

INTRODUCCIÓN

En *Fuentes del pensamiento europeo*, Bruno Snell pregunta dónde aprenden los hombres a distinguir entre lo real y lo fantástico, dónde aprenden a tomar lo natural como tal,¹ cuestiones fundamentales a las que podríamos añadir otros como dónde y cómo aprendemos a distinguir entre lo verdadero y lo falso, entre lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, lo debido y lo indebido, entre lo que es esencial para la vida y lo que no lo es... Empezar el mandato delfico de conocerse a sí mismo siempre lleva más allá de la sola y propia individualidad: lleva a pensar en otros seres humanos, en otros momentos y espacios que confluyen en el tiempo y en el ser de cada uno de nosotros.

Todos tenemos alguna idea de lo que es el mundo y de lo que somos nosotros mismos; sin embargo, cualquiera que se plantee explícitamente alguna de estas preguntas se quedará sin saber qué decir o, después de pensarlo un poco, intentará ofrecer alguna respuesta que siempre requerirá de una larga explicación para apuntar siquiera su pertinencia.

Los antiguos griegos, si seguimos a Hesíodo, concebían la conformación del universo como una ordenación genealógica desde un caos primigenio, donde “Primeramente, por cierto, fue Abismo; y después, Gea de amplio seno... De Abismo, Érebo y la negra Noche nacieron... Gea procreó primeramente, igual a sí misma, a Urano estrellado, porque todo alrededor la cercara...”²

La tradición judeocristiana tiene una versión diferente del asunto: “Al principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra

1 Ver B. Snell: *Las fuentes del pensamiento europeo*, p. 46.

2 Hesíodo: *Teogonía*, p. 5–6.

estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían la haz del abismo... Dijo Dios “Haya luz” y hubo luz. Y vio Dios ser buena la luz y la separó de las tinieblas; y a la luz llamó día y a la tinieblas noche, y hubo tarde y mañana...”³ A estos podríamos sumar otros relatos, de otros pueblos, o incluso de los discursos de las teorías científicas que han procurado dar cuenta del universo; probablemente observaremos algunas semejanzas entre estas explicaciones; pero una consideración más detallada de cada una de ellas nos llevaría al descubrimiento de que cada relato implica concepciones diferentes acerca de lo natural, lo humano, lo divino, lo verdadero y lo que se debe hacer.

La dificultad de plantearse la pregunta por uno mismo, por el mundo o por los propios valores radica en la diversidad de individuos, valores y mundos que hay. Incluso cuando cada uno intenta explicarse quién es, cómo es su mundo o cuáles son los principios que orientan sus acciones —y por qué— se enfrenta a lo que otros han dicho y reflexionado sobre esos temas; ello sucede tanto cuando buscamos respuesta en algún sabio consagrado por la tradición como cuando intentamos conversar sobre ello con alguien: amigo, vecino, familiar o maestro.

En todo caso, el objetivo debería ser el de conocer el propio mundo y el de reconocerse en él, lo cual no puede excluir que debemos atrevernos a ingresar en el mundo de otros, para verlos, pero también para que nos vean. Estos son asuntos de la filosofía y de la vida humana: la relación con el mundo, con otros seres humanos, con el pasado e incluso consigo mismo son temas que han ocupado al hombre desde la antigüedad, y que hoy no son ajenos. Quizá en este sentido debamos entender una de las afirmaciones

3 Génesis, I (versión Nacar-Colunga).

de los autores de este libro, Rolando Picos Bovio, cuando señala que “todo individuo puede —y debe— filosofar”.

¿Filosofar para qué? Para conocerse, para entender el mundo y comprenderse en él, para decidir y emprender acciones y —por qué no— para reconocer las ideas fundamentales a través de las cuales consideramos todo aquello que se nos presenta. Cada pueblo, cada época, cada uno de nosotros posee convicciones vitales que ayudan a *distinguir entre lo real y lo fantástico*, que, al mostrarlos lo que es *naturali*, sirven de guía a nuestras acciones. Tales convicciones son tan eficaces como imperceptibles, por lo que no es extraño que frecuentemente seamos incapaces de reconocerlas y, con mayor razón, de comprender —y de aceptar— las de quienes crecieron en una tradición o en una época diferente de la nuestra.

Nuestra sociedad ha incorporado una serie de ideas acerca de lo que somos quienes la conformamos, de lo que es su historia, su origen y sus valores; a través de esto, nos conforma como individuos. La Modernidad ha enseñado a preferir lo nuevo, lo evidente, lo comprobable; ha hecho venerar la ciencia y la tecnología por encima de cualquier creencia u opinión. Nuestra modernidad encarna sus enseñanzas en diversos relatos, algunos de los cuales versan sobre momentos específicos de la historia para, con ellos, orientar nuestras acciones, nuestras pasiones... para mostrarnos y ofrecernos lo que queremos o lo que debemos desear.

Desde temáticas específicas, los trabajos contenidos en este libro formulan diversas cuestiones: ¿Tienen algo que decir los autores antiguos sobre los problemas de nuestro tiempo? ¿Debemos olvidar el pasado y preferir solamente lo presente, lo nuevo? ¿Cómo acercarse a la tradición sin quedarse encerrado en ella? ¿Difieren esencialmente los instrumentos y los contenidos de la educación antiguos con respecto a los modernos? ¿Qué pueden

enseñarnos los acontecimientos y el pensamiento antiguos sobre las relaciones interpersonales, el desempeño académico, el uso de imágenes o los problemas políticos de hoy? ¿Por qué ciertos estudios o disciplinas antiguas son atacadas, incluso en el ámbito académico, aun cuando han demostrado su pertinencia o han logrado un importante desarrollo en el último siglo? ¿La racionalidad moderna y la intuición fáctica son las únicas fuentes confiables de conocimiento? ¿Qué podemos aprender hoy del contacto con “el otro” en otras épocas? ¿Cómo hacer para comprender a quien es “diferente”? ¿Por qué conviene revisar los cuestionamientos que ocuparon a gentes de otros tiempos o lugares y que hoy incluso podrían parecernos absurdos?

En relación con estas cuestiones, Virginia Aspe Armella advierte que “el peligro de escapar de la tradición en los planteamientos radica en caer en anacronismos pues se lee la obra desde los nuevos tiempos; pero también existe otro peligro constante, el de encerrarse en la tradición queriendo siempre atribuir el mérito a un pasado que se concibe como mejor”, por lo que propone aceptar la tradición seleccionando las fuentes y los problemas de una época, pero mirando su novedad desde la evolución de las ideas que exponían entonces y lo que estas nos dicen ahora.

Rolando Picos Bovio se pregunta por lo que puede aportar la filosofía clásica a los vínculos humanos actuales; recurre a los aportes de la antigua ética de Aristóteles y Epicuro sobre las relaciones amistosas a la ética moderna, esencialmente normativa. Picos Bovio reflexiona sobre el autoconocimiento y el cultivo de sí pero desde la relación con el otro, particularmente con el amigo, lo cual es “mucho más plausible para enfrentar las adversidades del mundo, pues aunque centra su objetivo en el yo, no excluye el cuidado de los otros”.

Frente a la idolatría contemporánea de la tecnología y el predominio de las imágenes, Luis Felipe Jiménez Jiménez se pregunta si realmente la imagen puede ser liberadora. Compara la idolatría moderna con la antigua para señalar cómo es que “una se basa en la exhibición sin pudor ni misterio” y la otra “sustenta el poder de la imagen en lo que oculta, en presentar su legítimo contenido exclusivamente a unos conocedores” pero ambas confluyen en preguntarse por qué la imagen tiene poder sobre el individuo. Jiménez Jiménez explora las maneras en que nos vamos formando una imagen del mundo, señala la dificultad para distinguir entre una imagen ilusoria y una percepción real y previene, de la mano de Aristóteles y Giordano Bruno, sobre los peligros de sucumbir a la imagen, que de instrumento ha devenido en fin.

La sola mención de la palabra “filosofía”, ya no digamos su presencia en los currículos académicos, provoca generalmente reacciones adversas que van desde la indiferencia hasta el rechazo. Sin embargo, entre quienes se dedican a la filosofía también existen temáticas, autores y materias de filosofía preferidos, soslayados o rechazados. Juan Manuel Campos Benítez nos ofrece una interesante reflexión sobre los prejuicios que estudiantes, maestros e investigadores en filosofía han expresado acerca de una de las asignaturas filosóficas fundamentales en cualquier plan de estudios: la de lógica. Campos Benítez muestra algunos ataques que la lógica ha padecido en su historia por parte de algunos filósofos. El autor señala que hay una confusión recurrente en medios académicos entre “lógica formal” y “lógica simbólica”; sostiene que ambas son formales y trata de entender por qué a veces lo que se enseña bajo el rubro de “lógica” es tan distinto en cada caso. Al final de su artículo, menciona un par de ataques a la enseñanza de la lógica que son producto de malentendidos que, como estudiosos de la filosofía, deberíamos evitar.

Los malentendidos son casi obligatorios en la medida en que difieren los supuestos que animan las palabras de cada interlocutor. Verónica Murillo Gallegos analiza un caso extremo: el del encuentro entre indígenas americanos y españoles hacia el siglo XVI. La diferencia entre estos pueblos era tal que —como comúnmente se enseña— los españoles incluso dudaron que los indígenas fueran seres humanos; lo cual se contradice con algunas noticias de los mismos conquistadores sobre las maravillas de los pueblos prehispánicos. Sin dejar de reconocer el choque bélico y el dominio colonial como explicación y origen de estas opiniones, la autora propone que “la opinión de que el indígena tenía una racionalidad inferior se debe a una diferencia de marcos conceptuales y la noción escolástica de ley natural explica que pese a tal diferencia haya lugar para la admiración y aceptación de algunas cosas propias de los indígenas”. Esta perspectiva del asunto, además de ayudarnos a comprender mejor ese momento fundamental de nuestra historia, nos advierte sobre la problemática que generalmente surge cuando seres tan diversos se encuentran: la incompreensión de lo diferente, la descalificación de lo otro, el intento de imposición de lo propio y, pese a ello, el deseo de apropiación de lo ajeno.

El deseo de comprender *lo diferente* con frecuencia nos conduce a descubrir otras formas de racionalidad. Frente a la racionalidad moderna que concentra en “sus esfuerzos en la intuición de los hechos objetivos bajo la propia responsabilidad del sujeto racional”, Hugo Ibarra Ortiz rescata otro tipo de racionalidad: la de los sermones novohispanos del siglo XVII. A partir del examen de los discursos “más acabados de la educación filosófica de los centros novohispanos”, Ibarra Ortiz señala que “Los conflictos entre la escolástica del barroco y la ciencia moderna, que había de salir victoriosa, seguramente no tenían nada que ver con el

contenido de las doctrinas nuevas, sino que se debían a la negativa de los modernos a ejercitar el arte de la interpretación y a documentar sus tesis con autoridades”, lo cual nos remite, en última instancia, al ámbito propio de las humanidades, donde la tradición es fuente de conocimiento y la interpretación y lo probable encaminan naturalmente más a la verdad que a la certeza, pero siempre generan conocimiento.

Es pertinente referirse a la tradición, a lo que hace muchos años, incluso siglos, se ha pensado sobre los eternos problemas humanos porque algo pueden decirnos de nuestra actualidad. Luis Aarón Patiño Palafox nos habla de las reflexiones sobre “lo mexicano” que ocuparon a intelectuales, políticos y medios de comunicación durante poco más de medio siglo, las cuales influyeron profundamente en la formación mexicanos durante buena parte del siglo XX. Patiño Palafox destaca la relación que autores como Emilio Uranga, Ezequiel Chávez y Samuel Ramos establecen entre la autognosis, la filosofía y la formación de los mexicanos. Lejos de rehabilitar los estereotipos surgidos de las propuestas de estos personajes, el autor reflexiona sobre las motivaciones de tales propuestas: no se trata de decidir si el mexicano tiene “complejo de inferioridad” o de si es “insuficiente” o un “ser accidental” o cualquier otra cosa; se trata de replantear las preguntas que dieron origen a esas respuestas de cara a un intento de orientación de la reflexión filosófica que puede aportar mucho a las discusiones contemporáneas sobre problemas como la ciudadanía, la ética, la historia y la política.

Estos trabajos son parte de las reflexiones que universitarios pertenecientes a las universidades Autónoma de Nuevo León, Nacional Autónoma de México, Panamericana, Benemérita Autónoma de Puebla y Autónoma de Zacatecas han realizado desde el ámbito filosófico sobre tres conceptos fundamentales: valores,

individuo y mundo. Este proyecto fue propuesto por el cuerpo académico Fuentes y Discursos del Pensamiento Contemporáneo, de la Universidad Autónoma de Zacatecas, y avalado por el Programa de Mejoramiento del Profesorado (Promep). Para su elaboración se contó con colaboraciones de miembros de los cuerpos académicos Estudios Filosófico–Culturales y su Aplicación en las Áreas de Lógica, Género y Análisis Existencial, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, y Lenguajes, Discursos, Semióticas. Estudios de la Cultura en la Región, de la Universidad Autónoma de Nuevo León.

EL PROBLEMA DE LAS FUENTES EN LA INTERPRETACIÓN DEL PASADO

Virginia Aspe Armella

Durante los últimos años, la Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ) ha publicado algunas obras que rastrean traducciones y su vigencia actual; tal es el caso del trabajo de Diana Arauz, *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes*;¹ ahí participan autores como Cuesta, autor de “Polémica entre la nacionalidad mexicana: Eguira y Eguren y Manuel Martí”, donde afirma que Martí se refiere en una carta a la cultura mexicana con desdén. Aunque el escrito de Marcelino Cuesta Alonso no es propiamente una polémica,² sino la manifestación de minusvaloración de la cultura mexicana, el texto pretende enfatizar la necesidad del rescate de la valía de una tradición que claramente ha sido desconocida fuera de la patria.

En el prólogo del libro, Diana Arauz propone esta idea de recuperar orígenes en el presente: “retomar los orígenes, pero no sin dejar recordarme que el precio del cambio debía llevar, como compromiso, una labor académica reflexiva a través de dos culturas diferentes: Europa y América”.³ En la misma obra, Verónica Murillo estudia fórmulas nahuas que sustituyen el concepto de Dios en los discursos franciscanos de evangelización. En un tema tan vasto como este, encontramos una relectura de textos incunables que aborda fuentes directas en latín y náhuatl para comprender la transculturización fundacional de la religiosidad y la cultura que nos configuran.

1 2008, Zacatecas, Godezac/IZC/ UAZ/AZECME.

2 Así lo expresa Roberto Heredia en la introducción a la obra, p. 9.

3 Idem, p. 17.

En este orden de ideas de rescate y relectura actual, aparece también el libro *Filosofía y Tradición. Memorias de las II Jornadas sobre Filosofía Mexicana e Iberoamericana*;⁴ ahí, el esfuerzo es frontal en Rolando Picos Bovio, quien se pregunta: “¿cuál es la especialidad de nuestro pensar filosófico iberoamericano y cómo se concreta en nuestra circunstancia inmediata? ¿Dónde radica la originalidad y el sentido de innovación que tiene o puede tener la filosofía?” Tradición, innovación y persistencia es la ruta de rescate que propone rastrear la obra. Una tarea de esa índole es la que desarrolla Mario Teodoro Ramírez en el libro cuando, siguiendo a Antonio Ziri6n, analiza la persistencia de la fenomenología en la madurez intelectual de Luis Villoro; pero más representativo del punto que quiero enfatizar es el artículo de Ver6nica Murillo “La filosofa y los estudios novohispanos”,⁵ donde considera que “la construcci6n de una tradici6n filos6fica novohispana debe atender a las filosofas que han sido importadas, a las condiciones de su recepci6n, su presencia en las reflexiones de los pensamientos mexicanos y a la relaci6n con lo que aqua se hace”. En Murillo vemos trabajo de fuentes in6ditas, rastreo de influencias no desarrolladas antes como es el caso de la incidencia de Arist6teles y Escoto en los franciscanos del siglo XVI novohispano, asa como el uso del lata y del nahuatl.

Un 6ltimo caso que quiero traer a colaci6n es el reci6n publicado libro de Guillermo Hurtado: *M6xico sin sentido*,⁶ que aborda el replanteamiento de la tarea filos6fica a la luz de los nuevos problemas p6blicos y sociales del paas. Propone la democracia como forma de vida a trav6s de la recuperaci6n aut6ntica del pasado y

4 2011, Monterrey, UNANL/UAZ. En p. 103 y ss.

5 Idem, p. 118 y ss.

6 2011, M6xico, Siglo XXI.

la tradición filosófica rescatada por autores como Ramos y Luis Villoro en el siglo XX.⁷

Todos estos autores desarrollaron temas en torno de la tradición, analizan la evolución e incorporación de las ideas filosóficas venidas del extranjero⁸ o formuladas en otras ocasiones desde un pensamiento autóctono,⁹ pero siempre atendiendo a Europa y a América para comprender la filosofía mexicana desde su circunstancia.¹⁰

El desarrollo de los problemas, la metodología y las propuestas son muy variadas. Un caso representativo de reinterpretación de las tradiciones filosóficas se dio en la mesa plenaria “Filosofía y violencia”, en el Congreso Internacional de Filosofía, llevado a cabo en la ciudad de Toluca, en 2011:¹¹ los tres participantes hablaron de interpretación

7 Debo precisar que el rescate de ambos autores, Ramos y Villoro, entre otros que menciona la obra, no es equiparable, por lo que hay que hablar de tradiciones en plural. Mientras que Villoro habla del indígena, Ramos apunta hacia un nuevo humanismo basado en una tradición diversa. Además, hay que destacar que, en tiempos de Ramos, la labor de traducción de fuentes novohispanas apenas comenzaba, por lo que ciertas tradiciones le eran aún incompletas; su valor estribaba en fijar la tarea filosófica a la que hemos de apuntar.

8 Por ejemplo, de Mario Teodoro Ramírez Cobian, “Persistencia de la fenomenología en la filosofía de Luis Villoro”, en el texto citado de la UANL y ahí mismo el artículo de Verónica Murillo Gallegos, “Filosofía y Estudios Novohispanos”.

9 Por ejemplo, “Fórmulas nahuas que sustituyeron el concepto de Dios en los discursos franciscanos de evangelización”, de Verónica Murillo, en el libro coordinado por Diana Arauz; también, en el mismo, de Marcelino Cuesta Alonso, “Polémicas entre la nacionalidad mexicana: Eguíara y Eguren y Manuel Martí?”.

10 Tal ha sido el esfuerzo de filósofos como Gabriel Vargas Lozano, Aureliano Ortega Esquivel y Víctor Hugo Méndez en el texto citado de la UANL.

11 Participaron Mauricio Tenorio Trillo, Mario Teodoro Ramírez del Colegio Nicolaita de Michoacán (analizando ampliamente el texto recién comentado de Guillermo Hurtado); yo participé también en la mesa con el tema de la violencia de la historia y filosofía oficiales en autores tan variados como Sor Juana Inés de la Cruz y Manuel Gómez Morín.

del pasado y del problema de las tradiciones filosóficas en México.

Hubo planteamientos similares en el Coloquio de Filosofía Mexicana, coordinado por María del Carmen Rovira, donde fue sintomático el tipo de temas que abordaron las mesas: Jaime Labastida presentó una conferencia magistral rechazando la modernidad y el pensamiento ilustrado de los criollos jesuitas del siglo XVIII; Labastida ha expresado en los últimos años su preocupación por interpretar linealmente, desde el interior y bajo un único paradigma —el escolástico novohispano— la tradición filosófica mexicana; además, a otorgar el beneficio de reformas filosóficas y políticas del país a esa tradición;¹² dice:

si la lucha por actualizar la filosofía escolástica se lleva al extremo y se la considera como síntoma de una autonomía intelectual que conducirá a la soberanía política, se cree, al propio tiempo, que la crítica al sistema del pensamiento escolástico es una crítica al sistema político colonial, que así pondría en evidencia el defecto sensible a la corona española. Se olvida que la misma corona, desde las reformas borbónicas, impulsa muchas de éstas críticas y que la actualización de la filosofía escolástica va de la mano del despotismo ilustrado, a partir —sobre todo— de Carlos III.¹³

Para Labastida hubo una interpretación errada del pasado en pensadores del siglo XX: Gabriel Méndez Plancarte y Bernabé Navarro que identifican *criollo* con mexicano cuando en realidad ellos eran y se reconocían como peninsulares españoles.

12 Dicha idea comienza a expresarla desde el 2009. Un texto representativo de su análisis y propuesta está en *México: entre el discurso público y el ámbito privado*, coordinado por Virginia Aspe Armella (2011, México, Porrúa), pp. 19–30.

13 *Idem*, p. 19.

Otro ejemplo representativo de los nuevos aires filosófico–temáticos que vivimos estuvo en la conferencia magistral del Dr. José Luis Mora, de la Universidad Complutense de Madrid. Mora presentó un nuevo modo de abordar el tema de las tradiciones para entender la ilustración criolla novohispana. Muy sintomática de esta relectura que apunto fue la mesa sobre el virrey Antonio de Mendoza, coordinada por Alina Mendoza Cantú. En la mesa se señaló la urgencia de matizar críticas sesgadas o ideológicas contra la labor de Mendoza y su administración en torno del tema de las encomiendas. Lo interesante de la mesa estuvo en la diversidad del enfoque de los ponentes, que no se pusieron de acuerdo en la relectura y el replanteamiento de los textos. Este diálogo filosófico, que en otros ámbitos han desarrollado pensadores como Jaime Labastida, Guillermo Hurtado, Ambrosio Velasco, Ma. Del Carmen Rovira, Mario Teodoro Ramírez, Luis Patiño Palafox, Virginia Aspe, Alberto Saladino y Federico Álvarez, contribuye a la necesidad de precisar los enfoques sobre las tradiciones en la historia de nuestras ideas y la necesidad de establecer una metodología y terminología precisa en relación con el problema.

Hay imprecisiones en las referencias que aportan los que discuten en torno del problema de nuestras tradiciones. Muchas veces las discusiones y propuestas utilizan tópicos o temas comunes como: liberal, escolástico, ilustrado, conservador, católico, peninsular, sin precisar el argumento filosófico de los términos que se debaten. ¿Por qué, si se hace bien la filosofía antigua, no llegamos a incorporar la misma metodología al realizar la filosofía mexicana?

El tema que quiero desarrollar ahora es la necesidad de acudir a los archivos y fondos reservados de las bibliotecas mexicanas y del exterior para sustentar propuestas o revisiones de las tradiciones e historia de las ideas en México. Mi sugerencia es una obviedad y,

sin embargo, hoy resulta especialmente urgente reiterarla, pues los nuevos tiempos de apertura y democracia que vive el país traerán indudablemente replanteamientos cada vez más agudos sobre nuestras tradiciones filosóficas y su vigencia.

El énfasis que pone la democracia en la diversidad y diferencias me parece una indudable contribución: traer de nueva cuenta tópicos que habían sido relegados; pero cuidado, si esta democratización del saber no se realiza con una relectura de las fuentes originales, no llegará a buen término. Recordemos que muchos experimentos democráticos han cedido el paso a dictaduras diversas que, en el terreno de la filosofía, han dado lugar a ideologías, pensamientos univocistas, reductivistas o, al menos, tan parciales como las anteriores.

En este orden de ideas, quiero proponer el título de mi investigación: es urgente profundizar y repensar el problema de las fuentes en la interpretación del pasado. Insisto: solo un rescate y una relectura de los textos originales de los pensadores que nos precedieron puede garantizar la apertura adecuada a nuevas propuestas y enfoques. La tradición no es la propuesta electiva de un grupo de conservadores que busca revancha con la apertura democrática para traer, una vez más, sus propuestas confesionales. La tradición es el *habitus* de un pueblo expresado y manifestado en la diversidad de productos culturales —en el caso de la filosofía mexicana estos productos son los textos—, de tal manera que cabe hablar tanto de una sólida tradición escolástica en México como de una gran tradición comunitaria y social de la izquierda mexicana; hay todo un hilo conductor del liberalismo mexicano tanto como un pensamiento multicultural al que han contribuido desde algunos frailes novohispanos hasta Luis Villoro o León Olivé, en el siglo XX.

Ambrosio Velasco Gómez¹⁴ sostiene que la historia de las ideas en México es multicultural y que, por ello, “se requieren estrategias innovadoras en la investigación que respondan al carácter complejo de realidades y procesos sociales que refuercen simultáneamente la especialización del saber y los cruces disciplinarios, la convergencia y la complementariedad”.¹⁵ El texto propone nuevos paradigmas de investigación.

La tradición tampoco es una solución autóctona que se aferra a usos indigenistas, guadalupanos o laicistas; en otras palabras: no debe entenderse por tradición a lo propio como un bastión de soberanía cultural. Además, es indispensable poner en plural la palabra “tradición” para evitar planteamientos univocistas; al mismo tiempo, deben evitarse las constantes dicotomías en que planteamos los problemas. Nuestras tradiciones culturales han consistido, por razones de nuestra historia, en que remiten a lo propio tanto como a lo extranjero, es decir, la disyuntiva entre influencias externas o internas es tan falaz como la consideración unívoca de una influencia extranjera o una exclusiva tradición interna.

Los planteamientos excluyentes o unilaterales llevan a confusiones tales como oponer la tradición filosófica criolla novohispana¹⁶

14 A. Velasco Gómez (coord): Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano. El vol. I, aquí citado, es parte de una trilogía resultado del importante análisis de académicos de distintas instituciones como El Colegio de México y varias universidades: Nacional Autónoma de México, Panamericana, Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, De Salamanca, Pontificia de Salamanca y Autónoma de Madrid en el marco del proyecto Conacyt: Diversidad cultural, nacional y democracia en los tiempos de globalización. Las humanidades y las ciencias sociales frente a los desafíos del siglo XXI.

15 Idem p. 9.

16 Que se dice “ilustrada”, pero oponiéndola con la ilustración francesa, alemana e inglesa.

(habría que precisar a qué tradición criolla se refiere: a la de Díaz de Gamarra o la del jesuita Márquez, la de Sigüenza y Góngora o la de Sor Juana o Campoy, pues no son similares entre ellas) frente a las de la ilustración, pues es muy distinta la de Rousseau de la de Montesquieu o la de Thomas Paine.

Se dice que los únicos modernizadores e ilustrados de la Nueva España en el siglo XVIII fueron los peninsulares científicos que envió Carlos III; así se excluyen los jesuitas criollos del proceso modernizador y de la apertura en la Nueva España. La paradoja está en que el mérito del cambio se le atribuye a los propios peninsulares y a la corona colonizadora; en cambio, a los que nacieron y trabajaron en América se les quita el mérito de la transformación. Así, se llama a España “colonizadora y extranjera” al tiempo que se le nombra “emancipadora y generadora del cambio”, y a los criollos *nacidos en América* se les llama “extranjeros y promotores del pensamiento colonial”.

La contradicción de estos planteamientos se debe a que las ideas se ubican en el fuera y en el dentro del territorio, cuando estas no responden a un espacio físico geográfico, sino al entramado cultural. Mi propuesta, y la hipótesis que quiero formular en este escrito, es que hemos de superar las visiones dicotómicas de lo propio y lo externo, lo colonial, lo indígena, lo criollo y lo extranjero para adentrarnos a una hermenéutica internalista que no surja de los espacios físicos, sino de los propios textos, y desde ellos, conocer el marco histórico y conceptual de cada autor.

El itinerario que se sigue de esta propuesta metódica es: primero, detectar las fuentes y sus influencias precisas; segundo, conocer el

contexto en el que el autor considera que está inserto,¹⁷ tercero, extraer los argumentos filosóficos clave, y cuarto, reconstruir los argumentos para poder sustentar la teoría filosófica del autor.¹⁸

Sobre la selección y análisis de los textos novohispanos

Dos puntos son cruciales en el primer apartado de la metodología propuesta: primero, la selección de las fuentes; después, el sentido en el que deben interpretarse los textos.¹⁹ Ambos puntos van unidos. Un problema importante en los estudios novohispanos es la selección específica de las fuentes. Un ejemplo concreto es *Historia general de las cosas de la Nueva España*, de Bernardino de Sahagún. El texto es de valor y ha servido a los mexicanos para conocer la cultura antigua que descubrió el fraile; sin embargo, para especialistas en filosofía de los antiguos mexicanos y de la filosofía franciscana en América, se reclama el Códice Florentino.²⁰ El valor de los estudios de filosofía náhuatl que realizaron Miguel León

17 Es importante distinguir entre el contexto del autor y el contexto en que el autor se considera.

18 Esta es la metodología que hemos propuesto en el proyecto sep-Conacyt titulado *Las nociones de igualdad, libertad y justicia en pensadores novohispanos: antecedentes y recepción*. Dicho proyecto rastrea las siguientes líneas: El surgimiento de la nacionalidad y sus derechos de libertad, desde el pensamiento de Fco. Javier Alegre y Fco. Javier Clavijero, por Ana Isabel Pliego Ramos. La evolución del tema de la imagen vía *La Poética de Aristóteles* y la familia de los Mendoza en España y el Concilio de Trento, por Alina Mendoza Cantú; Francisco Severo Maldonado, humanismo y utopía, por Héctor Eduardo Luna López; Francisco de Vitoria, fundamentación filosófica de los derechos humanos, base para un diálogo intercultural, por Alicia Catalina Pliego Ramos.

19 Y el contexto en el que el autor se considera: ambos son indispensables.

20 Manuscrito 218-20, México, Archivo General de la Nación, 1979.

Portilla²¹ y Ángel María Garibay²² consistió en haber seleccionado la fuente fundamental.

Ahora bien, el mismo Códice Florentino presenta problemas serios de interpretación: por un lado, el fraile muestra ambivalencia en su escrito que a veces lo dirige a sus compañeros de orden y entonces equipara los ritos de los mexicanos a las obras de Satán; otras veces, describe la cultura y religiosidad de los mexicanos atendiendo la valía de sus aportaciones. En la primera, Sahagún escribe “en romance” para que la inquisición no frene su obra y para que sus cofrades separen que enseña y no se confundan; en la segunda —mucho más amplia— escribe en náhuatl, y su interés se centra en la filosofía de la cultura y en un análisis lingüístico para profundizar en la forma de racionalidad indiana. &

Separar lo que dice Sahagún a sus contemporáneos de lo que dice de los mexicanos es una tarea indispensable que solamente puede hacerse desde el *Códice Florentino* y algunos otros escritos parciales de Sahagún como el *Códice Matritense* y los *Huebuetlatolli*. El hecho es que para conocer la cultura de los antiguos descrita por Sahagún y para conocer las valoraciones sahguntinas se requiere una obra específica del fraile y el dominio del náhuatl tanto como del romance. Este hecho es clave para mostrar la importancia que tiene la selección de las fuentes y el modo de descifrarlas. Para los investigadores de filosofía novohispana del siglo XVI como es mi caso, el dominio del latín, a veces del náhuatl, la paleografía de textos y el sentido de las traducciones al romance o castellano es indispensable. La selección de la fuente vernácula también pues no

21 *La filosofía Náhuatl en sus textos y en sus fuentes* (UNAM, 2000) y *La visión de los vencidos* (UNAM, 1992).

22 En *Cantares mexicanos* (1904, ed. Facsimilar, UNAM).

basta con que la obra sea del autor como en la Historia General de Sahagún. Se deben utilizar las primeras ediciones para conocer las glosas en el texto, las citas de autoridades, la dedicatoria y el prólogo o proemio, incluso, los dibujos que acompañan al texto para poder realizar la tarea hermenéutica; qué dice el texto, cuál es el contexto en el que está el autor del texto, quién es su auditorio, a quién dedica esa obra, es decir, a quién la dirige y con qué objeto, cuáles son las influencias del autor y cómo debe entenderse la terminología que utiliza. Un ejemplo concreto de este problema de análisis del texto se ve en la Historia *Antigua de México*²³ de Francisco Xavier Clavijero. Generalmente se dice que es una obra de apología de la cultura mexicana contra los ilustrados franceses e ingleses De Paw, Raynald, Robertson y La Condamine. Y efectivamente, Clavijero escribe esa obra para refutar las malas interpretaciones de aquéllos sobre la cultura en América; recién se había publicado en Francia la Encyclopedie de Diderot y esos científicos habían probado su ignorancia al escribir la voz Amerique. Sin embargo, sólo en la edición facsimilar de la *Historia Antigua*²⁴ aparece el texto completo del jesuita y ahí se ve que dedica su obra en primer lugar a la Real y Pontificia Universidad de México quejándose de que sus profesores han relegado el estudio de la cultura autóctona. El sentido de la fuente cambia cuando el investigador comprende a quién es que el autor estaba dirigiendo el texto. Además, es de notar que la conciencia de los autores novohispanos en torno a la interpretación que hacían de la cultura antigua carecía de una metodología adecuada y muchas veces el autor vertía su propio imaginario en aquello que describía basado en sus observaciones. En muchas ocasiones

23 Porrúa, 2009

24 Universidad Veracruzana, México.

lo que dice el fraile que era cultura antigua no era más que su interpretación occidental de una cultura tan diversa que sólo podía entenderse bajo el propio imaginario del observador. Además, en el siglo XVI no se tenía aún una conciencia clara del problema de las fuentes y su veracidad.

En realidad se observa una conciencia clara del problema de las fuentes hasta el siglo XVIII en que hay tendencias científicas e ilustradas al escribir un texto o analizarlo. En la *Historia Antigua de México* de Clavijero, por ejemplo, el autor ya da cuenta de las fuentes que utiliza, señala qué obras son importantes para la tradición cultural de la patria, dice qué autores son exagerados, quiénes distorsionan los hechos en sus escritos y cuáles fuentes merecen leerse. A este avance clavijeriano le siguieron Eguiara y Eguren, Emeterio Valverde Téllez y otros autores que compilaron obra y crearon repertorios bibliográficos. En el siglo XIX ya se tiene en México un primer esfuerzo a nivel nacional con José María Vigil, director de la biblioteca nacional. Vigil realizó el primer gran catálogo sobre incunables mexicanos. Le siguió Luis G. Urbina (1911) y después hizo un enorme esfuerzo el bibliógrafo José María Agreda y Sánchez (1913) hasta que con Jesús Yhmoff se publica ya el primer *Catálogo especial de las obras mexicanas o sobre México*. Me interesa especialmente referirme a los incunables porque son las obras publicadas entre los años 1453 –fecha de la invención de la imprenta– y 1500 ya que serían estas obras de filosofía las primeras que se estudiaron en América o las primeras en haber sido impresas aquí. Con Yhmoff ya tenemos definición de qué obras llegaron en esas décadas y de cuáles fueron las primeras obras impresas en América por Juan Pablos. Después de Yhmoff, Ernesto de la Torre Villar continuó publicando sobre incunables además de bibliógrafos y directores de bibliotecas.

Volvamos sobre el problema de la selección de las fuentes: gracias al trabajo de estos mexicanos contamos hoy con un acervo bien clasificado y definido del que no solo podemos seleccionar la obra más pertinente a nuestros intereses sino que los propios catálogos ya nos orientan la selección pues aportan luces sobre lo que el investigador está buscando. Por ejemplo, en mi caso en que rastreo la influencia de Aristóteles en el periodo novohispano, los catálogos de incunables²⁵ ya están agrupados por órdenes religiosos de tal manera que uno puede ver de golpe que los agustinos eran el grupo religioso que más estudiaba las obras de Aristóteles²⁶. Es mucho más abundante el repertorio de obras de Aristóteles que tienen los agustinos que el de los franciscanos –que le siguen– o los dominicos. Éstos últimos privilegiaron los comentarios medievales, en especial a Tomás de Aquino y sus comentarios a las obras de Aristóteles. Los agustinos, en cambio, privilegiaron las traducciones renacentistas que se realizaron de Aristóteles directamente del griego. Además, utilizaban comentadores contemporáneos, en cambio, la tradición dominica –mucho más sólida y aglutinada– siguió a De Aquino y los comentarios de Tomás de Vío –el cardenal Cayetano– privilegiando la lógica y el modo de argumentación medieval.

La clasificación de Ernesto de la Torre Villar de los textos incunables que tiene el centro de Estudios de Historia de México CONDU-MEX²⁷, permite saber de qué ciudades venían dichos textos tirando el

25 *Tesoros bibliográficos mexicanos* (1995), investigación, selección de material y textos de Margarita Bosque Lastra, UNAM, México.

26 Indudablemente los agustinos estudiaban más al Aristóteles traducido en el renacimiento. Los dominicos seguían más al Aristóteles de los comentadores medievales.

27 *Impresos mexicanos del siglo XVI (Los Incunables)* (1995), Centro de Estudios de Historia de México. condumex.

mito de que el Aristóteles que se estudiaba era el de los comentarios de Tomás de Aquino y que éstos venían de traductores de España; el catálogo prueba que la mayor parte de los libros estaban editados en Italia²⁸ o en ciudades alemanas y que estudiaban directamente al Aristóteles griego traducido por autores renacentistas.

Algo sumamente importante se observa en el catálogo de incunables: se usaban muchos diccionarios griegos y latinos²⁹. Este dato tira otro mito, a saber, que la filosofía fundacional novohispana carecía del conocimiento del griego. En el catálogo, las obras de filosofía que más aparecen son las publicadas por Alonso de la Veracruz y estas obras señalan en la portada de su edición que utilizaban la traducción griega de *Ioannis Argyropoulos*, autor bizantino que durante el siglo XV pasa del griego al latín los textos de Aristóteles. Los diccionarios griegos y las gramáticas de los catálogos prueban que el uso de los términos y sus significados eran un interés del académico de la época. Si en los incunables notamos que la tradición filosófica más sólida es la de la orden de San Agustín, para los impresos de finales del siglo XVI notamos que en la Compañía de Jesús y sus pensadores y colegios es donde se continúa el uso del griego y de las traducciones renacentistas de Aristóteles. En los jesuitas, el interés por el rescate de las fuentes griegas crece con el paso de los siglos, por eso tenemos en el siglo XVIII traducciones como la de la *Iliada* de Homero realizada por Francisco Xavier Alegre.

28 En Colonia, Padua y Venecia según la clasificación del catálogo de incunables *Tesoros bibliográficos mexicanos citado*.

29 Hay varios incunables que son diccionarios griegos en el catálogo mencionado. Por ejemplo, el incunable #163: *Urbanus Bullensis: Institutiones graecae gramatical*, Venetus, 1497. También #152 del catálogo, diccionario griego siudas: *Lexicon Graecum*, 1499 (letra griega y romana, 516 hojas).

La riqueza del conocimiento de las obras de Aristóteles se ve en los incunables con que cuenta la Biblioteca Nacional: de Acciaiolus³⁰, de Harderwijk³¹, de Averroes³², de Linconiensis³³, de Ferraris³⁴ y de Versor³⁵ se tienen comentarios a las obras del Estagirita. Se tienen también desde entonces los comentarios de Tomás de Aquino³⁶, de San Alberto Magno³⁷ y de otros medievales –incluso de estoicos³⁸– pero no sólo los textos de Aristóteles nos revelan la filosofía de la época. Por este catálogo sabemos que estaban en la

30 Acciaiolus, Donatus, *Expositio libri ethicorum Aristotelis*, Florentiae apud sanctum Jacomun de Ripoli, 1478, 262 páginas traducción de Argiropoly Bizanti.

31 Harderwijk, Gerardi (1497), *Aristoteles. De Anima cum commentarius secundum doctrinam Alberti Magni et Epitomatus*, Gerardi de Harderwijk. Coloniae, Enricus Quentell (gótica, 110 páginas). Encuadernado en este libro viene Columna Aegidius (1496), *In Aristotelis de Anima Commentarum*, Venetiis y con su (1498) *Parva Naturalia*, Colonia.

32 Aristóteles (1482), *Opera de Naturali philosophia Averroes: de substantia orbis*, Venetiis, Philippus (romana, 360 páginas).

33 De este autor, varios comentarios de la Física, aunados a los de Tomás de Aquino, número de catálogo #141.

34 Ferraris, Theophilus (1493), *Propositiones ex omnibus Aristotelis libris Collectae*, a Benedicto Soncinate emendatae, Venetiis, Johanes et Gregorius de Gregoriis (344 páginas, letra romana y griega). Esta obra contiene filosofía moral, dialéctica y la retórica y poética. Prueba el uso del griego y la llegada de la *Poética* a América desde el siglo XVI.

35 Johanes, Versor (1494), *Quaestiones Super libros ethicorum Aristotelis*, Coloniae, Hernicus Quentell (letra gótica, 126 hojas). Convento de San Agustín, Puebla.

36 Del aquinate está el incunable #155, el opúsculo (1488) *De ente et essentia*, Venetiis, Johannes Lucilus Santritter et Hyeronymus de Sanctis, del convento de San Francisco. Tenía unido a ese libro *Los libros de las Sentencias y el Compendium Theologiae Veritatis*.

37 El *Compendium Theologiae Veritatis*, unido a éste venía (1488) *De ente et Essentia*, Venecia.

38 Obras de Séneca, Proclo, Petrarca.

Nueva España desde el inicio las *Etimologías*³⁹ de Isidoro de Sevilla, *De proprietatibus rerum*⁴⁰ de Bartolomé Anglico y la *Historia Naturalis*⁴¹ de Plinio, estas tres obras son las grandes influencias en Bernardino de Sahagún para estructurar el *Códice Florentino*.

Después de que se logró compilar y clasificar las primeras obras de filosofía en América hubo de continuarse la labor de paleografía, traducción y análisis de los textos, pero esto no se llevó a cabo con la misma precisión que la clasificación de las fuentes.

No existe todavía una edición crítica de las obras completas de Alonso de la Veracruz, primer filósofo de América. Los trabajos de Carolina Ponce⁴² y Luciano Barp Fontana⁴³ han tenido el mérito de poner en la mesa del investigador traducciones de primer nivel que potencian trabajos doctorales en filosofía⁴⁴. Hay nuevos investigadores que traducen a De la Veracruz⁴⁵ y una importante edición de obras sobre el autor⁴⁶. Empero, falta una edición crítica

39 Isidoro de Sevilla (1483), *Etimologías*, Venecia (en letra gótica). Incunable #97 p. 81 del catálogo de la Biblioteca Nacional.

40 (1485), *Argentinae* (letra gótica).

41 (1481) #136 del catálogo, p. 105.

42 Carolina Ponce está traduciendo actualmente la *Dialectica Resolutio de Alonso de la Veracruz* y tiene la traducción de (2007) *Espejo de Cónyuges* en Antología Novohispanía, México.

43 Luciano Barp Fontana (2009), *Espejo de Cónyuges*, Ed. La salle/ UNAM, México.

44 Tesis de Yail Medina (2010), *La ley natural y el matrimonio en el espejo de los cónyuges de Alonso de la Veracruz*, Universidad Panamericana, México; tesis dirigida por Aspe Armella Virginia.

45 Por ejemplo, Pavel Jiménez (2012) ha traducido el libro III de las *Investigaciones del Alma* de Alonso de la Veracruz. Tesis de licenciatura en Letras Clásicas, UNAM.

46 Por ejemplo, de Carolina Ponce (2007), *Innovación y tradición en Alonso de la Veracruz*, FFYL/ UNAM, México.

completa de su obra a pesar del gran esfuerzo que han hecho filósofos mexicanos por intensificar el análisis filosófico fundacional de América. Y aunque se logre una edición crítica de las obras de Alonso, el problema no está soslayado. Se requiere de digitalización completa de las obras originales en latín⁴⁷ para que el investigador pueda confrontar las autoridades que sigue Alonso de la Veracruz. El análisis filosófico desde la lengua en que escribe el autor —en este caso el latín— así como la paleografía y la traducción de su obra con criterios definidos y generales a todos sus textos, es indispensable para establecer un marco filosófico científico de acceso a sus ideas y, sin un afán de enredar o complicar el asunto, además hay que confrontar las traducciones del griego de *Ioannis* Argyropoulos y algunos otros autores renacentistas como Francisco Vatablo, Francisco Toledo y Cipriano Soares que eran quienes traducían y comentaban al estagirita.

Pero comencemos por profundizar en lo que ya tenemos ahora. En la obra *Impresos mexicanos del siglo XVI* (los incunables) de CONDUMEX aparece un listado de los incunables que posee el grupo CARSO. Entre ellos se citan los libros de Alonso de la Veracruz que Antonio Gómez Robledo calificó de “explicación entera de universa philosophica”. La *Dialéctica Resolutio, Phisica Speculatio*, la *Recognitio Summularum*, impresas en 1554 la primera y la segunda y la tercera en 1557. En las tres obras nos encontramos con la explicación y análisis de las obras de Aristóteles pero lo interesante del texto está en que el autor adapta las explicaciones de Aristóteles a la realidad mexicana concreta. Por ejemplo, en su obra *Investigaciones acerca del alma*, una parte de la *Phisica* mencionada, Alonso incluye una diser-

47 Un esfuerzo titánico que ha comenzado a realizar en la facultad de filosofía de la UNAM el Doctor Ernesto Prian

tación sobre la magia y la hechicería al comentar el libro II del *De Anima* de Aristóteles. El tema evidentemente se sale de lo tratado por el estagirita, pero Alonso estaba preocupado por la hechicería y la magia entre los naturales y aprovechaba las explicaciones sobre el conocimiento directo en *De Anima II* para elucidar cómo es que alguien, una persona o un grupo cultural, puede convencerse de algo que en realidad no ocurre en la experiencia inmediata objetiva que de acuerdo a Aristóteles sucede siempre⁴⁸. El *excursus* que abre Alonso prueba que en él estudiar las obras del filósofo no era sólo una tarea teórica de la vida académica de la facultad de artes en la Real y Pontificia Universidad de México⁴⁹, sino que las categorías aristotélicas servían de referente para explicar y comprender los problemas concretos que veían en las culturas autóctonas. condumex también cuenta con otro incunable alonsino, se trata del *Speculum Coniugiorum*, una *Relectio* cuyo impreso dice *Excudabat Ioannes Paulus Brissensis* tal y como escribía Juan Pablos en el año de 1556. En dicha obra se desarrolla el tema del matrimonio como un derecho natural, como un contrato público voluntario y como un sacramento sujeto al derecho canónico. El matrimonio, empero, no se plantea desde una perspectiva teórica y abstracta sino en ocasión del problema indiano. Para Alonso, la cuestión elucidada a lo largo de casi 700 páginas tiene que ser pragmática y a la luz de la realidad que viven tanto los infieles como los recién bautizados indios conversos que continuaban viviendo la poligamia. Esta *Relectio* apenas se tradujo completa en el año 2009⁵⁰; le habían antecedido traducciones parciales de Sarai Cas-

48 Aristóteles, *De Anima III*.

49 Fundada en 1553 y cuyos cursos dieron lugar a los apuntes de clase que después formaron las obras filosóficas mencionadas de De la Veracruz.

50 Barp Fontana, Luciano, op. cit.

tro⁵¹ y Carolina Ponce⁵² así como la traducción previa de otra *Relectio* alonsina, *De dominio infidelium et iusto bello* de Roberto Heredia⁵³. De la *Dialéctica Resolutio* de 1554 puede decirse que se trata de “la primera edición del que fue el segundo libro de texto para los estudiantