FUENTES

- Gaos, José. *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza, 1980.
- Gargallo, Francesca. “Las filósofas mexicanas: que las hay, las hay”. Francesca Gargallo (blog), julio de 2015, en <<https://francescagargallo.wordpress.com/2015/07/03/las-filosofas-mexicanas-que-las-hay-las-hay/>>.
- Gargallo, Francesca. *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano, tomo I: del anhelo a la emancipación*, s.p.i., 2010, en <<https://ideasfem.wordpress.com/>>.
- Gargallo, Francesca. “Las filósofas mexicanas”, texto para un libro sobre mujeres mexicanas, con motivo del Bicentenario de la Independencia y Centenario de la Revolución. México: s/l, 2010, en <<https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/feminismo/feminismo-filosofia/las-filosofas-mexicanas/>>.
- Horneffer, Ricardo. “Vera Yamuni”, *Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras*. México: UNAM, 1994, 553-554.
- Kahhat, Farid y José Moreno. “La emigración árabe hacia México (1880-1930)”, en Abdeluahed Akmir (coord.), *Los árabes en América Latina. Historia de una emigración*. Madrid: Siglo XXI, 2009.
- Lagarde, Marcela. “La soledad y la desolación”. *Emprendedoras en red* (blog), 28 de agosto de 2017, en <<https://emprendedoras>>

enred.com.ar/articulos/la-soledad-y-la-desolacion-por-marce-la-lagarde/>.

Ortega y Gasset, José. “Prólogo a la historia de la filosofía, de Émile Bréhier”, *Ortega y Gasset II*. Madrid: Gredos, 2014.

Prada Ortiz, Grace. “Vera Yamuni Tabush”. *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana*. México: UAM-I, 2015, en <http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Autores/FilosofosMexicanos/Yamuni_Tabush_Vera.pdf>.

Ramírez Fierro, María del Rayo. “Vera Yamuni: filósofa del pensamiento de lengua española”. *Pensares y Quehaceres*, núm. 3 (2006): 19-29.

Salmerón, Fernando. “Seminario sobre el pensamiento de lengua española”. *Escritos sobre Gaos*. México: Colegio de México, 2000.

Santoveña, Marianela. “Vera Yamuni Tabush”. *Enciclopedia de la Literatura en México*. México: Fundación para las Letras Mexicanas, 2019, en <<http://www.elem.mx/autor/datos/110006>>.

Soto, Maribel *et al.* “Nuestra América Latina: mujeres nuestroamericanas”, *Nuestra América Latina. Reflexión, pensamiento, producción simbólica y cultural* (blog), 22 de noviembre de 2009, en <<http://nuestramericalatina.blogspot.com/2009/11/nuestra-america-latina-mujeres.html>>.

Valero Pie, Aurelia. *José Gaos en México: una biografía intelectual, 1938-1939*. México: El Colegio de México, 2015.

Villoro, Luis. “Historia de las ideas”. *Historia Mexicana* 15, núms. 2-3 (octubre 1965-marzo 1966): 58-59.

Yamuni, Vera. “El ser y el valer de la mujer comparados con el ser y el valer del hombre”. *La Naturaleza Femenina. Tercer Coloquio de Filosofía*. México: UNAM, 1985.

Yamuni, Vera. “La mujer en el pensamiento filosófico y literario”. *Anuario de Letras*. México: UNAM, 1966.

Yamuni, Vera. *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española*. México: El Colegio de México, 1951.

- Yamuni, Vera. “A ella, que me dejó su voz”. *Repertorio Americano*, tomo XLII, núm. 14 (27 de abril de 1946).
- Yamuni, Vera. “Safo, mi guía de siempre”. *Repertorio Americano*, tomo XLI, núm. 15 (12 de febrero de 1945).
- Yamuni, Vera. “A Virginia Woolf, eternamente viva”, *Repertorio Americano*, tomo XLI, núm. 8 (24 de junio de 1944).
- Yamuni, Vera. “Tahirih, mujer de Irán”. *Repertorio Americano*, tomo XLI, núm. 1 (15 de enero de 1944).

BIOÉTICA, DERECHO
Y EL MEDIO AMBIENTE

¿BIOCOLONIALISMO?
LA BIOÉTICA Y EL SUJETO
EN LATINOAMÉRICA

Roxana Nayeli Guerrero Sotelo

¿QUÉ ES LA BIOÉTICA?

El término bioética proviene del griego *bioz* (bios) que se refiere tanto a la vida como a la existencia y a sus cualidades: modo, género, tiempo, duración, medios y finalidad, y de la palabra *ethos*, que significa refugio para resguardo y comportamiento habitual.¹ La ética es una disciplina filosófica que describe y fundamenta la moral, en este sentido sus problemas centrales son: el sujeto ético, los valores, el mundo, la libertad, el libre albedrío, el bien, el mal, los fines, entre otros.

Este neologismo surge en el siglo XX y fue introducido en la década de los setenta por el bioquímico y oncólogo Van Rensselaer Potter. Él afirmaba que la bioética es una nueva disciplina que

¹ Véase *Diccionario Manual Griego-Español* (México: Vox, 1967), 109.

vincula los hechos, las creencias y las metodologías de las ciencias y las humanidades, a efecto de buscar guías de conducta y soluciones a los problemas de las sociedades contemporáneas.² Los problemas que el autor identifica se encuentran ligados tanto a la producción industrial como a la revolución tecnocientífica (como son la explotación, la injusticia social y el deterioro ambiental) y los califica como urgentes, en este sentido, afirma que la bioética es una “ciencia de la supervivencia” que impele a reorientar el uso dado al conocimiento.

Junto a estos problemas que podríamos estimar globales y que involucran a la vida en general, existieron otros problemas ligados a la vida y a la salud del ser humano en específico: *a*) la experimentación genética en seres humanos, *b*) la investigación biomédica en seres humanos en la que se experimentó con mujeres embarazadas, negros, comunidades indígenas, niños, presos, prisioneros de guerra, enfermos mentales y pobres en los casos Cortegan (1957), Tuskegee (1932), Guatemala (1948), Willowbrook (1956), Milgran (1961), entre otros, y *c*) el modelo paternalista aplicado a la atención de los pacientes implicó una restricción de los pacientes por cuanto hace a la libertad de decisión, derecho a la información y ejercicio de la autonomía.

Estos problemas trataron de resolverse desde el ámbito jurídico internacional, pues tanto los Estados como las asociaciones de profesionales de la salud emitieron diversas normas que reorientaron la atención médica y la investigación biomédica en seres humanos, entre ellas destacan: la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1945), el Código de Ética Médica de Núremberg (1947), la Declaración de Ginebra de la Asociación Médica Mundial, que implicó la actualización del juramento hipocrático (1948), y la Declaración Mundial de Helsinki de 1964. Estas normativas fueron restringiendo el sentido de la bioética, pasando de un concepto

² Véase Anna Quintanas, “Reseña de *Bioethics: Bridge to the Future* de Van Rensselaer Potter”. *Sinética. Revista Electrónica de Educación*, núm. 32 (2009): 1-5.

amplísimo de bienestar, que abarcaba la salud y la vida del planeta, a uno reducido a la biomedicina. Dicha reducción se refrendó con la interpretación dada por el Instituto Kennedy en 1971.³

Por otra parte, el surgimiento de la bioética y la normativa contribuyeron a cuestionar los fundamentos y los alcances de dos paradigmas, a saber, el paradigma científico y el paradigma de la salud. En el primero, la regulación de la investigación biomédica implicó nuevas obligaciones a cargo de los científicos y de los centros de investigación, como el reconocimiento de la dignidad y libertad de la persona, la utilización del consentimiento informado, el control y aprobación de proyectos de investigación biomédica a través de la creación de los Comités de Investigación y los Comités de Ética en Investigación, la integración multidisciplinar de los Comités de Ética en Investigación, entre otros.

Lo anterior no sólo significó una limitación a la libertad de investigación de los profesionales de la salud y un reconocimiento de los derechos de los sujetos que participaban en experimentación sino, más allá de ello, permitió entrever críticas que apuntaban al modelo epistemológico sobre el que descansaba el método científico aplicado en salud, es decir, el positivismo.

El positivismo es un movimiento filosófico que se funda en el criterio de verificabilidad en relación con el significado de los enunciados de tipo cognitivo, es decir, que toda aserción genuina sobre el mundo debe ser verificable necesariamente a través de la experiencia o la observación.⁴ Este criterio de demarcación de la ciencia provocó que ciertos problemas filosóficos fueran catalogados peyorativamente, en la categoría metafísica, y considerados pseudociencia (como la ética, la moral o la religión). Esta postura

³ Véase Volnei Garrafa, “Da bioética de princípios a uma bioética interventiva”. *Revista Bioética* 13, núm. 1 (2005): 125-134.

⁴ Véase voz “positivismo” en Robert Audi (ed.), *Diccionario Akal de filosofía*, traducción de Huberto Marraud y Enrique Alonso (Madrid: Akal, 2004), 777.

epistémica se tradujo en el mundo científico en una asepsia que dejó fuera los juicios de valor.

Con la propuesta bioética y su reforma jurídica ya no era posible seguir manteniendo dicho modelo epistémico, pues la investigación científica y el uso del conocimiento científico debían ser examinados a partir de pautas ético-jurídicas por un comité multidisciplinar, integrado por médicos, enfermeros, abogados, sociólogos, trabajadores sociales, filósofos, representantes de la comunidad afectada y usuarios de los servicios de salud.

Los modelos epistémicos más adecuados a la nueva realidad fueron los elaborados por Kuhn y Feyerabend. El primero, al estudiar la ciencia, descubre su estructura compuesta por los paradigmas, éstos son cosmovisiones conceptuales integradas por conocimientos, creencias y valores, mismos que son compartidos por una comunidad científica en un momento determinado, constituyendo lo que denominó “ciencia normal”. Al momento en que un conjunto de anomalías no puede ser resuelto, explicado u observado con los instrumentos técnicos y conceptuales del paradigma anterior, es que surge una revolución científica que creará un nuevo paradigma.⁵

La propuesta Kuhniana nos sirve para comprender la transición de las prácticas y los discursos científicos, pues liga indisolublemente la labor de hacer ciencia con el sujeto de acción que en este caso es el sujeto que pertenece a un contexto histórico, así como las comunidades científicas particulares de las que emerge.

Por su parte, Feyerabend afirma que la ciencia no cuenta con un método propio sino una pluralidad de métodos y teorías a partir de las que los científicos hacen ciencia, de esta forma no existe una verdad única, universal y objetiva, sino diversas formas de resolver un problema.⁶ En este sentido la ciencia pierde su carácter

⁵ Véase Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (México: FCE, 2004).

⁶ Véase Paul Feyerabend, *Tratado contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento* (Madrid: Tecnos, 1986).

reduccionista, se torna abierta y diluye con ello el autoritarismo científico, es decir, la ideología ligada a la sociedad democrática, abierta y moderna en la que el método científico se toma como el único criterio de racionalidad.

El pluralismo teórico-metodológico y la apertura científica son más acordes tanto al contenido como a la forma que adquiere la investigación en el campo de la bioética, pues precisa un diseño multidisciplinar en tanto conjuga diversas ciencias (de la salud, de la vida, sociales, exactas) y las humanidades (filosofía y sus disciplinas). Por ello, es necesario desprenderse de la visión reduccionista del modelo científico, y aceptar otros modelos o sistemas de creencias en los que son significados los fenómenos de salud-enfermedad, así como las reglas de conducta que racionalizan su tratamiento.

El segundo paradigma que la bioética y su normativa trastocan es el de la salud, pasando del modelo biomédico al modelo biopsicosocial. El primero explica la enfermedad única y exclusivamente desde la biología, es decir, la enfermedad es una disfuncionalidad orgánica vinculada a la patología, la genética, la anormalidad del desarrollo o la lesión; en este sentido, podríamos afirmar metafóricamente que el ser humano sólo es una maquinaria (dualidad cuerpo-alma) que se descompone y repara. Esta conceptualización empata con los postulados epistémicos del positivismo, y se comprenden a su vez las tendencias de la investigación de los científicos de la salud y la vida, basadas en el diseño del experimento que cuantifica un objeto y su posterior reproductibilidad (medicina basada en evidencia).

La atención médica bajo este modelo se centra en la enfermedad y no en el paciente, de ahí que su voluntad y sus decisiones no sean tomadas en consideración, con lo cual podemos observar nuevamente la asepsia de lo subjetivo en beneficio de lo objetivo. Lo objetivo para este modelo se centra sólo en el personal de salud, específicamente en el médico y sus actividades, como son: observar, diagnosticar, clasificar y curar.

Para 1970 George Engel afirmó que la medicina estaba en crisis porque la conceptualización de la enfermedad no era la adecuada para las tareas científicas ni a las responsabilidades sociales que enfrenta la medicina; enfatizaba que el concepto determinaba las actitudes, comportamientos y responsabilidades del cuerpo médico. De esta forma al diagnosticar una enfermedad desde parámetros somáticos, el médico descarta las cuestiones sociales, culturales, psicológicas, entre otras. Opera la “naturalización” de la enfermedad, pues es concebida como “una desviación de la norma de variables somáticas medibles”, así, se extirpa del sujeto y del contexto en que surge y se le dota de independencia; para Engel, esto corresponde a una visión reduccionista:

El modelo biomédico abarca tanto el reduccionismo, la visión filosófica de que los fenómenos complejos se derivan en última instancia de un principio primario, como el dualismo mente-cuerpo, la doctrina que separa lo mental de lo somático. Aquí el principio reduccionista es fisicalista; es decir, supone que el lenguaje de la química y la física bastarán en última instancia para explicar los fenómenos biológicos. Desde el punto de vista reduccionista, las únicas herramientas conceptuales y experimentales para caracterizar y estudiar los sistemas biológicos son de naturaleza física.⁷

Partiendo de la teoría general de sistemas de Von Bertalanffy, afirma que la enfermedad es un sistema complejo multicausal. Explica que los factores biológicos, psicológicos, sociales y culturales intervienen de forma determinante en el contexto de la enfermedad y de la discapacidad.⁸ Lo anterior implicó un cambio determinante en la conceptualización de la enfermedad, pues visibilizó su vínculo respecto de relaciones y condiciones laborales, clase social, género, entre otras.

⁷ Véase George L. Engel, “The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine”. *Science* 196, núm. 4286 (1977): 129-136.

⁸ *Loc. cit.*

La atención al paciente se centra en él y es integral, con lo que se pasa de un modelo pasivo, basado en el silencio, a uno activo, sustentado en la participación del paciente-familia-médico; de esta forma, a los datos cuantitativos suma información que enriquece la comprensión y explicación del caso en particular. También la atención de la salud por parte de los profesionales debe ser integral, en la que participen médicos, enfermeras, psicólogos y trabajadores sociales; ellos deben puntualizar más la prevención de la enfermedad mediante la educación que el propio tratamiento.

LAS TEORÍAS ÉTICAS DE LA BIOÉTICA CONTEMPORÁNEA

La definición de bioética más conocida es la procedente de la *Enciclopedia de Bioética* y menciona que es “el estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias de la vida y el cuidado de la salud en tanto que dicha conducta se examina a la luz de los valores y principios morales”.⁹ No obstante, la definición no expresa su carácter inter o transdisciplinario ni la totalidad de los problemas abordados, por el cual consideramos que el concepto de Gilbert Hottois es más completo:

La bioética cubre un conjunto de investigaciones, de discursos y de prácticas, generalmente pluridisciplinarias y pluralistas, que tienen como objeto aclarar y, si es posible, resolver preguntas de tipo ético, suscitadas por la investigación y el desarrollo biomédicos y biotecnológicos en el seno de sociedades caracterizadas, en diversos grados, por ser individualistas, multiculturales y evolutivas.¹⁰

⁹ Véase Stephen Garrad Post *et al.*, *Encyclopedia of Bioethics* (Estados Unidos: Macmillan Reference, 2004), 1547-1552.

¹⁰ Véase Triana Jaime Escobar, “Reseña de ¿*Qué es la bioética?*”, de Gilbert Hottois”, *Cuadernos Latinoamericanos de Administración* III, núm. 4 (2007): 99-100.

Dicha definición es más acorde al pensamiento de la complejidad, pues establece una serie de relaciones entre diversas ideas y niveles (o dimensiones) de la realidad de forma reflexiva, no universalista ni reduccionista. De la misma forma también es más idóneo con los postulados centrales de la teoría general de sistemas, porque además de vincular conceptos, teorías y métodos de diversos campos del conocimiento humano, establece una serie de relaciones interdependientes entre elementos para describir o aclarar la realidad y, en su caso, resolver problemas (modelización). De hecho, del análisis del concepto brindado se pueden identificar los elementos básicos de cualquier sistema, que son: entrada, proceso, salida y ambiente externo.

Posteriormente, Hottis agrega que la bioética:

designa un conjunto de cuestiones con una dimensión ética (es decir, en las que los valores y cuestiones que se ponen en juego sólo pueden resolverse mediante actos de elección) suscitadas por el cada vez mayor, poder de intervención tecnocientífica en el ámbito de la vida orgánica (especialmente, aunque no exclusivamente, sobre el hombre).¹¹

Con dicha definición el autor pone de relieve una cuestión que consideramos determinante y que en ocasiones suele pasarse por alto en la bioética, y es la acción moral como sus actos de elección. Para comprender la acción, es importante identificar las acepciones dadas a la ética e identificar las teorías éticas que han sido utilizadas en las investigaciones, prácticas y discursos bioéticos.

Para Juliana González la ética tiene dos dimensiones: *a*) como teoría filosófica de la ética, que busca un fundamento esencial y fundamental, y *b*) como realidad o hecho moral que implica la dimensión fáctica de la existencia, y en la que intervienen diver-

¹¹ Véase Gilbert Hottois, *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia* (Barcelona: Anthropos, 1991), 169-170.

dos niveles o dimensiones de la realidad en constante tensión, a saber:¹²

- El ámbito de la persona dotado de conciencia moral.
- El ámbito interpersonal o social como comunidad moral de hombres relacionados por vínculos ético-morales.
- El ámbito cultural integrado por valores (axiología) y normas (deontología).
- El ámbito de la vida natural, en que participan las ciencias de la vida y la salud.
- El núcleo ontológico del *ethos* como condición ética del hombre.

Es en la realidad, y con todas aquellas dimensiones interrelacionadas en la que el ser humano participa simultáneamente, en que adquiere importancia la acción, pues a través de este movimiento o hecho, que puede ser individual o colectivo, el ser humano interviene en el mundo fáctico afectando con ello a sí mismo, a los prójimos y al medio ambiente o contexto. Ahora bien, la acción moralmente acertada será aquella que encarna los principios de lo correcto, en oposición a los principios de lo incorrecto.

Ambos principios conforman el código moral que sistematiza tanto los valores (axiología) de los que se deducen los deberes (deontología) como su justificación.¹³ Actualmente el método de justificación de la autoridad de los principios más utilizado y frecuente es el que parte de una concepción legalista, de esta forma, la autoridad de la creación y sistematización de los principios se identifica con una voluntad legisladora cuyo poder deviene de la calidad o característica de ser soberano.¹⁴

¹² Véase Juliana González Valenzuela, “¿Qué ética para la bioética?”, *Perspectivas de Bioética*, coord. de Juliana González Valenzuela (México: UNAM/Comisión Nacional de los Derechos Humanos/FCE, 2008), 18

¹³ Audi, *Diccionario Akal*, 327 y 328.

¹⁴ *Loc. cit.*

De lo anterior es importante distinguir dos tendencias. La primera, cuando a los principios y valores se les da fuerza de ley sin importar su positivización en un ordenamiento jurídico en específico. La segunda, cuando se identifican los valores y principios con el cuerpo normativo de la ley; este hecho resulta problemático pues de una dimensión abierta y multidisciplinaria se pasa a una reduccionista.

La bioética que adopta la primera postura posee un enfoque deontológico formal y se identifica con la ética kantiana. Incorpora una visión kantiana en el sentido de que los principios pueden ser entendidos como imperativos categóricos, es decir, leyes que resultan incondicionalmente válidas para cualquier ser racional. La ley procedente de la razón se obedece no por las consecuencias de la acción (imperativo hipotético) sino por la razón, es decir, la razón determina la voluntad para actuar (razón práctica). En palabras de Kant:

La razón, única fuente de toda regla que contenga necesidad, pone en este precepto suyo también la necesidad (pues sin ella no sería un imperativo), pero ésta es sólo subjetivamente condicionada y no puede ser presupuesta en el mismo grado en todos los sujetos. Aunque para su legislación se requiere que sólo necesite presuponerse *a sí misma*, porque la regla es objetiva y universalmente válida únicamente cuando vale sin las condiciones contingentes y subjetivas que distinguen a un ser racional de otro. Ahora bien, decid a alguien que nunca debe hacer promesas falsas: ésta es una regla que se refiere solamente a su voluntad, sean o no alcanzables las intenciones que mediante esa voluntad el hombre se puede proponer; sólo se pretende determinar totalmente *a priori* el querer mediante aquella regla. Ahora bien, si se encuentra que esta regla es correcta en la práctica, entonces es una *ley*, porque es un imperativo categórico. Por lo tanto, las leyes prácticas se refieren sólo a la voluntad, sin considerar lo que se consigue mediante su causalidad, de la cual se puede hacer abstracción (porque pertenece al mundo de los sentidos) para obtener puras estas leyes.¹⁵

¹⁵ Véase Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. de Dulce María Granja Castro (México: FCE/UNAM/UAM, 2011), 21. Cursivas en el original.

El imperativo categórico en 1933 fue aplicado a la bioética desde el campo de la biopsicología por Fritz Jahr en el artículo “Tres estudios sobre el quinto mandamiento”. Partiendo del análisis del quinto mandamiento judeocristiano que prescribe “No matarás” determina las obligaciones éticas frente a la existencia de los seres vivos (seres humanos, animales y plantas) y postula el imperativo bioético que ordena: “Respetar a todo ser vivo como fin en sí mismo y tratarlo consecuentemente en tanto sea posible”.¹⁶ Las razones que justifican la propuesta, según el autor, derivan de la existencia del alma o biopsique, que comparte cualquier organismo vivo y de la cual se deriva una obligación moral de respeto. Dicha obligación moral depende de dos circunstancias: de las necesidades y de la determinación propia del ser vivo en cuestión, además de verse condicionada por el principio de lucha por la existencia.

Actualmente podemos observar en la bioética ciertos principios que hacen la función de imperativos categóricos. Desde la versión del personalismo se encuentran los principios de defensa de la vida física, de totalidad o principio terapéutico, de libertad y responsabilidad, y el de sociabilidad y solidaridad. Desde el principalísimo están los de no maleficencia, beneficencia, autonomía y justicia. Desde Cochrane o acciones basadas en evidencia tenemos seguridad, eficacia, efectividad, calidad de la vida relacionada con la salud, preferencia de los pacientes, eficacia y equidad. Desde la IOM existen los de seguridad, eficacia, efectividad, centrada en el paciente, oportuna, eficiente y equitativa.¹⁷

La bioética que adopta la segunda postura, es decir, la que identifica los principios y valores con el contenido normativo de

¹⁶ Véase Ricardo Andrés Roa-Castellanos y Cornelia Bauer, “Traducción de los textos sobre el imperativo bioético y la biopsicología de Fritz Jahr”. *Revista Latinoamericana de Bioética* 9, núm. 2 (2009): 92-105.

¹⁷ Véase Jorge Insua, “Principalísimo, bioética personalista y principios de acción en medicina y en servicios de salud”, *Persona y Bioética* 22, núm. 2 (2018): 223-246.

una ley, posee un enfoque deontológico formal, apegado al iuspositivismo kelseniano. Partiendo de los postulados del positivismo, Hans Kelsen dota al derecho de rigor científico al separarlo de la moral, establece que la ciencia del derecho tiene por objeto el derecho positivo, y que la norma jurídica expresa sólo un valor jurídico, no moral. Con ello, distingue el “deber ser moral” del “deber ser jurídico” o *sollen*; ambas prescriben una conducta determinada, sin embargo, la segunda ordena una sanción o coacción mediante la imputación de la conducta.

Desde esta corriente, para que una conducta sea jurídicamente exigible y sancionable debe haber sido positivizada, es decir, debe pertenecer al orden jurídico y ser una norma válida, o sea, haber sido expedida conforme a los procedimientos establecidos. Por ello queda fuera de la ciencia jurídica y del derecho el juicio crítico ético, moral o político, pues sólo se puede expresar respecto de una norma jurídica su validez:

Estos juicios de valor tienen, pues, un carácter subjetivo, porque no se fundan en una norma positiva, sino en una norma solamente supuesta por el que los enuncia. Por el contrario, los juicios de valor que verifican que tal hecho es o no conforme a una norma positiva tienen un carácter objetivo, dado que se refieren a los hechos por los cuales la norma ha sido creada. En realidad, no se trata de verdaderos juicios de valor, sino de juicios de hechos, y a este título pueden ser el objeto de una ciencia. Porque tienen un sentido puramente subjetivo, los verdaderos juicios de valor se encuentran fuera del dominio científico, dado que la objetividad es un elemento esencial de toda ciencia. En consecuencia, la ciencia del derecho no puede declarar que tal orden —o tal norma jurídica— es justo o injusto, pues tal juicio se funda, ya sea en una moral positiva —es decir, en un orden normativo diferente e independiente del derecho positivo— o en un verdadero juicio de valor, con carácter subjetivo.¹⁸

¹⁸ Véase Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho* (Buenos Aires: Eudeba, 2009), 48.

Como se puede observar, la asepsia del positivismo implica desligar al derecho de cuestiones morales, éticas, políticas o ideológicas. Dicho modelo parece aplicar en la bioética contemporánea, pues tanto las investigaciones como los discursos y las prácticas en ciertos contextos institucionales suelen dar mayor importancia a las normas jurídicas, al campo del derecho, que a otras ciencias como a la filosofía, la antropología, la etnografía, entre otras. Lo anterior desvirtúa la naturaleza reflexiva y multi o transdisciplinar de la bioética, pues del diálogo necesario para la solución de conflictos o para aclarar conceptos, se pasa a un dogmatismo en el que el contenido de la bioética es reducido a un cúmulo de normas jurídicas o técnicas que prescriben derechos y obligaciones.

Finalmente, es importante distinguir otra teoría ética que domina la bioética: el utilitarismo. En general, es una doctrina teórica y práctica, en la que el valor supremo es la utilidad. En la práctica la utilidad puede venir determinada por el instinto, un sistema de creencias o resultado de una reflexión intelectual; en la teoría puede proceder de una justificación de una actitud, o bien, de una teorización sobre conceptos éticos y axiológicos.¹⁹

Para Bentham el utilitarismo se guía por el principio de felicidad que consiste en atraer el placer y eludir el dolor, a través de una cuantificación de las afecciones. Stuart Mill proporciona una jerarquía de los placeres en cuya cúspide se encuentran los intelectuales, que son más afines a la felicidad. El cálculo de las afecciones debe procurar en su resultado no sólo el mayor placer para la persona que realiza la acción, sino también beneficiar al mayor número de personas, y las formas de realizar el cálculo son dos: “utilitarismo del acto”, centrado en el sujeto que realiza acción, y el “utilitarismo de las normas”, centrado en la norma que proporciona mayor utilidad a la mayoría.

¹⁹ Véase voz utilitarismo en José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo II (Buenos Aires: Sudamericana, 1970), 860.

La aplicación de estas teorías a la bioética se ha materializado en diversos sentidos, el cálculo utilitario se traduce en la práctica médica y en la investigación biomédica, en el cálculo de daño-beneficio en el primero y el riesgo-beneficio en el segundo. No obstante, también han sido contrapuestas a ello las restricciones económicas en las que laboran los profesionales de salud, en este sentido han manifestado:

en un sentido literal, el médico y los otros asistentes deben permanecer comprometidos con el uso de sus habilidades profesionales para hacer frente a las necesidades del paciente. Sin duda, el médico debe operar dentro de ciertas restricciones económicas o de cualquier otra índole, pero como médico no es asunto suyo actuar como guardián y controlar el acceso a los recursos.²⁰

BIOCOLONIALISMO

La bioética no es un conocimiento o práctica extraordinaria sino, contrariamente a ello, se encuentra presente en varios campos de la vida cotidiana: la atención de la salud, la educación de los profesionales de la salud y de las ciencias de la vida, la investigación y aplicación de la biomedicina y la biotecnológica, las políticas públicas nacionales y globales medioambientales, las normas jurídicas, las políticas de organizaciones privadas o no gubernamentales, entre otras.

Dichos campos de la bioética implican necesariamente la existencia de redes de poder en las que diferentes sujetos, con sus prácticas y saberes, actúan simultáneamente en relaciones asimétricas, lo que implica que el diálogo a través del que se pretenden aclarar

²⁰ Véase M. Charlesworth, *La bioética en una sociedad liberal* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Citado en María Teresa Rotondo de Cassinelli, “Metodología de la bioética. Análisis de casos clínicos”, *Revista Uruguaya de Cardiología* 33, núm. 2 (2018): 172-180.

conceptos o resolver problemas éticos es desarrollado en un plano de desigualdad. De esta forma, no existe un verdadero consenso libre y voluntario sino, más bien, decisiones arbitrarias unilaterales o multilaterales que son impuestas por la fuerza o por diversas justificaciones, entre las que destacan: el bien público o común, el conocimiento científico, la infraestructura económica, entre otras.

¿La imposición de decisiones arbitrarias podría ser considerada una práctica colonialista? De acuerdo con Aníbal Quijano, el colonialismo en la modernidad es un ejercicio de poder que inferioriza al otro, mediante la creación de identidades a las cuales se subordinan violentamente las otredades.²¹ En tal sentido, podemos responder afirmativamente, pues implica que ciertos saberes o prácticas son tenidos como legales, verdaderos, justos, buenos o beneficiosos en detrimento de otros que no lo son. En este sentido, la bioética en ciertos países suele funcionar como un sistema colonizador que opera mediante dos formas:

La primera, instauro obligatoriamente una única representación y significación de los saberes y prácticas en detrimento de otras que son eliminadas, excluidas, menospreciadas, invisibilizadas, entre otras. Por ejemplo, la medicina alópata ha sido normalizada e institucionalizada como la más adecuada, segura y efectiva en detrimento otras como la herbolaria.

La segunda, las prácticas y saberes de las minorías son introducidas forzosamente al sistema, lo que implica que son descontextualizadas y resignificadas desde otro horizonte interpretativo. Por ejemplo, en México la regulación jurídica de la partería, en España la regulación jurídica del personal que ejerce medicina tradicional o medicina alternativa o la regulación constitucional de la Pachamama.

²¹ Véase Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad-racionalidad", *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*, coord. de Heráclito Bonilla (Bogotá: Tercer Mundo Editores/Flacso, 2006), 439 y ss.

Los saberes y las prácticas colonizadoras son peligrosos pues implican una extirpación o expropiación del pensamiento propio, lo que se agrava al considerar que la bioética abarca no sólo la salud humana, sino también la salud animal y la ambiental. En este sentido, lo que se encuentra en juego no es una práctica o un saber aislado, sino la pervivencia de representaciones sistémicas y complejas que integran las diversas cosmovisiones del mundo, constituyendo violencias onto-epistémicas. Éstas son las consecuencias del biocolonialismo.

Como esclareció Hottis en su definición de bioética, ésta se desarrolla en sociedades que, en diverso grado, son individualistas, multiculturales y evolutivas. El problema es que esta generalización no funciona del todo para la práctica de la bioética en la realidad latinoamericana, porque la mayoría de los Estados que la conforman son multiculturales y, algunos en pie de lucha, se encuentran defendiendo cosmovisiones y formas de vida que no son compatibles con el individualismo ni con el progreso evolutivo, es decir, no son compatibles con la lógica del sistema de dominación de la modernidad.

En virtud de lo anterior, se puede problematizar la ética principialista, pues el eje central de su teoría es la autonomía del sujeto social, derivado de ello, el diálogo y la solución de problemas se hace desde el ámbito privado y desde una perspectiva individual; este mismo principio en la práctica de la investigación biomédica se ha traducido en el consentimiento y asentimiento informado. El problema, como se observa, no sólo es ético (al sustituir al sujeto social e histórico con una subjetividad individual) sino político, al hacer pasar como privados, particulares e individuales, asuntos que por su naturaleza son públicos, generales y colectivos.

De acuerdo con el doctor Mario Magallón Anaya, las prácticas del colonialismo son comunes tanto en la modernidad como en la posmodernidad, pues en ambas el sujeto ha sido transformado en objeto, es decir, el individuo se mantiene como la unidad de razón, pensamiento, experiencia y conciencia, pero nunca llega a cons-

truir un sentido personal que le permita incidir como actor en las relaciones sociales; de esta forma, en lugar de oponerse a la lógica de la dominación social mediante su liberación para producirse a sí mismo, permite que el diseño y la producción proceda de dicha lógica.²² La anulación del sujeto a través de la razón instrumental es guiada por los intereses del capital:

Los seres humanos terminan anulados y disueltos en un individualismo posesivo, atomizados y fracturados por un uso de la racionalidad exclusiva desde una proyección instrumental cosificante. Esto pone en evidencia la condición objetivizante e ideológica del discurso de la racionalidad científica moderna [...] la carencia de contenidos éticos es lo que ha devaluado al humanismo liberal promulgado por el mito de la razón; esto se puede comprobar en el hecho de que la irracionalidad de la razón capitalista ha sido un instrumento de control técnico y científico instaurado por la hegemonía del poder capitalista.²³

Esta lógica de la dominación fue impuesta en Latinoamérica mediante una forma de producción, es decir, el capitalismo. Actualmente el capitalismo tardío de la sociedad postindustrial tiende a una serie de crisis que, de acuerdo con Habermas, van más allá de lo económico, pues el sistema de sociedad o mundo-de-vida implica más elementos que el monetario, conlleva relaciones interdependientes de identidad, racionalidad, motivación y legitimidad. En todas estas categorías la crisis conlleva una pérdida de autonomía y autorregulación normativa (normas, valores e instituciones) pues la sociedad se menoscaba en su capacidad de mantener los límites y su patrimonio, lo que significa, desde la teoría de sistemas,

²² Véase Mario Magallón Anaya, "El problema del sujeto en la posmodernidad occidental", *Análisis*, núm. 83 (2013): 381-408.

²³ Véase Mario Magallón Anaya, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas* (México: CCYDEL-UNAM, 2006), 101.

que éste no posee la capacidad de controlar la complejidad del ambiente.²⁴

Aplicando los preceptos de Magallón y Habermas para la construcción de la idea de biocolonialismo, podemos afirmar que se trataría de saberes o prácticas sobre la salud, la vida y el mundo, vinculados a la biomedicina o biotecnología que impiden, por una parte, la construcción libre y propia del sujeto, y por otra, trastocan las relaciones de interdependencia de la sociedad debilitando el sistema político (autogobierno) y fortaleciendo otros sistemas como el sociocultural, el económico o el administrativo. El problema filosófico que se deriva de lo anterior no es sólo ético (valores) y epistemológico (conocimiento), sino óntico-ontológico, pues implica:

En primer lugar, una desvalorización del pensamiento propio que conlleva a la pérdida del sujeto, que ocurre cuando se adoptan valores, principios y sentidos externos a la sociedad o cultura a efecto de explicar la realidad o el mundo, en lugar de ocupar los propios o proponerlos a través de una reflexión auténtica.

En segundo lugar, una inadecuada o falsa relación entre la identidad y la realidad; es decir, la aceptación o adopción irracional de valores, principios y sentidos universales que no concuerdan con la realidad histórica y circunstancial de la sociedad en cuestión.

Lo anterior, porque la racionalidad de la modernidad funciona a partir de la negación de ciertas racionalidades particulares y de la afirmación de una razón a-histórica, universal, unívoca y objetiva. Situación que es más explícita en salud, y más aún en biomedicina y biotecnología, pues los sujetos poseedores de estos artefactos y de sus conocimientos técnicos coinciden geopolíticamente con los

²⁴ Véase Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (Madrid: Cátedra, 1999), 25.

países del centro, a diferencia de los países periféricos que carecen de ellos, pero poseen riqueza natural y cultural.

Retomando lo anterior se ha identificado que la investigación de acuerdo a la publicación de artículos científicos se distribuye geográficamente de la siguiente forma: *a)* la biomédica procede principalmente de Europa oriental, Estados Unidos, Canadá y los Emiratos Árabes; *b)* la investigación fundamental o de ingeniería se ubica en Europa oriental, China, Corea, Taiwán, Singapur y Japón; y *c)* la investigación agrícola se realiza principalmente en Latinoamérica, Sudeste de Asia y África.²⁵

Si bien la investigación biomédica la realizan dichos países, lo cierto es que los lugares en que se efectúa en muchas ocasiones son los países de la periferia, y más tratándose de ensayos clínicos o investigaciones genéticas. En las últimas décadas los países de la periferia han iniciado el desarrollo de este tipo de investigación, sin embargo, las mismas son conducidas por profesionales de la vida o la salud pertenecientes a los países de centro.²⁶ Las razones por las que se realizan en países periféricos son diversas, destacan las siguientes: que los costos económicos se aminoran, la escasa regulación jurídica los permite, la riqueza de insumos, entre otras.

En la investigación biomédica en población vulnerable o países de renta baja existe un principio bioético internacional que la rige, y se denomina: principio de retorno de beneficio, y significa que al finalizar la investigación la comunidad o grupo social en el que se aplicó debe de recibir un beneficio.²⁷ Así mismo, la investigación debe tener por finalidad resolver un problema que afecte

²⁵ Véase *Topología mundial del perfil del sujeto científico* (Granada: Universidad de Granada, 2014).

²⁶ Véase Plácido Pedroso Flaquet, “Investigación biomédica en seres humanos”. *Revista Cubana de Higiene y Epidemiología* 39, núm. 3 (2001): 183-191.

²⁷ Véase Instituto de Salud Carlos III, Comité de Ética del Instituto de Investigación de Enfermedades Raras (IIER), “Recomendaciones sobre los aspectos éticos de las colecciones de muestras y bancos de materiales humanos con fines de investigación biomédica”. *Revista Española Salud Pública* 81, núm. 2 (2007): 95-111.

directamente a dicha comunidad o grupo. Pues bien, sujetos de Latinoamérica, África y Asia han denunciado el incumplimiento a tal principio, además han reportado expropiación o robo de saberes ancestrales, expoliación de recursos naturales, distribución injusta de riesgo-beneficio, explotación, dependencia tecnológica, entre otras.²⁸

Otro ejemplo es el extractivismo, es decir, “la apropiación de recursos naturales en grandes volúmenes o de alta intensidad, donde más de la mitad es exportado como materia prima, sin procesamiento industrial o procesos limitados”.²⁹ Ésta es una práctica injusta y típica del capitalismo, se registra constantemente en los países de la periferia porque poseen una rica biodiversidad; en el ámbito de la salud afecta de dos maneras: la primera, de forma indirecta, en el extractivismo como la minería, los agrotóxicos, las fumigaciones, entre otros, que ocasionan problemas de salud pública y desequilibrio del ecosistema; la segunda, forma directa, en donde los sujetos que intervienen en la investigación biomédica y biotecnológica (farmacéuticas, laboratorios, universidades y otros) realizan investigaciones en dichos lugares a efecto de explotar los recursos naturales o sus conocimientos ancestrales.

Lo anterior pone en entredicho los cuatro principios de la bioética principialista: la autonomía, en razón de que el sujeto considerado no es el social e histórico de la comunidad o grupo, sino sólo del sujeto occidental y que en la práctica se reduce al trámite administrativo de la firma del consentimiento informado; los principios de beneficencia y no maleficencia tampoco se cumplen, pues los beneficios son trasladados a los países y las sociedades del

²⁸ Véase Roxana Nayeli Guerrero Sotelo *et al.*, *Abordaje multidisciplinar del concepto biobanco: revisión integrativa. Ciencia e Salud Colectiva*, en <<http://www.cienciaesaudcoletiva.com.br/artigos/abordaje-multidisciplinar-del-concepto-biobanco-revision-integrativa/17724>>.

²⁹ Véase Eduardo Gudynas, “Extractivismo: el concepto, sus expresiones y sus múltiples violencias”. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, núm. 143 (2018): 61-67.

centro, y los riesgos los corre el grupo o comunidad, es decir, los resultados de las investigaciones no son compartidos, y finalmente, el principio de justicia opera bajo la lógica del capitalismo, es decir, los beneficios económicos, culturales y científicos son trasladados a los propietarios del capital.

Como se podrá observar, estas prácticas de la bioética encarnan un biocolonialismo que niega la ética misma por dos razones: la primera, el ser humano es puesto como medio y no como fin en sí mismo, es un objeto más dentro de la industria de la salud, y la segunda es que el ser humano permanece sólo como individuo en tanto que el proceso de valorización ha sido expropiado por diversos sujetos. Estos contenidos salen a luz, después de analizar las inconsistencias graves entre el discurso y la práctica de la bioética:

- a) Por una parte, el discurso tanto académico como clínico propone una integración multi o transdisciplinaria, por otra, en los resultados de práctica clínica puede observarse una preeminencia de las ciencias de la vida y de la salud, ambas guiadas por la razón científicista según la cual el registro objetivo de la verdad sólo resulta explicable y verificable a través de procesos empíricos-formales.
- b) El discurso afirma una perspectiva multicultural, esto se traduce en la práctica clínica como el respeto a las tradiciones culturales del grupo o comunidad, pero en la literatura científica se denuncian casos recurrentes en los que no es así, especialmente en países periféricos.
- c) El discurso afirma una perspectiva pluralista, ello significa la existencia y participación de una diversidad de sujetos y grupos, así como de sus sistemas mundo-de-vida. En la práctica no suele cumplirse con dicha pluralidad, pues la mayoría de las problematizaciones éticas realizadas en torno a la atención a la salud o de la aplicación de la biotecnología o biomedicina proceden de una misma y única

perspectiva: la razón occidental determinada por la razón práctica e inspirada en los intereses del capital.

Finalmente, es preciso aclarar que la problematización de la bioética es tendencialmente individualista, lo que no es congruente con la propuesta teórica o metodológica de la bioética, pues dicha estrategia de exclusión acaba por invisibilizar sujetos históricos e imponer un imperativo cultural no acorde a su identidad y realidad. Lo anterior guarda una cierta relación con el imperialismo de las categorías³⁰ propuesto por Gaos: a través de categorías venidas de Occidente ciertos sujetos tratan de comprender y explicar su realidad acriticamente.

Lo anterior implica la actualización del programa de la modernidad, pues significa la construcción de un sentido universal donde se encuentra en juego la reproducción de la subjetividad, que bien podría corresponder a lo que Adorno y Horkheimer denominaron industria cultural.³¹ La salud en el sistema capitalista neoliberal del siglo XXI puede ser comprendida como la producción y reproducción de mercancías, es decir, de sentidos con los cuales se constituye a los sujetos y sus relaciones: el bienestar, la enfermedad, la salud, el cuidado, la curación, el tratamiento, el conocimiento, la vida, entre otros.

De esta forma el punto determinante es que el imperativo cultural, mediante la inferiorización de lo otro, aliena y subsume sus sentidos de mundo-de-vida y los transforma en mercaderías de la industria de la salud, obviamente, debilitando el poder de los subsumidos para determinar autónomamente sus contenidos. Esta industria funciona no sólo por la exclusión epistémica del otro, sino

³⁰ Véase José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana* (México: Alianza Editorial, 1980), 34.

³¹ Véase Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Trotta, 2018).

ónticamente, con la experimentación en seres humanos de grupos vulnerables y con la expropiación de la naturaleza.

Un ejemplo que se da en la mayoría de los países latinoamericanos es el del parto. Los saberes y las prácticas ancestrales que las mujeres han acumulado históricamente han sido menospreciados e inferiorizados en la mayoría de los países, privilegiando la biomedicina y sus técnicas de medicalización. En algunos países, como es el caso de México, se trató de regularizar el fenómeno a través del derecho, mediante su autorización, de esta forma las mujeres pasaron de ser “parteras tradicionales” a “personal de salud no profesional”.³² Lo anterior nos permite ver la forma en que las prácticas y saberes originarios se van alienando y descontextualizando, y el proceso de producción de subjetividades.

Otro ejemplo, que afecta a las prácticas y saberes originarios en torno a la vida y la salud, es la tecnologización en la ciencia en biomedicina y biotecnología, pues muchos de ellos responden a una tradición oral y a una socialización colectiva o comunitaria. En relación con ello el doctor Mario Magallón Anaya establece:

La transmisión de conocimientos al normalizar, miniaturizar y comercializar los aparatos modifica las operaciones de adquisición y clasificación, así como las posibilidades de disposición y explotación de los conocimientos. Debido a este cambio, la naturaleza del saber científico no queda intacta, sólo el saber científico constituido en cantidades de información es transmisible y puede pasar por los nuevos canales y convertirse en operativo. Por lo mismo, en el futuro sólo serán aceptados como saber científico los enunciados que satisfagan el principio de traducibilidad.³³

³² Guía para la autorización de las parteras tradicionales como personal de salud no profesional, en <www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/38480/GuiaAutorizacionParteras.pdf>.

³³ Magallón, *Modernidad alternativa*, 96 y 97.

RECUPERACIÓN DEL SUJETO EN LA BIOÉTICA LATINOAMERICANA

Para Mario Magallón la recuperación del sujeto latinoamericano implica necesariamente el encuentro con el rostro del otro, para lo cual se precisa una apertura del sujeto que renuncia al egocentrismo:

Al racionalista que filosofa como sujeto individual no le interesa identificarse con el principio entitativo u óntico, con aquellos que lo identifican con las características comunes a los seres humanos, individual o colectivamente, como son la diferencia, la diversidad, la unidad, la identidad, como un ente con existencia política y social y productora de verdad y cultura, de la existencia humana misma en su proceso de historicidad. Por lo tanto, no existe en este pensamiento racionalista el principio de alteridad, del Otro, ni de un “nosotros”, de ese ser constituyente que conforma a una colectividad social humana y que permite la construcción del sentido de identidad, de lo “nuestro”, del “nosotros”, de los miembros de una comunidad histórico-social y, al mismo tiempo diferenciada de las otras.³⁴

La recuperación del sujeto es, de esta forma, una recuperación del poder explicar la forma en la que el sujeto social se construye a través de la praxis social, es decir, se excluye la visión individualista y eurocéntrica de la razón totalitaria e imperial. De esta forma los grupos y/o comunidades participan de forma comunitaria y autónoma en la reconstrucción onto-epistemológica de la realidad a través de una “relación dialógica horizontal equitativa, solidaria y democrática”. Es el diálogo desde la alteridad que busca la recuperación del autogobierno, por ello, es una toma de conciencia en la que se visibiliza la inconsistencia y contradicción entre las cate-

³⁴ Magallón, *Modernidad alternativa*, 115 y 116.

gorías y normas universales respecto de las formas y condiciones de existencia de las minorías y de los excluidos.

Por lo anterior, la recuperación del sujeto latinoamericano implica necesariamente la acción organizada de los sujetos y no se limita a una reflexión analítica solipsista. En segundo lugar, pone de manifiesto que la toma de conciencia lleva implícita la responsabilidad ética de la denuncia histórica, en virtud de la imposición de un sistema económico, epistemológico y social, pues “no se puede filosofar de espaldas a la realidad de nuestro continente”. Por estas dos razones es que en Latinoamérica la toma de conciencia y la reconstrucción onto-epistemológica regularmente van ligadas a movimientos sociales de lucha política, revolucionaria y/o anárquica que busca transformar profundamente la realidad.

El conocimiento situado desde Latinoamérica implica en muchas ocasiones marginalidad, pobreza, violencia, racismo, exclusión, entre otras, lo que se traduce en las ciencias de la vida y de la salud con las condiciones que influyen en el bienestar del ser humano y de la comunidad, tales como: el medio ambiente, las condiciones geográficas, el acceso al agua, el tipo de alimentación, la habitación, el nivel de ingresos, el tipo de trabajo, el nivel de educación y los hábitos personales.³⁵

El pensamiento y las prácticas de la bioética han sido cuestionadas en Latinoamérica y se han propuesto una serie de interpretaciones ricas y diversas, pero unidas en el espíritu de la recuperación del sujeto. En efecto, todas ellas parten de una asunción del proceso de valorización del sujeto, de una postura crítica decolonial y de una concientización de la asimetría y desigualdad en salud, economía, tecnológica, etc., y del cual surgen las bioéticas de la asimetría.³⁶

³⁵ Véase Dora Porto y Volnei Garrafa, “A influência da reforma sanitária na construção das bioéticas brasileiras”. *Ciência e Saúde Coletiva*, núm. 16 (2011): 719-729.

³⁶ Véase Marcos de Jesús Oliveira y Omar Elzahra Mohamed Radwan, “Pluralismo bioético: aportes latinoamericanos a la bioética en perspectiva decolonial”. *Revista Bioética* 1, núm. 25 (2017): 52-60.

En estas bioéticas se encuentran: la bioética antirracista y feminista, la bioética zoocéntrica y la ecocéntrica, la bioética narrativa, la bioética existencialista o radical, la bioética decolonial, la bioética de protección, la bioética de intervención, la bioética jurídica, la bioética de la complejidad, entre otras.³⁷

Una de las críticas más fuertes contra la bioética principialista es la realizada por Volnei Garrafa, quien señala que su aplicación aumenta la asimetría y desigualdad que sufren los países periféricos, porque su aparato teórico y metodológico es insuficiente para abordar macro-problemas éticos. Retomando ello, plantea el estatus epistemológico que debiera seguir la bioética.³⁸

Primero, tiene una integración multidisciplinar en la que participa[n] no sólo el conocimiento científico y tecnológico, sino el conocimiento socialmente acumulado y la realidad de la comunidad de la que se parte.

Segundo, tiene la necesidad de respetar la pluralidad moral derivada de las democracias secularizadas, que orientan las estrategias corporativas que guían a las personas, sociedades y naciones a una convivencia pacífica.

Tercero, la imposibilidad de aplicar paradigmas bioéticos universales.

Volnei vincula el surgimiento de la bioética a la evolución de las sociedades, y lo hace analizando el nivel de desarrollo económico, el respeto al contexto sociocultural, el nivel de información-participación y democratización, de lo que concluye que entre más alto es el nivel, más fácil es encontrar un equilibrio político, ético y moral. No obstante, de ello afirma que la bioética puede influir en

³⁷ Véase Juan Carlos Tealdi, *Diccionario latinoamericano de bioética* (Bogotá: UNESCO/Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética/Universidad Nacional, 2008).

³⁸ Garrafa, "Da bioética de...", 125-134.

la evolución de las representaciones de las organizaciones sociales y políticas.

Para lograr esa influencia, Garrafa propone la reestructuración del discurso bioético desde el uso de herramientas o categorías dinámicas y fácticas que aborden los problemas cotidianos que afectan la salud y que normalmente no se discuten, como la exclusión social, la discriminación, la vulnerabilidad, la pobreza extrema, entre otras, a efecto de incidir fácticamente en el mundo, y no sólo de una forma analítica y descriptiva. En función de lo anterior, Garrafa y Porto proponen la denominada bioética de intervención, con un enfoque crítico, político, intervencionista y desde la periferia.³⁹

Este abatir de la bioética de intervención está en prescindir de la copia colonizada de conceptos del hemisferio norte, así, desde el sur proponen cuatro pilares de la bioética: *a)* la prevención de daños e iatrogenias, *b)* la precaución ante situaciones desconocidas, *c)* la prudencia y *d)* la protección de los excluidos, ligados a categorías como responsabilidad, cuidado, solidaridad, alteridad y tolerancia,⁴⁰ esta estructura no permanece en la esfera privada, sino que llega a lo público:

Así, la intervención bioética defiende como moralmente justificada, entre otros aspectos: *a)* en el ámbito público y colectivo: la priorización de políticas y toma de decisiones que privilegien al mayor número de personas, por más tiempo y que se traduzcan en mejores consecuencias, incluso en detrimento de determinadas situaciones individuales, con excepciones específicas que se discutirán; *b)* en el ámbito privado e individual: la búsqueda de soluciones viables y prácticas a conflictos identificados con el contexto en el que ocurren.⁴¹

³⁹ Véase Volnei Garrafa y Dora Porto, "Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção". *Mundo Saúde* 26, núm. 1 (2002): 6-15.

⁴⁰ Garrafa, "Da bioética de...", 125-134.

⁴¹ *Loc. cit.*

Es sobre estas razones morales de la intervención bioética que consideramos que es posible la recuperación del sujeto en las diversas latitudes de Latinoamérica, pues en primer lugar, evidencia que la bioética no es extraordinaria (biomedicina y biotecnología) sino se encuentra inserta en la vida cotidiana de los sujetos y comunidades de los países periféricos como son: la comida, los cultivos transgénicos, la preservación de la biodiversidad, la calidad de vida, el acceso a servicios de salud públicos y gratuitos, el respeto a los saberes ancestrales, la sustentabilidad y la sostenibilidad del uso de recursos, entre otros.

En segundo lugar, pone de manifiesto que los valores, principios y conocimientos de la vida-salud no son individuales, neutrales, universales y objetivos sino, por el contrario, se determinan dinámica y colectivamente en el seno de las comunidades. En este sentido los valores, principios y conocimientos se crean en función de determinadas finalidades que busca la comunidad, y se reproducen a través de diversas formas de socializarlas, las cuales son apropiadas al contexto histórico y medio ambiente en el que surgen. Lo anterior no implica un hermetismo, sino una apertura al diálogo plural fincado en la responsabilidad ética frente al otro, por ello no pueden ser impuestos o copiados.

En tercer lugar, pone de manifiesto que en la reflexión bioética deben participar de forma urgente y directa los verdaderos sujetos afectados por las innovaciones científicas que perjudican los procesos de vida-salud. En este sentido, la bioética se vincula directamente con los sistemas políticos y la democratización, pues de ellos dependerá en muchas ocasiones no sólo la participación en el diálogo público, sino el distinguir qué aspectos de la vida cotidiana forman parte (la esfera pública y/o privada). Desde Latinoamérica la bioética es una acción política de reivindicación y de búsqueda de justicia social y un discurso que retorna a lo histórico-social con un enfoque ecologista.

En cuarto lugar, brinda la posibilidad de comprender que la salud y la vida no son sólo frecuencias, índices o indicadores es-

tadísticos o normas jurídicas, sino que son sentidos y significados creados en los procesos de socialización y justificados en las propias necesidades que las comunidades jerarquizan de acuerdo con su historia y circunstancia.

FUENTES

- Adorno, Theodor y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 2018.
- Audi, Robert (ed.). *Diccionario Akal de filosofía*, Huberto Marraud y Enrique Alonso (trads.). Madrid: Akal, 2004.
- Charlesworth, Max. *La bioética en una sociedad liberal*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Diccionario Manual Griego-Español*. Barcelona: Vox, 1985.
- Engel, George L. "The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine". *Science* 196, núm. 4286 (1977): 129-136.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*, t. II. Buenos Aires: Sudamericana, 1970.
- Feyerabend, Paul. *Tratado contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Madrid: Tecnos, 1986.
- Gaos, José. *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza Editorial, 1980.
- Garrad Post, Stephen *et al.* *Encyclopedia of Bioethics*. Estados Unidos: Macmillan Reference, 2004.
- Garrafa, Volnei. "Da bioética de princípios a uma bioética interventiva". *Revista Bioética* 13, núm. 1 (2005): 125-134.
- Garrafa, Volnei y Dora Porto. "Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção". *Mundo Saúde* 26, núm. 1 (2002): 6-15.
- González Valenzuela, Juliana. "¿Qué ética para la bioética?". *Perspectivas de Bioética*, Juliana González Valenzuela (coord.). México: UNAM/Comisión Nacional de los Derechos Humanos/FCE, 2008.

- Gudynas, Eduardo. "Extractivismo: el concepto, sus expresiones y sus múltiples violencias". *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, núm. 143 (2018): 61-67.
- Guerrero Sotelo, Roxana Nayeli *et al.* "Abordaje multidisciplinar del concepto Biobanco". *Revisión Integrativa. Ciencia e Saude Coletiva*, en <<http://www.cienciaesaudecoletiva.com.br/artigos/abordaje-multidisciplinar-del-concepto-biobanco-revision-integrativa/17724>>.
- Habermas, Jürgen. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, José Luis Etcheverry (trad.). Madrid: Cátedra, 1999.
- Hottois, Gilbert. *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*. Barcelona: Anthropos, 1991, 169-170.
- Instituto de Salud Carlos III, Comité de Ética del Instituto de Investigación de Enfermedades Raras (IIER). "Recomendaciones sobre los aspectos éticos de las colecciones de muestras y bancos de materiales humanos con fines de investigación biomédica". *Revista Española Salud Pública* 81, núm. 2 (2007): 95-111.
- Insa, Jorge. "Principalismo, bioética personalista y principios de acción en medicina y en servicios de salud". *Persona y Bioética* 22, núm. 2 (2018): 223-246.
- Jaime Escobar, Triana. "Reseña de *¿Qué es la bioética?* de Gilbert Hottois". *Cuadernos Latinoamericanos de Administración III*, núm. 4 (2007): 99-100.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*, Dulce María Granja Castro (trad.). México: FCE/UNAM/UAM, 2011.
- Kelsen, Hans. *Teoría pura del derecho*, Moisés Nilve (trad.). Buenos Aires: Eudeba, 2009.
- Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE, 2004.
- Magallón Anaya, Mario. "El problema del sujeto en la posmodernidad occidental". *Análisis*, núm. 83 (2013): 381-408.
- Magallón Anaya, Mario. *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*. México: CCyDEL-UNAM, 2006.

- Oliveira, Marcos de Jesús y Omar Osman Elzahra Mohamed Radwan. "Pluralismo bioético: aportes latinoamericanos a la bioética en perspectiva decolonial". *Revista Bioética* 1, núm. 25 (2017): 52-60.
- Pedroso Flaquet, Plácido. "Investigación biomédica en seres humanos". *Revista Cubana de Higiene y Epidemiología* 39, núm. 3 (2001): 183-191.
- Porto Dora y Volnei Garrafa. "A influência da reforma sanitária na construção das bioéticas brasileiras". *Ciência e Saúde Coletiva*, núm. 16 (2011): 719-729.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad y modernidad-racionalidad". Heráclito Bonilla (coord.), *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. Bogotá: Tercer Mundo Editores/Flacso, 2006.
- Quintanas, Anna. "Reseña de Bioethics: Bridge to the Future de Van Rensselaer Potter". *Sinéctica Revista Electrónica de Educación*, núm. 32 (2009): 1-5.
- Roa-Castellanos, Ricardo Andrés y Cornelia Bauer. "Traducción de los textos sobre el imperativo bioético y la biopsicología de Fritz Jahr". *Revista Latinoamericana de Bioética* 9, núm. 2 (2009): 92-105.
- Rotondo, María Teresa. "Metodología de la bioética. Análisis de casos clínicos". *Revista Uruguaya de Cardiología* 33, núm. 2 (2018): 172-180.
- Tealdi, Juan Carlos, *Diccionario latinoamericano de bioética*. Bogotá: UNESCO/Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética/Universidad Nacional, 2008.

EL DERECHO ANTE LA BIOÉTICA Y LOS AVANCES MÉDICOS MODERNOS

Mario Magallón Argüelles

*A mi querido amigo y hermano
Humberto Rosas Vargas
por el arduo camino que hemos recorrido juntos.*

Cuando se habla de ciencia en la actualidad posmoderna, se encuentra que el estudioso(a) intenta, en la mayoría de las veces, encajonar o encasillar a las distintas disciplinas en el campo de un saber autorizado con un hipotético discurso dotado de un método único, el cual hace pensar que éstas, generalmente, producen un resultado científico comprobado, no sólo en la práctica o *empíria* (experiencia), sino además lógica y formalmente estructurado con tecnologías que virtualizan y ponen en cuestión la ciencia positiva.

Sin embargo, habremos de señalar que ya en el siglo XIX y especialmente en los últimos cuarenta años del siglo XX se puso en duda el sentido positivo de progreso lineal y declarado, el fin del sujeto y de la historia universal, a lo que se suman en el siglo XXI el fin de las ideologías, las formas disciplinarias, para abrir los espacios epistemológicos y metodológicos a la inter, trans y multidisci-

plina, donde se conjugan, dialógica y dialécticamente, campos de conocimientos y epistemologías de las ciencias humanas, sociales, naturales, formales y tecnologías en la conformación de otros nuevos, donde, incluso, se ha llegado a plantear el “fin o la muerte del pensar” y de la “observación directa”.

En el caso del derecho, que es la materia que nos ocupa en el presente trabajo, mucho se puede hablar, empezando por que éste no es, o no forma parte, de las “ciencias duras” o ciencias de la naturaleza ni de las ciencias formales, las que se dan e interpretan, de cierta forma, en sentido positivista, estructuralista o posestructuralista, siempre con el resultado científicista, concreto y demostrable, constituido por leyes, fórmulas matemáticas comprobables lógicamente y formalmente; es aquí donde comenzaremos a transitar dialécticamente sobre nuestra encrucijada, ya que muchos juristas de tendencia positivista afirman que el derecho, como tal, es un saber exacto.

Así, al saber jurídico se le ha caracterizado por ser considerado autorizado, como ciencia jurídica formal, a decidir sin contradicción sobre las leyes y normas legales, puesto que, según se cree, cumple con toda una estructura teórica, metodológica y conceptual, cristalizada y comprobable praxológicamente, cuestión que desde el punto de vista de muchos especialistas es falaz, ya que el derecho como disciplina y parte de las ciencias sociales está dotado de mil características relativistas, y por lo tanto, se aleja mucho de ser infalible como estructura lógica y formal.

Por ello, desde nuestra perspectiva ontológica y epistemológica el derecho tiene que considerarse como una forma incluyente en la unidad de la diversidad y de la diferencia, lo cual implica la búsqueda intencional y fenoménica para construir conocimientos con sentido óntico y epistémico formalmente consistentes, como las ciencias duras, en cuanto a su estructura y construcción formal, conceptual y epistemológica, pero es explicativo, interpretativo y hermenéutico, es más de validez y de certeza, es decir, tiene un alcance generalizable e incluyente.

Empero, esto implica para nosotros la utilización de una hermenéutica de la analogicidad, donde se busca el justo medio de la proporcionalidad y equilibrio, no del conocimiento absoluto, es decir, se busca el justo medio aristotélico de dialéctica abierta, corregible y mejorable. Éste puede entenderse en el sentido de que todo conocimiento es falsable, corregible, mejorable, dialéctico y dialógico.

Ante esto, es importante hacer una invitación a romper con las formas exclusivistas y normativas del derecho, que permitan garantizar el compromiso entre obligaciones y derechos más *ad hoc* con el mundo real, con el mundo de la vida, lo cual implica un enfoque de otro orden, más estructural, conceptual, formal, pragmática y dialécticamente, que reconozca y dé lugar al descubrimiento, en el caso de las ciencias de naturaleza o de la elaboración de leyes, normas e instituciones necesarias para la protección de los derechos civiles, sociales, políticos, científicos, tecnológicos y culturales.

Para ello, propongo la utilización, como instrumento metodológico de análisis, a la hermenéutica analógica jurídica, por tener un carácter abierto, corregible y mejorable.

Desde nuestro entender:

La analogía es el espacio común de convivencia y habitabilidad del mundo, donde se realiza la proporcionalidad y equilibrio entre los univocismos y los equivocismos de las diferencias y las oposiciones encontradas, del azar y del capricho. Desde la analogicidad surge la concordancia entre lo universal y lo particular, lo cual permite encontrar de forma sistemática la correspondencia con el lenguaje que comunica con el “Ser” al ente, desde el logos y la episteme, dentro de la reflexión dialógica desde formas discursivas, filosóficas y lógicamente constituidas con un lenguaje y una nueva semántica.¹

¹ Mario Magallón Anaya, *Discurso filosófico y conflicto social en Latinoamérica* (México: CIALC-UNAM, 2007), 103.

Lo anterior, es plausible mencionarlo, para adentrarnos en la materia que se abordará en el presente trabajo, que consiste en una aproximación al problema de la bioética y el derecho; los avances científicos y tecnológicos de la medicina y la ética muestran el atraso y la insuficiencia del derecho para enfrentar, regular y normar los avances de la interdisciplina, la transdisciplina y la multidisciplina, y cómo se relacionan y aplican con la bioética; huelga decir que estos conocimientos deben estar al servicio del género humano, como bien los estableció Van Rensselaer Potter, científico holandés-norteamericano, investigador de la Universidad de Wisconsin, quien en 1970 acuñó el término bioética como “ciencia de la supervivencia y puente hacia el futuro”,² y si es un puente, tal y como lo menciona Van Rensselaer Potter, insistiríamos con la siguiente pregunta: ¿por qué el derecho se ha quedado tan retrasado en cuanto a la legislación de los avances biológicos, médicos, científicos, tecnológicos y bioéticos de la modernidad actual?

Esta interrogación nos lleva a acercarnos a la respuesta de Potter, no sólo con respecto al derecho, sino a la ética, a la vida, al análisis de la casa común, a los ecosistemas, y la bioética, Potter señala al respecto que: “la ética no se debe referir únicamente al hombre, sino que debe extender su consideración al conjunto de la biosfera y a cualquier intervención científica del hombre sobre la vida en general”.³ La bioética es, por tanto, la relación de la ética con la biología, de ahí la importancia para nuestra propuesta, el estudio de “los valores éticos y los hechos biológicos, para que todo el ecosistema pueda sobrevivir. Por consiguiente, la bioética tiene la tarea de enseñar cómo usar el conocimiento en el campo científico-biológico”.⁴

² Fernando Cano Valle, *Bioética. Temas humanísticos y jurídicos* (México: IJ-UNAM, 2015), 3.

³ *Loc. cit.*

⁴ *Loc. cit.*

Allí donde la hermenéutica analógica jurídica tiene que cumplir con el imprescindible análisis del problema de la justicia que promueva la reflexión política, social, filosófica, ética y bioética, porque lo justo es lo que corresponde a cada cual en equilibrio y proporcionalidad, sin exclusión de nadie ni de nada.

En este sentido, la hermenéutica analógica jurídica permite transitar en los diversos campos del conocimiento, puede decirse que:

La hermenéutica analógica es un cuerpo de doctrina que permite transitar por los diversos campos de las humanidades, las ciencias sociales y las naturales. Es una filosofía de la alteridad que aplica los valores de equidad, justicia, autonomía y libertad en la relación de interdependencia y las interinfluencias entre las diversas formas de concebir la filosofía en general y las filosofías prácticas en particular. Es la reflexión dialógica de intercambios e interrelaciones entre formas culturales y filosóficas, y por extensión entre las políticas de la filosofía en México, América Latina, el Caribe y el mundo.⁵

La bioética en la actualidad se ha constituido en un movimiento mundial, refugio incluyente de las diversidades axiológicas, políticas, económicas, científicas, tecnológicas, sociales y humanísticas.

Por esto podemos decir que:

La bioética no es cosa de momento ni de sentido común, que el estudio de la conducta humana necesita del análisis cuidadoso del problema para distinguir entre cuestiones morales y técnicas, y que una vez definido el problema para distinguir entre las cuestiones morales y técnicas, se pueden tomar claramente las decisiones lógicas de manera sensible y responsable, entonces estaremos realmente velando

⁵ Mario Magallón Anaya, *Filosofía y política mexicana en la Independencia y Revolución* (México: Quiviría, 2013), 121.

por la preservación de los derechos humanos, en particular el de la salud humana.⁶

Por tanto, es importante mencionar que los avances científicos crecen a pasos agigantados en la actualidad, y es responsabilidad de las sociedades complejas y de las comunidades humanas prever, desde el punto de vista de la ética y de juridicidad, para prevenir y evitar abusos y negligencias de cualquier tipo.

Por lo tanto, es de advertir que:

La medida del éxito biocientífico y biotecnológico ha sido también la del surgimiento de un sinnúmero de trascendentales problemas de índole esencialmente ética y, de ahí, social y legal. Las presiones de las ciencias de la vida y en biotecnología se venían dando bajo el supuesto de carácter neutral, no valorativo, de sus actividades. Pero ahora resulta que no hay tal neutralidad y que, concebido como “tecnociencia”, el conocimiento tiene repercusiones y responsabilidades éticas ineludibles.⁷

De esto es de lo que hablaremos, muy brevemente, en el primer apartado, donde la historicidad y la temporalidad tienen un papel fundamental entre la construcción formal y la practicidad o empiricidad de la experiencia de vida, de la existencia toda.

EL DERECHO CONTRA EL TIEMPO

En el pasado como en la actualidad, el derecho y las normas jurídicas han tenido como tarea primigenia regular conductas, procedimientos humanos y científicos dentro de un periodo de tiempo real,

⁶ Cano Valle, *Bioética...*, 121.

⁷ Juliana González Valenzuela, “Introducción. ¿Qué ética para la bioética?”, *Perspectivas de bioética* (México: FFyL-UNAM/Comisión Nacional de los Derechos Humanos/FCE, 2008), 12.

es decir, histórico; empero, esto resulta ser sumamente ambiguo, ya que la ciencia y sus procederes avanzan a pasos agigantados, por lo que el derecho y el legislador no pueden prever en tiempo y forma la aplicación y la práctica; la ciencia, en la actualidad, es una materia jabonosa, resbaladiza, no fácil de aprehender, por las complejas relaciones inter, trans y multidisciplinarias, donde se dan contradicciones y oposiciones, incluso inconsistencias teóricas y epistemológicas: más aún, no siempre hay síntesis ni conclusiones, son sistemas abiertos, por esto puede decirse que muchas de las teorías científicas del caos y de las fractales, por ejemplo, se escapan de las manos como el agua.

La realidad actual exige y demanda que el derecho vaya más allá de la disciplina formal y explique la estructura del Estado y la administración del poder, y que se asuma con un claro sentido humanista que regule las normas de conducta de los individuos en la sociedad, con sentido de justicia y equidad solidaria con el otro, con cualquier otro, como una medida que tutela y salvaguarda de los bienes y valores en la vida social y las relaciones sociales y políticas, donde se establezca una relación disciplinar e interdisciplinar.

Por ello asumimos que el derecho en la reflexión teórica de la bioética debe ser partícipe activo, en tanto que sea concebido como un sistema moral y ético institucionalizado socialmente, construido a lo largo de la historia a través de la creación de las normas jurídicas, corregibles y mejorables, es decir, no definitivas.

Sin caer en exageraciones, puede afirmarse que todos los temas que toca la bioética, o ya están regulados en normas jurídicas desde hace tiempo, o son susceptibles de ser abordados por el derecho; pues *de facto*, la bioética misma, además de constituirse en espacio de reflexión teórica, tiene la finalidad de construir los consensos y principios que generen normas de actuación éticamente aceptables, respecto del uso de la ciencia y la tecnología, y en muchos casos esas normas de actua-

ción por su trascendencia e impacto habrán de expresarse en normas jurídicas.⁸

Ante esto, la bioética y el derecho tienen una estrecha relación vinculante entre el debate y la reflexión teórica, sobre los temas que interesan a la bioética y el proceso de la institucionalización social de las pautas, principios y normas de actuación de la bioética y las implicaciones de carácter jurídico y político. El derecho en la bioética debe valerse de los consensos científicos de especialistas, en el debate sobre ésta, con la intencionalidad fenoménica de conformar o elaborar nuevas normas jurídicas que permitan reformar o, en su defecto, cambiar las existentes o proponer otras nuevas.

Ante ello, en el mundo de hoy es importante insistir en que la filosofía, la ética, el derecho, la juridicidad y la bioética han tenido una gran apertura a la pluralidad inter, trans y multidisciplinaria.

La bioética constituye, en efecto, un espacio de encuentro excepcional entre ciencias y humanidades, o sea, entre ciencias naturales y ciencias humanas y sociales. Como se ha dicho, la bioética es por definición interdisciplina, diálogo entre disciplinas. Y esto se hace posible en tanto que se comparte una problemática común, que a todos compete, de modo que puede ser abordada desde distintas perspectivas disciplinarias, con lo que se enriquece su comprensión.⁹

Eduardo Novoa Monreal refiere al respecto lo siguiente:

Toda sociedad humana y con mayor razón las que han alcanzado un nivel cultural apreciable como son aquellas que cuentan con un derecho relativamente desarrollado, tienen una movilidad. La sociedad sujeta a cambios de muy variada naturaleza, algunos condicionados

⁸ Víctor Martínez Bullé-Goyri, "Bioética, derecho y derechos humanos", *Perspectivas de bioética*, 101.

⁹ González Valenzuela, "Introducción...", 31.

por circunstancias externas a ella misma y otros originados dentro de su propio seno. En esto se asemeja a un organismo vivo.¹⁰

El problema real es que entre más avanza el tiempo, más progresan las ciencias y las humanidades, lo mismo debería esperarse del derecho, pero esto no ha acontecido de acuerdo con las urgencias y necesidades que la realidad actual demanda; ello representa un reto bastante apremiante para el legislador y el jurista, para regular a éste, el que debe garantizar el derecho a la investigación científica, tecnológica, social y humanística, ante el velo de la complejidad de la bioética, con el fin de asegurarle al ciudadano un trato digno y humano cuando éste se somete a los diversos tratamientos médicos y científicos.

Lo cual implicaría plantear una idea de la justicia que puede servir de base para el razonamiento práctico de una filosofía política de la bioética, “la justicia guarda relación, en última instancia, con la forma en que las personas viven sus vidas y no simplemente con la naturaleza de las instituciones que la rodean”.¹¹ Esto es, tiene que ver con la cotidianidad de la vida.

Esto nos lleva a la consideración de la noción de los derechos humanos, allí donde todos los seres humanos estén incluidos, sin exclusión de nadie ni de nada, es decir: de la humanidad y de la naturaleza toda, porque entre los derechos humanos y la bioética debe haber un relación dialógica y dialéctica compartida, con la intención de superar cualquier forma de negligencia que excluya al ser humano, como a la naturaleza y a la vida.

Es, en este espacio-tiempo de la realidad histórica contemporánea, donde la crítica jurídica adquiere un gran valor y relevancia; allí donde la idea de imparcialidad implica una inclusión general del sujeto y su juridicidad ética que vaya más allá de la biopolíti-

¹⁰ Eduardo Novoa Monreal, *El derecho como obstáculo al cambio social* (Madrid: Siglo XXI, 1975), 35.

¹¹ Amartya Sen, *La idea de la justicia* (México: Taurus, 2009), 15.

ca, concebida como el control y posesión de los cuerpos y de los individuos.

Es evidente, ante lo aquí comentado, que en el campo del derecho, y específicamente de los derechos humanos, tenemos en frente un enorme trabajo por realizar: construir las normas y derechos capaces de garantizar, en un marco de ejercicio de la libertad de investigación, que las nuevas realidades producto de incesante desarrollo tecnocientífico discurren por el riel de la justicia, de la promoción y defensa de la dignidad y la vida humanas, para conseguir una mejor calidad de vida para todos de forma equitativa y justa, y, por supuesto, que ese nuevo poder sobre la vida no sea usado en contra de ella, en contra de los seres humanos.¹²

Por estas razones es importante insistir que el derecho no debe ser un obstáculo, sino coadyuvante en las relaciones interdisciplinarias y transdisciplinarias de las ciencias naturales, sociales y humanas, y en las complejas relaciones entre los diversos campos de la pluralidad de conocimientos y saberes.

Un sistema moderno de normativa social, concebido con audacia e imaginación, implicaría una reformulación de todas las reglas socialmente obligatorias para alcanzar como metas mínimas las siguientes: 1) sistema legal nuevo, que exprese adecuadamente las necesidades sociales del momento; 2) integración de todos sus preceptos en un ordenamiento sistemático único, bien articulado y coherente; 3) flexibilidad de sus preceptos para que puedan irse poniendo a tono con nuevas necesidades sociales tan pronto como éstas se vayan presentando; 4) estar compuesto por un número reducido de preceptos claros, ordenados y precisos.¹³

¹² Martínez Bulle-Goyri, "Bioética, derecho...", 105-106.

¹³ Novoa Monreal, *El derecho como...*, 66.

La bioética y el derecho comparten responsabilidades y compromisos, como una respuesta que la realidad histórica demanda, lo cual implica interpretar, criticar, analizar y plantear alternativas políticas, jurídicas, sociales, biológicas y médicas que busquen el bien común, el buen vivir convivencial solidario e incluyente del otro, sin exclusión, esto es, la necesidad de ser concebido como un universal incluyente donde exista concordancia entre la teoría del derecho, la investigación biológica, la ética y la bioética, lo que plantea la posibilidad de buscar alternativas para el cambio.

Esta concordancia se da en una relación dialéctica entre la unidad y la diversidad de la filosofía del derecho, concebida como praxis crítica y analítica de la investigación bioética.

Ante esto podemos decir que el mundo en la actualidad no está radicado en la justicia y la equidad ni en el respeto y reconocimiento horizontal e incluyente; ello demanda reconocer la injusticia para cambiar el estado de cosas existente sobre los derechos humanos de todos(as) y, especialmente, de los países marginados y emergentes, para afirmar la justicia y la equidad solidarias.

Por ello, podemos decir, desde la situación de nuestra América que:

La realidad del estado de dominación de América Latina y el Caribe demanda interpretación y acción, dentro de una praxis que unifique y haga verificable, en la práctica política, la efectividad de las estrategias de participación y de lucha político-social. Estrategias que impliquen la superación de la sociedad tradicional de injusticia y opresión, como buscar el modo de enfrentar al neoimperialismo global excluyente y la manera de satisfacer las condiciones sociales y económicas de las mayorías y las minorías, es decir, de todos [as], con el fin de llegar a una etapa en la que la libertad individual y social coincidan.¹⁴

¹⁴ Magallón Anaya, *Discurso filosófico...*, 135-136.

LEGISLACIÓN, BIOÉTICA Y POBREZA

En nuestra América y en el mundo un problema real y fundamentalmente importante es la pobreza económica, material, humana; dicho problema acarrea acontecimientos tales como la hambruna, la desigualdad, la miseria, el desempleo, el rezago social, la falta de acceso a servicios de salud y sociales de calidad, pero es de destacar que uno de las más graves es la ignorancia, el analfabetismo, la exclusión social; estas vicisitudes traen como resultado la falta de reivindicación y reclamo del gobernado de los mínimos derechos al gobernante, ya que en el mundo de hoy un amplio sector de la humanidad vive en la pobreza, la exclusión, la marginación, sin esperar recibir nada de los sistemas de gobierno.

Esto es el incumplimiento de la responsabilidad social por parte del Estado del sistema neoliberal capitalista, que impide hacer análisis serios respecto de la pobreza y la distribución de ingreso de una forma más equitativa, solidaria y justa. El sistema capitalista neoliberal carece de un proyecto incluyente que prevenga y reduzca la pobreza en la sociedad, este pensamiento económico ha sido devastador para la economía de los pobres, por la caída del consumo popular, del crecimiento de la pobreza, la miseria, la inseguridad, el crimen organizado, problemas de género, aumento de los feminicidios, del mercado de armas y de los pobres en el mundo, por lo tanto, todo esto trae aparejado los movimientos contra el hambre, las desigualdades, la polarización social y, en consecuencia, el conflicto político y social.

Se calcula, a través de instituciones internacionales (ONU, OMS, FAO, UNESCO, etc.) que cada tres meses mueren de hambre o como consecuencia de ésta aproximadamente tres millones y medio de seres humanos, aunque, habrá que decirlo, son cifras demasiado conservadoras; existen estudios que señalan que alcanza los cuarenta millones anuales.

La pobreza no es una cuestión de escasez de recursos, sino la manipulación de la economía de guerra, donde todo está radicado en el mercado, la demanda y el consumo del capitalismo.

En el análisis de la globalización neoliberal la pobreza es el resultado de un conjunto de decisiones tomadas intencionalmente de forma perversa, lo cual da al traste con cualquier interpretación ingenua y romántica sugerida por el capitalismo neoliberal y del mundo empresarial.

De hecho, la pobreza es uno de los resultados de la negación del sujeto, de la dominación, de la explotación, del despojo al que dicha dinámica global neoliberal capitalista somete a la mayoría de las poblaciones del planeta. Es un resultado que podemos decir es la antesala de la muerte, es un mecanismo de hacer morir, es un ejercicio del necro poder, es una tecnología de la muerte.¹⁵

Es importante destacar que en el neoliberalismo global las formas de organización económica y social traen aparejadas la desigualdad, la exclusión social, la marginación, la pobreza y la miseria, donde la injusticia genera modos de ser y pensar la realidad.

Porque:

La globalización neoliberal transforma toda la realidad, reconfigura las relaciones entre las empresas, entre países, crea nuevas leyes, elabora nuevas teorías, resignifica al individualismo, el mercado neoliberal se convierte en el nuevo mecanismo para el crecimiento, desarrollo y progreso. Pero no sucede en abstracto, es un proceso histórico donde se da una confrontación entre proyectos económicos, políticos, sociales nacionales, regionales, locales; en el cual hay vencedores y vencidos; son relaciones de poder que al sancionarse construyen mecanismos, tecnologías, instituciones, organizaciones que permiten vivir o condenan a muerte.¹⁶

¹⁵ Juan Carlos Núñez Rodríguez, “Los límites de la responsabilidad social ante el funcionamiento sistémico del capitalismo transnacional”, *Ética y capitalismo: una mirada crítica en el siglo XXI* (México: Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades-UAM-Azcapotzalco, 2017), 52.

¹⁶ *Ibid.*, 53.

Ante ello es necesario reflexionar desde filosofía política incluyente de la diversidad humana, sin exclusión de nadie. Existe la urgencia de recuperar la justicia como ejercicio y práctica solidaria con el otro, cualquier otro, en una eticidad radicada en la practicidad moral incluyente en equidad y justicia horizontal, lo cual demanda una relación contractual de compromiso y responsabilidad ética.

Esto es

Una teoría de la imparcialidad confinada exactamente dentro de las fronteras de un Estado soberano procede a lo largo de líneas territoriales que tienen, por supuesto, significación legal pero que pueden no tener similar relevancia política o moral. Esto no implica negar que a veces pensamos nuestras identidades en términos de grupos que incluyen a unos y excluyen a otros. Pero nuestro sentido de identidad —de hecho, tenemos varias identidades— no está confinado sólo dentro de las fronteras del Estado. Nos identificamos con gente de la misma religión, el mismo grupo lingüístico, la misma raza, el mismo género, las mismas creencias políticas o la misma profesión. Estas múltiples identidades atraviesan las fronteras nacionales, y personas hacen cosas que sienten que realmente “tienen” que hacer en lugar de aceparlas hacerlas por virtud.¹⁷

Por ello, la necesidad de proponer una crítica jurídica que reivindique los derechos de los marginados, los excluidos y los pobres; es la propuesta de una ética política que reivindique derechos y libertades sociales, políticas, económicas y culturales. Ante esto existe la necesidad de una praxis revolucionaria, que defienda los derechos civiles y humanos incluyentes de la diversidad humana sin exclusión de nadie.

Es por lo que requerimos de una filosofía política jurídica de praxis de liberación, entendida como proceso y práctica. La filosofía jurídica de la liberación es una filosofía de la praxis.

¹⁷ Sen, *La idea de la justicia*, 158.

La filosofía de la liberación concebida como praxis es una filosofía revolucionaria de un accionar sobre las circunstancias, lo cual implica, necesariamente, una acción sobre la conciencia de los entes. La praxis es la conexión histórica entre filosofía y acción, a su vez, es la relación práctica que las filosofías de la praxis mantienen con las filosofías tradicionales, donde se da un rompimiento con éstas para plantear nuevas alternativas de liberación. Así la filosofía de la liberación como praxis, para nosotros, no puede ser posterior a la lucha por la liberación de nuestras naciones, sino que, es más bien, previa a ésta. Dicha filosofía es crítica y auxiliada por las humanidades, las ciencias sociales y naturales en relación dialéctica con la praxis social y política, y se va a constituir en una ética-política, que tiene como objetivo la liberación de los países en desarrollo y los seres humanos del control y dominio neo imperial.¹⁸

Una de las graves vicisitudes que enfrenta el ciudadano pobre e ignorante es el problema de salud y acceso a la información médica asequible y de calidad por parte de los Estados que los gobiernan y que están obligados a brindárselos, y sin embargo no lo hacen, en primer lugar por no tener políticas públicas sólidas o no destinar recursos en la formación de profesionistas suficientes y competentes para satisfacer la creciente demanda en la materia, porque es sabido por todos, que el sistema de salud tan sólo en nuestro país es un sistema de salud e insuficiente desde el punto de vista de la bioética y los derechos humanos, al respecto Fix-Zamudio nos dice lo siguiente:

No es suficiente la consagración de los derechos humanos en los textos de las Constituciones para que su eficacia quede asegurada en la práctica, sino que se requiere del establecimiento de instrumentos procesales para prevenir o reparar la violación de los propios derechos. La violación de derechos fundamentales, de la persona humana,

¹⁸ Magallón Anaya, *Discurso filosófico...*, 120-121.

tanto en su aspecto individual y con mayor razón en su dimensión social, trasciende la esfera jurídica de los titulares propios del derecho, afectando, según su gravedad, [a] un sector de la comunidad o, inclusive, a la sociedad en su conjunto.¹⁹

Lo anterior nos indica que el derecho queda corto al momento de aplicarlo en los servicios médicos de facto, lo que se necesita es acrecentar los esfuerzos para dotar de recursos e información al pueblo de México y al realizar dicha labor. Cuando nos acercamos a la relación entre derecho y el ejercicio bioético, encontramos insuficiencias en su aplicación.

Al respecto, Fernando Cano Valle nos dice que “el grave analfabetismo en México se convierte en factor de riesgo ya que la cifra de muertos en la población analfabeta es cuatro veces mayor que entre los alfabetizados; los abusos en la investigación clínica en poblaciones vulnerables, y muchos más dilemas bioéticos”.²⁰ Todo lo cual está permeado por la injusticia, la desigualdad y la pobreza en que vive la mayoría de la población.

Allí donde la bioética se funde con la ética como rasgo intrínseco del modo de ser humano en la historia en las relaciones de existencia, de la vida, en la búsqueda de sentido más igualitario que busque el bien común en comunidad, en un espacio del mundo, donde quepan muchos mundos y donde todos los seres humanos estén incluidos, con equidad, justicia, solidaridad en libertad y democracia, pero lo más importante, con imparcialidad, con compromiso y solidaridad ética incluyente.

Porque:

El lugar de la imparcialidad en la evaluación de la justicia y los arreglos sociales es central para la comprensión de la justicia, vista desde esta perspectiva. Hay, empero, una distinción básica entre dos

¹⁹ Héctor Fix-Zamudio, “Protección procesal, de los derechos humanos”, *Protección jurídica de los derechos humanos* (México: CNDH, 1999), 88-89.

²⁰ Cano Valle, *Bioética...*, 20-21.

maneras muy diferentes de invocar la imparcialidad, y ese contraste necesita más investigación. Las llamaré imparcialidad “abierta” e imparcialidad “cerrada”, respectivamente. En la “imparcialidad cerrada”, el procedimiento para hacer juicios imparciales invoca sólo a los miembros de una sociedad o nación determinada, para quien se hacen los juicios. El método rawlsiano o de la justicia como equidad utiliza el artificio de la posición original, y un contrato social basado en ella, entre los ciudadanos de una comunidad determinada.²¹

Hay que insistir en que la justicia y la equidad son una forma de la inclusión de la diversidad humana y social. Por esto se requiere de un ejercicio crítico incluyente y solidario con el otro, con la naturaleza, con la vida, con el libre ejercicio del derecho y las libertades con justicia solidaria para todos, la vida y la naturaleza incluidas; con la investigación científica sobre la biología y el derecho, allí donde la bioética cumpla con su compromiso ético con la vida.

Así, la bioética podrá ser más global en la medida en que su discurso genere un diálogo plural, en el cual todas las voces sean audibles y considerables como elementos válidos de discusión

Por otra parte, no debe olvidarse que la bioética no es aplicable a todos los problemas morales posibles, sino específicamente a aquellos que se derivan de la relación entre la aplicación y las repercusiones del incremento de conocimiento de las ciencias biológicas y de las nuevas tecnologías con las ventajas, riesgos y peligros que representan, y que ello implica tanto abordajes derivados de puntos de vista teóricos y de la necesidad de definir políticas generales, como de dirimir los dilemas que afectan a individuos particulares en su vida diaria.²²

²¹ Sen, *La idea de la justicia*, 151-152.

²² Carlos Viesca Treviño, “Bioética, conceptos y métodos”, *Perspectivas de bioética*, coord. de Juliana González Valenzuela (México: UNAM/Comisión Nacional de los Derechos Humanos/FCE, 2008), 81.

FUENTES

- Cano Valle, Fernando. *Bioética. Temas humanísticos y jurídicos*. México: IJ-UNAM, 2005.
- Fix-Zamudio, Héctor. “Protección procesal de los derechos humanos”. *Protección jurídica de los derechos humanos*. México: CNDH, 1999.
- González Valenzuela, Juliana. “Introducción. ¿Qué ética para la bioética?”. *Perspectivas de bioética*, México: FFyL-UNAM/Comisión Nacional de los Derechos Humanos/FCE, 2008.
- Magallón Anaya, Mario. *Filosofía y política mexicana en la Independencia y Revolución*. México: Quiviría, 2013.
- Magallón Anaya, Mario. *Discurso filosófico y conflicto social en Latinoamérica*. México: CIALC-UNAM, 2007.
- Martínez Bullé-Goyri, Víctor. “Bioética, derecho y derechos humanos”. *Perspectivas de bioética*, Juliana González Valenzuela (ed.). México: FFyL-UNAM/Comisión Nacional de los Derechos/FCE, 2008.
- Novoa Monreal, Eduardo. *El derecho como obstáculo al cambio social*. Madrid: Siglo XXI, 1975.
- Núñez Rodríguez, Juan Carlos. “Los límites de la responsabilidad social ante el funcionamiento sistémico del capitalismo transnacional”. *Ética y capitalismo: una mirada crítica en el siglo XXI*, María Teresa Magallón Diez y Carlos Juan Núñez Rodríguez (eds.). México: Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades/UAM-A, 2017.
- Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. México: Taurus, 2009.
- Viesca Treviño, Carlos. “Bioética, conceptos y métodos”. *Perspectivas de bioética*, Juliana González Valenzuela (coord.). México: UNAM/Comisión Nacional de los Derechos Humanos/FCE, 2008.

EL PLANETA COMO SUJETO,
VISTO DESDE EL PENSAMIENTO
COMPLEJO

Isaías Palacios Contreras

Al leer el título, puede surgir una pregunta: ¿qué tiene que ver la filosofía latinoamericana con la ciencia y la construcción del conocimiento, si, entre otros temas, ésta se dedica a los procesos políticos y sociales? Cabe advertir que tal reflexión se hace a partir de algunas nociones de la filosofía, las ciencias y la tecnología como paradigma, cultura, revolución científica y “leyes de la ciencia”. Es precisamente aquí por donde se orienta la presente investigación.

Presentamos un marco epistémico que nos permita construir un nuevo paradigma o modelo de interpretación, basado en las condiciones histórico-culturales del continente americano, condiciones que aunque desequilibradas por el desorden económico imperante en los países de América Latina y el Caribe, no por eso son desalentadoras, por el contrario, sostenemos que es a partir del caos que se puede construir un nuevo paradigma; la intención es romper con los modelos de la ciencia. Proponemos además que es a partir del trabajo unificado, llamado pensamiento complejo,

que se le ha denominado últimamente como *inteligentia*,¹ constituido por la comunidad de científicos que investigan temas fronterizos, inter y transdisciplinarios, como se pueden solucionar los problemas ambientales, sociales y culturales. En las dos décadas e inicio de la tercera del siglo XXI, no debemos andarnos por las ramas, creyendo que sólo los filósofos podemos y somos los únicos autorizados a dar luz sobre las problemáticas tan variadas que existen en el mundo, aun cuando se trate probablemente una de nuestras funciones y obligaciones.

Estas diversas problemáticas nos han llevado a dialogar con la obra de Thomas Kuhn, Karl Sagan, Ilya Prigogine, Friedrich von Hayek, Claude Levi Strauss, James Lovelock, Leopoldo Zea, Mario Magallón Anaya, Edgar Morín, entre otros.

Estos pensadores de los siglos XX y XXI, aun cuando sus disciplinas en apariencia no se relacionan, coinciden en la necesidad de elaborar un nuevo paradigma, que desmodelice las formas positivistas y empiristas del pensar, por ello consideramos de vital importancia dirigir nuestras reflexiones a la construcción de una forma de pensar que dé cuenta de las diversas elaboraciones del pensamiento filosófico, científico, humanístico y cultural de nuestro continente.

Hoy día la palabra paradigma se utiliza de diversos modos. Si bien el concepto no es nuevo (ya Platón lo manejó con los significados de patrón, marco o medida) no fue sino hasta la cuarta parte del siglo XX cuando se ha adoptado un significado más amplio.

Thomas Kuhn en *Estructura de las revoluciones científicas*, concebido como un análisis histórico de las ciencias, un hito en la sociología de la ciencia, acuña 22 acepciones de paradigma, de los cuales sólo utilizaré algunos de manera provisional. Paradigma es el término que define un modelo concreto de la realidad social y cultural. Por ejemplo, la cultura americana es un paradigma que integra, con

¹ Se llama *inteligentia* a la comunidad de especialistas que investigan temas de frontera.

ciertos matices, el conjunto de valores, costumbres, religiones, técnicas, creencias, etcétera, de una gran parte de los modos de pensar y de actuar de la comunidad y de la humanidad, y aunque sus características difieran en su significación, todas ellas se vinculan a partir de sus problemas sociales, culturales y políticos; decimos problemáticas o problemas, no condiciones socioculturales, pues éstas están desfásadas de un pueblo a otro, de una comunidad humana a otra como, por ejemplo, las de Estados Unidos y Canadá, respecto al resto del continente americano. Pero aun estos pueblos tienen que atender las problemáticas tan complejas que existen en el planeta, así que ya no podemos hacernos a un lado y dejar pasar las dificultades, no podemos soslayar las evidencias. Más adelante nos ocuparemos de ellas, por el momento iremos revisando cada concepto.

La noción de paradigma incluye una concepción de cultura, en cuanto que ésta sirve de marco epistémico que coadyuba a establecer relaciones entre las diversas parcelas de la realidad. Atendiendo a intereses individuales y sociales, ambientales y culturales que se orientan como elementos de análisis epistemológico, que permiten generar, transferir e interrelacionar conceptos, metodologías, principios y formas de operación de las ciencias naturales, las humanidades, la tecnología, etcétera.

Estas nociones cobran sentido si las situamos en dos ejes, uno vertical y otro horizontal, vistos en una especie de plano cartesiano donde todos los elementos interactúan entre sí, con el fin de establecer un punto hiperespacial hacia los sujetos y los objetos individuales y sociales. El plano hiperespacial es el contexto histórico cultural y, por lo tanto, el punto que focaliza la hiperespacialidad es la construcción de conocimiento.²

² Véase Isaías Palacios Contreras, “Nociones para una propuesta epistemológica actual en la enseñanza”, conferencia, IV Coloquio Nacional sobre la Enseñanza de la Filosofía. Teoría y Práctica (México: Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía/IPN: 1993).

Sin embargo, para adentrarse en la comprensión de estas nociones se hace necesario percibir que se entrelazan entre sí, esto es, no pueden separarse, sino que tienen que entretrejerse como “bucle” desde las diferentes realidades planetarias, siendo el hilo de este tejido el pensamiento orientado a la ciencia y la investigación científicas, pues las diversas nociones señaladas sólo serán entretrejidias realmente si se entrelazan en un entramado que conduzca a fines sociales y ambientales; aunque no sólo, ahora se hace necesario ocuparnos de los problemas existentes (biológicos, ecológicos, climatológicos, filosóficos, humanos, políticos, culturales, económicos), es una forma rizomática, como lo ha expuesto Deleuze en *Mesetas y montañas*.

Como ya lo enunciamos, la noción de cultura, en sus muy variadas y complejas expresiones, es parte del marco epistémico y de los hilos conductores con los que se tejen los acontecimientos, las religiones, las ideologías, las producciones científicas, las filosóficas, en fin, todas las manifestaciones humanas, que aunque aparentemente son entendidas por todos, existen lagunas que no nos permiten comprender ni comprendernos, pues aunque las manifestaciones de la cultura son estructuras de significación socialmente establecidas, no siempre se interpretan de una sola manera, a pesar de que sabemos que casi todo es decodificable, aunque no siempre del todo comprensible, en cuanto que nada está determinado ni es estable, ni aun las leyes científicas, pues éstas no son, por otra parte, más que hipótesis provisionales, formulaciones momentáneas, “sometidas a la prueba del tiempo, las más definitivas como la de Copérnico, Galileo, Newton o Einstein, acaban por ser refutadas”.³

Estas estructuras de significación no son fijas, más bien, como las nombra Prigogine, son “estructuras disipativas”, que permiten acumular en su seno la serie de manifestaciones humanas que propician un caos, mismo que promueve la creación de un nuevo

³ Véase Prigogine Ilya e Isabel Setenjer, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia* (París: Galimard, 1986).

paradigma o, como nosotros le llamamos “macro paradigma” y sus manifestaciones, o sea paradigmas “menores” que lo conforman, tales como: la educación, la ciencia, la religión, el lenguaje, la tecnología, etcétera.

Ahora bien, existe la posibilidad de que el pensamiento latinoamericano sea el que guíe la construcción de ese nuevo macro paradigma, pues todas las manifestaciones caóticas que se dan dentro de este espacio llamado América Latina y el Caribe pueden propiciar la nueva utopía. Utopía que contenga nuevas creencias, nuevos conocimientos y sobre todo nuevas actitudes que se sostengan en una verdadera ética, más humana, más ecológica y libre de miserias sociales y espirituales. Esto sólo se logrará en la medida en que los pueblos de América Latina tomen las riendas de su futuro, mismo que no estará condicionado por las supuestas leyes de “Selección natural y social”, que no hacen más que agudizar la crisis, la cual probablemente sea positiva para los pueblos latinoamericanos, con tal de sacudirse la férula impuesta por el neoliberalismo.

Los diversos problemas que surgen en el continente nos hacen retomar la idea de los grandes científicos y filósofos, que consideran que sólo a partir de la unificación de todas las manifestaciones culturales: ciencia, religión, tradiciones, arte, de un pensamiento complejo, una unidad fractalizada, dentro de un nuevo orden, se podrá fundar un pensamiento no cimentado en lágrimas, sudor y sangre, sino en construir algo nuevo, con otra visión de lo que es y debe ser la humanidad y sus productos, concebidos como seres integrados con su entorno planetario.

Pero este tipo de pensamiento no se fundamenta en un ideal utópico elaborado en una noche de insomnio, por el contrario, ha sido resultado de la observación y la reflexión de los acontecimientos sociales, políticos, económicos, científicos y culturales en que nuestro planeta está inmerso. Estamos viviendo un periodo de transición, en una revolución similar a la del Renacimiento, en donde las estructuras disipativas han llegado al límite de su desorden interno.

De ahí que el pensamiento latinoamericano, los filósofos, los científicos, los latinoamericanistas, tengamos el gran compromiso de construir o aportar para la construcción de un nuevo macro paradigma, pero éste no puede ser construido a partir de “leyes”, tal como se construyeron los paradigmas antiguos, medievales y modernos, pues hemos observado en la experiencia y en la memoria histórica que nada sigue leyes fijas y si permanecemos aferrados a la idea de que el universo, material y social, está determinado por leyes que controlan su marcha, entonces no podremos construir ningún escenario nuevo; estaremos a la merced de la predeterminación física y social, a merced de las fuerzas oscuras de la economía, la que estaría regida por leyes que sólo benefician a la minoría, esto es un problema social excluyente e ideológico. Insistiríamos que ni aun el universo material sigue leyes fijas,⁴ cuanto menos la realidad social, de esto podemos desprender que las dichosas leyes de la dialéctica hegeliana aplicadas al análisis de la historia no son sino copias burdas de una concepción mecanicista del cosmos y, aunque fueron sustentadas por los más renombrados teóricos (filósofos, sociólogos, economistas, etcétera), no fueron más que solitarios placeres mentales de quienes concebían a la sociedad como algo predeterminado, sujeto a leyes dictadas por un legislador supremo, aunque algunos filósofos y científicos de la modernidad se ostentaran como ateos.

La ciencia, al igual que la filosofía, aparece en los escenarios dependiendo del paradigma que los seres humanos construyamos del cosmos. Por ejemplo, si un pueblo construye su realidad teniendo como sustentador de ella a un Dios creador omnipotente y por lo mismo conocedor del futuro, entonces el universo tendrá un legislador que lo haga predecible y así el ser humano no estará abandonado en el gran caos cósmico. Los constructores de la

⁴ Al menos no conocemos totalmente las leyes del universo y algunas de ellas, las que conocemos a medias, las aplicamos a la realidad social.

ciencia y la filosofía modernas: Kepler, Galileo Descartes, Newton, Leibniz y el mismo Karl Marx, con sus matices, pensaban que el cosmos estaba regido por un legislador supremo, y por lo tanto los científicos y filósofos eran los ministros encargados de descubrir esas leyes divinas, las leyes del universo. De esto se desprende que la ciencia y la filosofía actuales sean acordes con las teologías, y aun cuando los científicos y filósofos han querido hacer planteamientos asépticos de toda deidad, no han podido desembarazarse de lo teológico, tal vez porque en el fondo no querían. Más aún, si seguimos este razonamiento, observaremos que uno de los científicos más connotados del siglo XX, Albert Einstein, con su famosa frase: “Dios no juega a los dados” nos da a entender que el universo sigue leyes fijas y que el azar y el caos son una ilusión. Y si construimos el macro paradigma sin Dios, ¿qué pasaría? Pues nada, que el humano estaría solo, arrojado en el mundo, como decía Heidegger, y hasta ahora la especulación nos lleva a no saber qué hacer, hacia dónde filosofar, pues no se ha construido un macro paradigma sin Dios, aunque hay algunos filósofos que se dicen ateos, no han logrado permear las diversas capas sociales con su ateísmo. Algunos filósofos que lo han hecho encuentran que con Dios o sin Dios el universo es caótico. Pero aquí no se trata de discutir si existe Dios o no, eso sería tema de un libro o más.

Estos dos ejemplos nos llevan a ver el cosmos como algo que es parte de la naturaleza del universo, en donde el orden y el caos son elementos de este todo.

Pero entonces, ¿qué es el caos, por qué le tenemos miedo, qué entendemos por caos? Aunque ya fue explicado un poco por Ilya Prigogine, ahora lo llevaremos a un examen epistemológico, que aporte a la construcción del nuevo macroparadigma. Para ello tomaremos en cuenta varios componentes que inciden en el análisis, éstos tienen que ver con lo que enunciamos más arriba, que servirá para el bienestar de nuestro planeta y de todos sus habitantes, los personajes más importantes del nuevo paradigma.

Para ello tenemos que adentrarnos en algunas nociones como: neoliberalismo, educación, economía, relaciones sociales de producción, globalización, entre otras.

Se debe analizar, de entrada, cómo ha sido la educación universitaria hasta ahora, y después, cómo quisiéramos que fuese en un futuro próximo, pues con base en lo que proyectemos en adelante, estaremos en condiciones de saber cómo será la vida o la extinción de ella en el planeta. Los cambios que se registran actualmente en la Tierra nos sorprenden por su celeridad, pues las transformaciones que antes tomaban años hoy se realizan en días, semanas o meses. Incluso hay cambios en todos los órdenes que, de tan vertiginosos, no podemos observarlos.

Estos incluyen saltos en la productividad, en acceso a la información, en conexión a distancia, en volatilidad, de equilibrio económico, en pautas de consumo y en la sensibilidad de la gente, por tomar algunos ámbitos conocidos. Lo anterior significa que en el transcurso de una vida se producen cambios dramáticos que ponen en cuestión modos de vida, actividad laboral y relación de las personas con el conjunto del entorno, social y político en que viven.⁵

Estos cambios han derivado en una creciente e inevitable globalización de la economía a través de las empresas transnacionales que ven al mundo como un botín cada vez más suculento, en donde ellos pueden medrar con el hambre de los más de 5 000 millones de pobres, cifra creciente cada día.

Las empresas en particular no advierten que al crear más pobres lo único que están haciendo es que, tarde o temprano, se termine la competencia para consumir, pues al crecer la economía y el mercado, que sólo satisface a unos cuantos, la mayoría no podrá consumir, pues no habrá con qué comprar, ya que los pobres son cada día más pobres y los ricos cada día más ricos. Así, llegará el

⁵ Martín Hopenhayn y Ernesto Ottone, *El gran eslabón* (México: FCE, 2000), 11.

momento en donde los pobres estarán ahí, pero paralizados, pues no habrá con qué comprar. Algunos optimistas ingenuos como Alvin Toffler y Francis Fukuyama, en la década de los ochenta y noventa, creyeron que el factor que determinaría el crecimiento de los países pobres sería el conocimiento y la posesión de la información. “La forma de alcanzar el desarrollo y el poder económico en el siglo XXI ya no será mediante la explotación de las materias y el trabajo manual del hombre [...] sino mediante el recurso de la mente humana”.⁶

Sin embargo, en lo que va de las dos primeras décadas y el inicio de la tercera del siglo XXI, sus creencias se han quedado en el optimismo romántico; así, se observa cómo en lo económico los países europeos no han podido revertir problemas como el desempleo, que cada año es más grave. En los países en desarrollo las problemáticas crecen cada día más, y los Jinetes del Apocalipsis de la pobreza, la enfermedad, la exclusión y la muerte (sin contar a la guerra y el nuevo jinete: la tecnología), victimizan a los pueblos a lo largo y ancho de los continentes.

En el ámbito geopolítico la situación se agudiza. Ya no existen las dos potencias que de alguna manera dieron por 50 años “equilibrio” al mundo, sino que aparece algo nuevo en la mesa de las discusiones:

En el plano geopolítico aparece un nuevo escenario en el que convive en el discurso de la globalización el paradigma de la democracia liberal con la emergencia de nuevos conflictos que no responden a la tensión Este-Oeste, sino que se basan en rivalidades étnicas, en el surgimiento de nacionalismos exacerbados y en fundamentalismos que encarnan en confrontaciones virulentas en territorios que antes constituían un solo país. Nuevos y viejos fanatismos adquieren grandes dimensiones y generan situaciones incontrolables en regiones enteras.⁷

⁶ Véase Alvin Toffler, *El cambio de poder* (Barcelona: Plaza y Janés, 1990), 470.

⁷ Hopenhayn y Ottone, *El gran eslabón*, 15.

Dicen los promotores de la globalización que esto traerá beneficios cada vez más palpables, pero la pregunta es para quién o quiénes son y serán esos beneficios, si consideramos a corto y mediano plazo que la sociedad y sus estamentos se han fraccionado y el modelo político clásico de la filosofía social o, por decirlo de manera purista, de la filosofía política liberal construida por Maquiavelo, Rousseau incluso Hobbes, han llegado a sus límites; aun los filósofos sociales, los latinoamericanistas y los sociólogos del conocimiento se asombran por la inversión de este modelo que parecía tan sólido. Al respecto Alain Touraine, comenta:

La distancia entre la filosofía de las luces, prolongada por las ideologías de progreso, y la disociación de la vida individual y el mundo social gobernado por la razón instrumental es tan grande que no llegamos a entender cómo pudo producirse esta inversión. De hecho, desde sus inicios la modernidad siempre introdujo la disociación del universo de las leyes naturales y el mundo del sujeto de la extensión y el alma para hablar como Descartes. La modernidad nació de la ruptura de la visión religiosa del mundo, puesto que ésta era a la vez racionalista y finalista. Dios, decía, creó al mundo que está regido por leyes naturales que descubre la ciencia, pero también creó al hombre a su imagen. La naturaleza es sagrada por ser obra de Dios, pero el ser humano lo es más aún, porque al mismo tiempo es creado y es creador [...] La modernidad destruyó directamente este modelo religioso en el que el Renacimiento afirmó la belleza del orden científico y el Estado absoluto, mientras que la reforma luterana, a través de la negación paradójica del libre albedrío, afirmaba el universo interior, que es la gracia, pero también el de la fe, la piedad y finalmente la moral. Este dualismo separó el poder espiritual del temporal [...] Así la idea del derecho natural que culminó con las declaraciones estadounidenses y francesas de los derechos afirmó que el orden social debe estar fundado no sólo en la voluntad general sino en un principio social, la igualdad.⁸

⁸ Véase Alain Touraine. *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: el destino del hombre en la aldea global* (Buenos Aires: FCE, 1999), 28-29.

Este modelo desde sus inicios parecía estar destinado a su desaparición, pues ya de suyo era perverso, aunque debemos de reconocer que para la sociedad creciente en los inicios de la modernidad fue un modelo eficaz y eficiente para mantener a Occidente en un desarrollo de su economía y un dominio de los mercados colonizados. El mismo Touraine, para no satanizar este modelo, dice:

No lo reduzcamos a una imagen caricaturesca, la de una asfixiante regla que obliga al individuo a representar sin sinceridad la comedia social y rebaja la racionalidad al culto del dinero. Sobre la palabra burguesía se acumularon las connotaciones negativas, pero esta sociedad burguesa fue también la de los movimientos revolucionarios de los siglos XVII y XVIII, la expresión finalmente reconocida de los sentimientos en la vida familiar y pública. Es en esta sociedad burguesa, científica y racional —laica en una palabra— en donde hemos vivido.⁹

Sin embargo, en este modelo globalizador y neoliberal la participación aparentemente más pública es cada vez más restringida, pues lo individual, el ser personal, ha quedado al margen y las necesidades de una vida privada sana, se alejan cada vez más de los individuos convirtiendo a éstos en sujetos, ¿u objetos?, parte de una masa que sólo vive para el consumo. A esto Openhayn y Ottone dicen, parafraseando a Touraine:

Recientemente las sociedades contemporáneas se caracterizan por un doble proceso. De una parte, por la disociación creciente de un mundo instrumental y el universo simbólico de la economía y las culturas, de otra, por la existencia de un poder difuso que no se orienta a crear un orden social y que acciona sólo en dirección al cambio, al movimiento y a la circulación de capitales, de bienes y servicios de información, generando un vacío político y social. Frente a este vacío

⁹ Touraine, *¿Podremos vivir juntos?*, 31.

muchos responden con formas de regresión comunitarista, a lo que la llama proceso de “desmoder-nización”.¹⁰

Este vacío lo podemos observar, por un lado, en las crecientes aglomeraciones de las ciudades, en donde la lucha por los espacios se hace cada vez más agresiva, en donde la información emitida por los medios de comunicación masiva se convierte en el único medio para tener un ilusorio contacto unos con otros, pues se ve con tristeza que a medida que el aparato ideológico, la televisión y las redes sociales (Facebook, X [Twitter]), etcétera, se hacen cada vez más dueñas de las vidas de las personas, éstas dejan de serlo, para convertirse en zombies que deambulan por las prisiones de asfalto y concreto, prisiones cada vez más grandes en donde se antojaría que la comunicación fuese mayor; a pesar de ello, se observa que poco a poco va siendo sustituida por mensajes de consumo, así el ser humano se va quedando solo, aunque está rodeado por cientos de “sujetos”, convirtiéndose él mismo en sujeto, dejando de ser individuo, dejando de ser persona.

Es por eso que la desmodernización de Touraine no es, o al menos no parece ser, la solución, pues se observa que poco a poco se van creando sociedades cada vez más atomizadas, así los fundamentalismos y los fanatismos étnicos y religiosos y aún más los grupos indígenas de los continentes subdesarrollados (América Latina, África, Asia) van siendo contaminados por la explosión de la ideología globalizante, no pudiendo sustraerse a la economía de la explotación que llega por medio de las redes informáticas: “Tal desmodernización tiende a generar sociedades cada vez más fragmentadas, con élites modernas articuladas con el intercambio global, y en el otro extremo, grandes contingentes de excluidos

¹⁰ Hopenhayn y Ottone, *El gran eslabón*, 15 y 16; Touraine, *¿Podremos vivir juntos?*, 32-34.

que navegan entre la atomización social y el refugio en tradiciones locales, regionales, étnicas, carnales y / o religiosas”.¹¹

Los mismos organismos internacionales en materia financiera (Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo, Fondo Monetario Internacional) advierten que el viento no sopla en popa, se dan cuenta que el modelo perverso, creado y alentado por ellos mismos, no está siendo viable, sino, por el contrario, está generando masas de sujetos pusilánimes que sólo están sirviendo para consumir, pero sin miras hacia adelante, sin horizonte. Ellos mismos sienten temor ante las crónicas de su muerte anunciada, se dan cuenta de que el desempleo aumenta y la pobreza se hace cada vez más galopante, “se dan cuenta de que se ensanchan los desastres socioeconómicos, se expande la economía y con ella el rentismo especulativo, aumenta el ingreso que remunera el capital más del que remunera el trabajo, y se abre velozmente la brecha entre [mano de obra] calificada *vs* el resto”.¹²

Este proceso va generando más excluidos y se recuerda que éste es uno de los grandes lastres que ha traído la sociedad financiera. Carlos Tedesco comenta:

las transformaciones en la organización del trabajo están provocando no sólo el aumento de los niveles de desigualdad, sino la aparición de un nuevo fenómeno social: la exclusión de la participación del ciclo productivo. En este sentido, los estudios acerca de la posibilidad que ofrecen las nuevas formas de organización del trabajo indican que ellas podrían incorporar de manera estable sólo una minoría de trabajadores, para los cuales abriría garantía de seguridad en el empleo a cambio de una identificación total con la empresa y con sus requerimientos de reconversión permanente.

Para el resto, en cambio, se crean condiciones de extrema precariedad, expresadas a través de formas tales como contratos tempora-

¹¹ Véase Hopenhayn y Ottone, *El gran eslabón*, 16.

¹² *Ibid.*, 17.

rios, trabajos de tiempo parcial y en el extremo estas situaciones de desempleo. [...] El fenómeno de la exclusión social provoca, desde este punto de vista, una modificación fundamental en la estructura de la sociedad; según este enfoque estaríamos viviendo una transición entre:

- a) Una sociedad vertical, basada en relaciones sociales de explotación entre los que ocupan posiciones inferiores, y
- b) Una sociedad horizontal, donde lo importante no es tanto la jerarquía como la distancia con respecto al centro de la sociedad.¹³

Este tipo de descalificación, como dice Castel, tiende a remplazar las relaciones de explotación entre la burguesía y el proletariado, entre excluidos e incluidos, pues en el modelo clásico de burguesía y proletariado, explotadores y explotados, siempre había una vinculación, en cuanto que ambos se necesitan para mantener el sistema. Sin embargo, en el modelo excluidos e incluidos no existe tal relación, como dice Castel, mientras que la explotación es un conflicto, la exclusión es un divorcio. Es aquí donde vale la pena preguntarse: ¿es la educación la piedra filosofal que nos permitirá (como nos ha permitido) desarrollar estrategias alternativas que modifiquen la situación de exclusión, o es necesario un cambio drástico en el modelo económico imperante?

Si se analizan las propuestas educativas de los organismos financieros mundiales, incluso las de la ONU a través de la UNESCO, se observa que en vez de proponer realmente estrategias educativas adecuadas a la realidad social de los países de nuestra América, lo que hacen con sus propuestas es centrarse sólo en el desarrollo tecnológico y sobre todo en la tecnología informática, y los que proponen esto le llaman progreso técnico, lo cual no es suficiente

¹³ Véase Juan Carlos Tedesco, *Educación en la sociedad del conocimiento* (Buenos Aires: FCE, 2000), 18-19.

para lograr el desarrollo, armónico y sostenible, de todos los sectores sociales, y aun cuando lo fuera, hay otros factores imprescindibles, como las exigencias del medio ambiente que, como sabemos hoy día, deben tener prioridad sobre cualquier desarrollo, pues nuestra casa está cada vez más destrozada y en un franco deterioro que crece geométricamente; lo que en otro momento sonaba a ciencia ficción hoy se ha convertido en una realidad. Por eso es ingenuo creer que sólo por un tipo de progreso, el técnico, se puedan superar los problemas. Lo anterior nos lleva a pensar que es necesario unificar los objetivos de equidad social y de progreso técnico, lo que derivará en un alivio para el medio ambiente. Este conjunto de aspectos deberá estar en un horizonte mayor, el de la educación.

A partir de conjuntar estos aspectos, la Organización de las Naciones Unidas, a través de la UNESCO y de la CEPAL,¹⁴ hizo una propuesta en donde conjuntó los aspectos de la educación y del conocimiento como los factores fundamentales para lograr la transformación con equidad, y con ello el desarrollo del sur continental. Lo fundamental de esta propuesta estuvo en reconocer que la educación juega y ha jugado un papel decisivo en el desarrollo económico y político de México y de América Latina, pero a pesar de este optimismo fincado en la educación, se hace necesario enfatizar que a pesar de que este componente ha sido coyuntural en las transformaciones sociales y económicas de los países que lo han adoptado, también ha propiciado un aumento significativo de la desigualdad, se ha observado una constante relación entre el crecimiento económico y la desigualdad social. Los teóricos que han estudiado estos procesos coinciden en que: “Uno de los factores asociados al aumento de la desigualdad es la transformación de la organización del trabajo”.¹⁵ Como ya se comentó anteriormente:

¹⁴ Véase CEPAL-UNESCO, *Estrategias y transformación productiva: un enfoque integrado* (Santiago de Chile: OEU), 1992.

¹⁵ Véase Tedesco, *Educación en la...*, 16.

No estamos viviendo una de las periódicas crisis coyunturales del modelo capitalista de desarrollo, sino a la aparición de nuevas formas de transformación social, económica y política. La crisis actual, en consecuencia, es una crisis estructural cuya principal característica radica en que las dificultades de funcionamiento se producen simultáneamente en las instituciones responsables de la cohesión social (el Estado providencial), en las relaciones entre economía y sociedad (la crisis del trabajo) y en los modos a través de los cuales se forman las identidades individuales y colectivas (crisis del sujeto).¹⁶

En algunas lecturas de Toffler, Touraine o Tedesco hemos encontrado planteamientos que de entrada parecen sorprendentes, pues afirman que la información y el conocimiento estarían hoy día reemplazando a los recursos naturales, a la fuerza y/o al dinero.

Toffler, dice Tedesco, se basaba en el carácter democrático que tienen tanto la producción como la distribución del conocimiento.¹⁷

Según Toffler:

el conocimiento es infinitamente ampliable. Su uso no desgasta, sino que, al contrario, puede producir más conocimiento. La producción de conocimientos requiere, además, un ambiente de creatividad y de libertad, opuesto a toda tentativa autoritaria o burocrática de control del poder.¹⁸ [...] La distribución de conocimientos es mucho más democrática que la distribución de cualquier otro factor tradicional de poder, ya que el débil y el pobre pueden adquirirlo.¹⁹

Este planteamiento no es nuevo, ya que tradicionalmente en América Latina se ha privilegiado el papel de la educación para el logro del desarrollo, por ejemplo, en México vemos cómo la educación jugó un papel fundamental en los planteamientos li-

¹⁶ Citado en Tedesco, *Educación en la...*, 11.

¹⁷ Véase *ibid.*, 12.

¹⁸ *Loc. cit.*

¹⁹ *Ibid.*, 13.

berales del siglo XIX. Sin embargo, lo aparentemente novedoso está en que a lo que se apuesta no es a la educación en sí, sino al conocimiento. Pareciera ser entonces que el conocimiento sería el factor que habría que dilucidar, cuando se habla de conocimiento deberíamos analizar a qué se refieren, pues el conocimiento no es educación necesariamente. Generalmente cuando los gobiernos hablan de conocimiento, hablar de cierto tipo de éste y se asocia al conocimiento de las ciencias, sobre todo de las técnicas: saber hacer ciertas cosas, saber manipular una máquina, conocer algún tipo de programas informáticos, etcétera. Luego entonces, la educación sería otra cosa. Algunos estudios económicos de la CEPAL dicen que: “la variable que permitiría articular los objetivos de crecimiento económico y equidad social es el progreso técnico. Un crecimiento sin progreso técnico implica una continuidad espuria, basada en la disminución de los salarios y la depredación de los recursos naturales.”²⁰

Sin embargo, el factor progreso técnico no es de ninguna manera suficiente para lograr el crecimiento económico sostenido, porque además hay otras exigencias que lo técnico por sí solo no puede cubrir, me refiero, como ya señalé antes, a las exigencias del medio ambiente.

Por eso es imposible crecer sólo con ese tipo de progreso, lo que nos lleva a pensar que es necesario conjuntar los objetivos de equidad social y el progreso técnico y esto derivará en protección real al medio ambiente. Este conjunto de aspectos estará incluido en un aspecto mayor, la educación.²¹

Ya desde el siglo XVI se aprecia que las sociedades que introducen tecnología a los procesos productivos desarrollan patologías sociales que desembocan en pérdidas de puestos de trabajo en los sectores mismos de producción, creándose, por el contrario, los puestos de trabajo en las áreas de servicios, lo que hace que los pre-

²⁰ Tedesco, *Educación en la...*, 14.

²¹ *Ibid.*, 16

cios de los productos se eleven. Generalmente estos servicios utilizan alta tecnología para desarrollar sus productos, lo que conlleva a una carrera entre los salarios (cada vez más bajos) y los precios, o como dicen Piveteau y Foucauld: “La recomposición del empleo en función de la evolución tecnológica aumenta la desigualdad”.²² Esto de la desigualdad, como lo anoté anteriormente, es un fenómeno que lleva varios siglos de existir, aun así “Las transformaciones en la organización del trabajo está provocando no sólo aumento en los niveles de desigualdad, sino la aparición de un nuevo fenómeno social: la exclusión en la participación en el ciclo productivo”.²³

Esta solución que dio el neoliberalismo a los problemas de la lucha de clases ha derivado un aumento de la marginalidad de los excluidos, pues en el esquema de burgueses y capitalistas, entre explotadores y explotados, la lucha era franca, pues ambas clases sociales estaban en el mismo plano económico ya que ambos se necesitaban para mantener el sistema; sin embargo bajo el nuevo planteamiento, la exclusión no genera organización ni lucha, pues los excluidos no generan ningún grupo antagónico, dado que no hay contra quién luchar, pues, como anteriormente lo resumió Castel: “la lucha de clases genera un conflicto, con la exclusión hay un divorcio”,²⁴ como en el caso de las parejas cuando se están peleando, siempre hay un vínculo, aunque sea de odio, pero cuando, se separan hay un olvido, y como dice la canción, “ódiame sin medida ni clemencia, pues el rencor duele menos que el olvido”, pues ya no hay vuelta atrás.

Sin embargo, la propuesta neoliberal para solucionar la lucha entre explotadores y explotados no es solución en absoluto, a pesar

²² Véase Jean Baptiste de Foucauld y Denis Piveteau, *Une société en quête de sens* (París: Odile Jacob, 1995).

²³ Tedesco, *Educación en la...*, 18.

²⁴ Juan Carlos Tedesco y Robert Castel, *Metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado* (Buenos Aires: Paidós, 2002), 37.

de que digan que la educación es el medio para superar la crisis, su propuesta no da soluciones satisfactorias, pues reducen la educación a cierto tipo de conocimiento, lo que ellos llaman producción de ideas: “En este sentido es interesante retomar una provocativa hipótesis presentada por David Cohen, según la cual las economías intensivas en conocimientos y productoras de ideas son más inequitativas que las economías intensivas en personal y que fabrican objetos. La tendencia a excluir a los que no tienen ideas parece ser más fuerte que la tendencia a excluir a los que no tienen riquezas”.²⁵

Esta hipótesis de Cohen trata de ser refutada por los ideólogos del neoliberalismo neoconservadurista, ellos sostienen que “si se dan estas tendencias a excluir no es por mala fe, sino que son obra de la selección natural, para estos personajes todo se da a partir de que los más capaces son los que tienen genes más desarrollados y aptos para sobrevivir, contra quien no los tiene y éstos tienen la tendencia a morir”.²⁶ Si esto fuese verdad, tendríamos más problemas en lo social, pues “Se abre la posibilidad de una sociedad más organizada en nuevas y más virulentas formas de discriminación, basadas en el perfil genético de cada uno”.²⁷ Esta justificación para la desigualdad es un ejemplo del papel que jugará el conocimiento en la determinación de las estructuras sociales del futuro inmediato y mediato. Aunada a este tipo de problemas, se puede observar una crisis en la recomposición de los Estados nación, una crisis del uso indiscriminado de los medios de comunicación masiva.²⁸ Los cambios radicales en las relaciones familiares que están derivando en un individualismo exacerbado.

²⁵ David Cohen, *Riqueza del mundo, pobreza de las naciones* (Buenos Aires: FCE, 1998), 25-26.

²⁶ Véase Richard Herrnstein y Charles Murray, *The Bell Curve, Intelligence and Class Structure in American Life* (Nueva York: Free Press Paperbacks, 1994) y Francis Fukuyama, *La gran ruptura* (Buenos Aires: Atlántida, 1999).

²⁷ Tedesco, *Educación en la...*, 29.

²⁸ Véase Norberto Bobbio, Giancarlo Bossetti y Gianni Vattimo, *La izquierda en la era del karaoke* (Buenos Aires: FCE, 2003).

En el marco de estos cambios que se están dando en los procesos de desarrollo social la situación de la articulación [de] éstos con la educación está siendo revisada, pues las diferencias entre las sociedades de los siglos XIX y XX con la de este incipiente siglo XXI, son notables; ya Anthony Giddens en su libro *Consecuencias de la modernidad* apunta que estas diferencias están en la forma en cómo se dan los procesos de reflexión al enfrentar estos cambios. Al hacer análisis del contexto de la modernidad señala que la reflexión es introducida en la misma base del sistema de reproducción, de tal manera que pensamiento y acción son constantemente refractados el uno sobre el otro [...] La reflexión de la vida social moderna consiste en el hecho de que las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformadas a la luz de una nueva información sobre esas mismas prácticas que de esa manera alteran su carácter constituyente.²⁹

Sin embargo, la confianza que tenía Giddens no tuvo frutos valiosos, pues como él mismo hizo notar:

Nos encontramos con un mundo totalmente constituido a través del conocimiento aplicado reflexivamente, pero donde al mismo tiempo nunca podemos estar seguros de que no será revisado algún elemento dado de ese conocimiento [...] Bajo las condiciones de modernidad, ningún conocimiento es conocimiento en el antiguo sentido de éste, donde saber es tener certeza, y esto se aplica por igual a las ciencias naturales y a las ciencias sociales.³⁰

Giddens apuntó que a medida de que aumenta la reflexividad social los riesgos de la incertidumbre aumentan proporcionalmente, y es aquí donde se da una paradoja, pues los ideólogos posmodernos del neoconservadurismo pensaban que a mayor conocimiento de los procesos sociales se daría mayor control de los problemas

²⁹ Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad* (Madrid: Alianza 1997), 46.

³⁰ *Ibid.*, 48.

de índole social, sin embargo, si aplicamos de manera analógica el principio de incertidumbre de Heisenberg a lo social, observamos que a mayor control de los procesos, mayor también es la incertidumbre y la entropía aumenta y, como el mismo Giddens comenta, los problemas generan mayor incertidumbre, porque son fabricados por las sociedades y no siguen una evolución natural: un ejemplo son los problemas ambientales (recalentamiento de la corteza terrestre, agujeros en la capa de ozono, elevados índices de contaminantes, destrucción de los mantos acuíferos, etc.) esto, si lo analizamos, fue creado por los seres humanos y por lo tanto es frágil.³¹

Hasta aquí podemos seguir reflexionando sobre los procesos y analizando todas las implicaciones, antecedentes y actualidades del contexto histórico cultural que nos está tocando vivir.

El contexto que se ha estado analizando es el escenario donde las instancias que generan el conocimiento y los valores están entrando en conflicto, pues por un lado están los personajes del ámbito internacional que dictan las políticas sociales y económicas a los países subordinados, junto con ellos los gobiernos que acatan sus disposiciones, seguidos por quienes dirigen las instituciones educativas: rectores, coordinadores, directores, etcétera. Por otro lado están los ejecutores educativos: docentes e intelectuales, en general. Y son estos actores que al entrar en conflicto dialéctico posiblemente generen nuevos y ricos planteamientos. Sin embargo, estos actores están viendo la problemática como un todo, pero sin advertir que sólo están viendo los árboles y que el bosque es más que árboles. No están viendo que están dejando de lado la esencia del conocimiento, privilegiando sólo un tipo de éste: el científico tecnológico, relegando el conocimiento que es la base de todos los demás: el conocimiento de las humanidades, de la literatura, de la filosofía, de la historia, del arte.

³¹ Véase Giddens, *Consecuencias...*, 51.

Ejemplos claros los tenemos en diferentes partes del mundo, pues la desaparición de las humanidades no es privativa de los países empobrecidos; observamos que en España, Alemania o Francia las universidades han eliminado o tratado de eliminar desde asignaturas humanísticas hasta carreras completas, argumentando que las humanidades se pueden estudiar en cursos de posgrado, que por lo tanto las humanidades saldrían sobrando de las licenciaturas; otro argumento es que el mundo necesita más el conocimiento científico que el humanístico. Estos argumentos, que de suyo son falaces, no toman en cuenta que las soluciones que incumben a la problemática existente en el mundo deben incluir todos los aspectos y dimensiones del hacer humano; quieren resolver una parte sin tomar en cuenta las otras, pretenden dar soluciones simples a problemas y planteamientos que son complejos.

Durante miles de años los seres humanos hemos expoliado la Tierra, sin prever las consecuencias, cuando nuestro planeta tenía poca población las consecuencias no se veían a simple vista y eso no nos preocupaba, sin embargo, con los descubrimientos de los combustibles fósiles, petróleo y carbón, los cambios se han hecho ostensibles. Ahora, con el calentamiento global y su consecuencia, el cambio climático, parece que la Tierra comienza a “vengarse”, ojo, no en el sentido que la damos al término venganza, sino en el sentido de que el planeta comienza a buscar ajustes, está autorregulándose, pues, como sabemos hoy día, la Tierra es un organismo vivo que se autorregula, respecto del clima, la salinidad, la temperatura, etc. Nunca como hoy la humanidad estuvo en el límite de autodestruirse, y lo peor es que las propuestas de solución no pueden resolver el grave problema que encierra este desequilibrio. Todavía en los años setenta del siglo pasado hablar de cambio climático o de calentamiento global parecía una chifladura de los alarmistas de la ciencia ficción, no obstante que, en el siglo XVIII, los muertos en Londres se contaban por docenas debido a la contaminación producida por el consumo de carbón que las entonces recientes máquinas estaban utilizando. Hoy sabemos que la evi-

dencia del cambio climático es indiscutible, según la Agencia de Protección del Ambiente de los Estados Unidos (EPA), el cambio es claro y la evidencia está allí, es indiscutible. Pero, ¿qué es el cambio climático?

El cambio climático es definido como un cambio estable y durable en la distribución de los patrones de clima en periodos de tiempo que van desde décadas hasta millones de años. Pudiera ser un cambio en las condiciones climáticas promedio o la distribución de eventos en torno a ese promedio (por ejemplo, más o menos eventos climáticos extremos). El cambio climático puede estar limitado a una región específica, como puede abarcar toda la superficie terrestre. El término, a veces, se refiere específicamente al cambio climático causado por la actividad humana, a diferencia de aquellos causados por procesos naturales de la Tierra y el Sistema Solar. En este sentido, especialmente en el contexto de la política ambiental, el término “cambio climático” ha llegado a ser sinónimo de “calentamiento global antropogénico”, o sea, un aumento de las temperaturas por acción de los humanos.³²

Durante los siglos XVIII al XX (primera mitad), los científicos del clima advirtieron que la contaminación producida por la acción humana estaba focalizada y condicionada a la distribución de los patrones del clima y pensaban que eso era pasajero, no es sino hasta la década de los setenta del siglo pasado, en que uno de los más importantes científicos atinó a decir que el cambio climático actual no se debía a la distribución normal y natural del clima del planeta, que se ha venido dando desde hace millones de años, lo grave del cambio actual es que el ser humano lo está produciendo a pasos agigantados y que el cambio climático ya es inevitable y sólo una parte de la humanidad podrá salvarse.

³² <<http://cambioclimaticoglobal.com/que-es-el-cambio-climatico>>.

Aunque tenemos que aclarar que el cambio climático y el calentamiento global no son lo mismo. Después de esta precisión es conveniente decir que las evidencias son abrumadoras, se pueden observar los aumentos de temperatura del aire y de los océanos, el derretimiento de hielos y glaciares en todo el mundo y el aumento de los niveles del mar, más otras señales claras de cambio.

Tras ver a ojo rápido algunas de las evidencias, cabe preguntarse ¿Es que no hay soluciones?

De seguro estamos pensando que las energías alternas son la solución o podrían serlo. Como sabemos, el constante movimiento del aire y los océanos del mundo está impulsado por el calor del sol, se produce porque casi todos los fluidos como el aire y el agua varían en densidad con los cambios de temperatura. Conforme la tierra se calienta con la luz del sol, el aire en contacto con ella se calienta y se vuelve menos denso, lo que hace que se eleve como si fuera un globo. Cuando la superficie del mar se calienta, se vuelve más ligera y flota sobre las aguas más frías del fondo, en consecuencia, se crea en el estrato una capa templada. Para evaporar un gramo de calor de agua hace falta una enorme cantidad de calor, unas 600 calorías, y este calor puede recuperarse cuando el agua se condensa de nuevo. Conforme la masa de aire caliente y húmedo cobra altura, se enfría, y el vapor de agua que contiene se condensa y libera calor, para que la masa de aire suba todavía más, ésta es, en parte, la fuerza que activa las tormentas tropicales.

Las tormentas tropicales que se convertirán en huracanes necesitan un clima tropical, por eso se producen en África central. Pero ¿qué hace que ocurran estos cambios? La circulación del aire movido por el calor es la causa del viento, pero el movimiento de un fluido pocas veces es simple; por ejemplo, el agua del lavabo de nuestra casa rara vez fluye uniformemente hacia el desagüe cuando quitamos el tapón. A veces este vórtice y gira al caer, a menudo este vórtice es lo bastante potente como para que se forme un vacío en su núcleo, a través del cual arrastra ruidosamente aire hacia abajo junto con el agua. Lo mismo sucede con la atmósfera:

el movimiento a gran escala provocado por el calor que gira como un huracán o un ciclón es la causa del viento, aunque no hay respuestas totales de cómo se producen los vórtices.

Lo máximo que podemos conjeturar es que siempre que se produce un “flujo de energía a través de la materia, emergen cosas interesantes, como vórtices, llamas y vida. Erich Jantsch, en *The Self-organizing Universe* (1980), observó que allí donde hay un flujo de energía, se forman estructuras organizadas”.³³

Pero, volvamos a la pregunta, ¿hay soluciones? La humanidad ha usado la energía eólica desde sus primeros tiempos para impulsar los barcos o los molinos de trigo los molinos de agua. Sin embargo, esta energía, que parece prometedora, hoy por hoy está en el inicio, en la primera fase de su desarrollo; hoy día, en los lugares en donde se ha implementado ha traído más dolor que soluciones, pues la forma en que se almacena la energía no ha superado los problemas derivados del calentamiento de las máquinas contenedoras de energía. Y cuando están en pleno funcionamiento desprenden tanto calor a una velocidad tal, que deja los campos en donde están sin vida verde, los convierte en desiertos. Como ven, ésta no es una solución muy halagüeña. Además, el costo de producción de energía es demasiado alto.

Les puedo platicar de otras muchas soluciones que se han propuesto para substituir el consumo de materias fósiles para producir energía, pero parece que no hay muchas soluciones reales.

Para finalizar el presente trabajo, quiero decirles que los problemas de nuestro derruido mundo sólo se pueden resolver si le damos un giro a los enfoques con los que los hemos tratado, si además se empieza a generar un *ethos* que incluya todos los aspectos de la vida, no sólo humana, sino de la vida del planeta entero, construyendo un nuevo macro paradigma, que dé soluciones complejas a planteamientos complejos y no soluciones *light* a este tipo de problemas. Porque en esta problemática en que estamos inmersos les

³³ James Lovelock, *La venganza de la Tierra* (Barcelona: Planeta, 2017), 125.

puedo decir que nuestro planeta la Tierra no necesita de nosotros para seguir existiendo, pero nosotros sí necesitamos de ella.

FUENTES

- Bobbio, Norberto, Giancarlo Bosseti y Giani Vattimo. *La izquierda en la era del karaoke*. Buenos Aires: FCE, 2003.
- CEPAL-UNESCO. *Equidad y transformación productiva: un enfoque integrado*. Santiago de Chile: ONU, 1992.
- Cohen, David. *Riqueza del mundo, pobreza de las naciones*. Buenos Aires: FCE, 1998.
- Foucauld, Jean Baptiste de y Denis Piveteau. *Une société en quête de sens*. París: Odile Jacob, 1995.
- Fukuyama, Francis. *La gran ruptura*. Buenos Aires: Atlántida, 1999.
- Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1997.
- Herrnstein, J. Richard y Charles Murray. *The Bell Curve, Intelligence and Class Structure in American Life*. Nueva York: Free Press Paperbacks, 1994.
- Hopenhayn, Martín y Ernesto Ottone. *El gran eslabón*. México: FCE, 2000.
- Lovelock, James. *La venganza de la Tierra*. Barcelona: Planeta, 2017.
- Morin, Edgar. *El método 1: La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 2006.
- Palacios Contreras, Isaías. “Nociones para una propuesta epistemológica actual en la enseñanza”. Conferencia pronunciada en el IV Coloquio Nacional sobre la Enseñanza de la Filosofía. Teoría y Práctica. México: Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía/IPN, 1993.
- Prigogine, Ilya e Isabel Setenjer. *La nueva alianza*. París: Gallimard, 1986.
- Tedesco, Juan Carlos. *Educación en la sociedad del conocimiento*. Buenos Aires: FCE, 2000.

- Tedesco, Juan Carlos y Robert Castel. *Metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Toffler, Alvin. *El cambio de poder*. Barcelona: Plaza y Janés, 1990.
- Touraine, Alain. *¿Podemos vivir juntos? La discusión pendiente: el destino del hombre en la aldea global*. Buenos Aires: FCE, 1999.

Cibergrafía

<<http://cambioclimaticoglobal.com/que-es-el-cambio-climatico>>.

SOBRE LOS AUTORES

Mario Magallón Anaya es doctor en Estudios Latinoamericanos (Filosofía) por la UNAM. Responsable del proyecto de Investigación IN400220: “Recuperar al sujeto desde América Latina”, de la DGAPA-PAPIIT-UNAM. Ha publicado más de 30 libros de su autoría y artículos en diversas revistas nacionales e internacionales, <mariom@unam>.

José Antonio Mateos Castro es doctor en Filosofía por la UNAM. Es profesor-investigador en la Universidad Autónoma de Tlaxcala, ha publicado *América Latina y la filosofía de la historia* (México: CIALC-UNAM, 2014), entre otros artículos y libros de su autoría, <pastiche11@hotmail.com>.

Miguel Arcángel de Simone Maimone es doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca, España, <migueldsm@outlook.com>.

Ana Claudia Orozco Reséndiz es maestra en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, <klarimundayromualdo@gmail.com>.

Grisel Silva Razo es licenciada en Filosofía por la UNAM, <zepekennia@gmail.com>.

Beatriz Jacqueline Vega Salinas es licenciada en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, <monstromarino@gmail.com>.

Rodolfo Daniel Luna Mora es licenciado en Filosofía y maestro en Pedagogía por la UNAM, <danlu307@gmail.com>.

Karina Caldiño Cedillo es maestra en Bioética por el Instituto Politécnico Nacional (IPN), <kcaldinoc@gmail.com>.

José Leonel Vargas Hernández es maestro y doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, <elfai-@hotmail.com>.

Orlando Lima Rocha es doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, <orlimarocha@gmail.com>.

Ana Bertha Hernández Villarreal es doctora en Filosofía y doctora en Historia del Arte. Actualmente estudia el doctorado en Estudios Latinoamericanos en la UNAM. Profesora de tiempo completo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), <hernandez_villarreal@yahoo.com.mx>.

Gloria María de Lourdes de Salazar Aguilar es doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, <gloriasalazarster@gmail.com>.

Sarahy Quiroz Lozano es licenciada en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, es coordinadora del Seminario Historia de las Ideas en América Latina, <sarahy.quiroz26@gmail.com>.

Tzuara Aideé de Luna Espinoza es licenciada en periodismo por la UNAM, <tzuaradeluna@gmail.com>.

Joselim Hernández Jandeth es maestra en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, <joshihj@hotmail.com>.

Miriam Díaz Somera es doctora en Filosofía por la UNAM, <miriam_diaz@comunidad.unam.mx>.

Roxana Nayeli Guerrero Sotelo es licenciada, maestra y doctora en Derecho por la UAM (Unidad Iztapalapa). Es licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Profesora-investigadora de Tiempo Completo en la Universidad de la Sierra Sur UNISIS, Oaxaca, México, <roxanaguerrerosotelo@yahoo.com>.

Mario Magallón Argüelles es maestro en Derecho por la UNAM. Es miembro del Seminario Historia de las Ideas en el CIALC-UNAM, <licmagallon6@gmail.com>.

Isaías Palacios Contreras tiene estudios de Filosofía en la UNIVA de Guadalajara, Jalisco, México, Teología Espiritual en el Colegio Teresiano de Roma. Es coordinador del Seminario de Historia de las Ideas en el CIALC-UNAM, <isaiaspalaciosc@gmail.com>.

El sujeto nuestroamericano ante un mundo de complejidad e incertidumbre, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 24 de junio de 2024 en los talleres de Gráfica Premier, S. A. de C. V., 5 de Febrero 2309, col. San Jerónimo Chicahualco, Metepec, Estado de México. Su tiraje consta de 250 ejemplares en papel cultural de 90 gramos. Su composición y formación tipográfica, en tipo Baskerville de 12:15 puntos, estuvo a cargo de Irma Martínez Hidalgo. La preparación de archivos electrónicos originales la realizó Beatriz Méndez Carniado. La edición estuvo al cuidado de Claudia Araceli González Pérez.

ESTA OBRA INCLUYE TRABAJOS sobre distintos aspectos de los problemas que atañen a nuestra América y al planeta en general. Aquí se abordan temas aparentemente disímiles e inconexos, pero que, bajo la metodología de la historia de las ideas, pueden ser analizados y vistos en conjunto. Así pues, esta obra es una reflexión permeada por la ideología dominante, que penetra todo e invade la objetividad y la subjetividad de la vida diaria, henchida de íconos, creencias, tradiciones, conocimientos, religión, teologías, lenguajes, mitos y cosmovisiones del mundo, y de recursos éticos, políticos y sociales del mundo. Bregar por los diversos temas presentados en *El sujeto nuestroamericano ante un mundo de complejidad e incertidumbre* permite reflexionar sobre el humanismo y las ciencias humanas y sociales.

ISBN 978-607-30-9152-7



43
COLECCIÓN

CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE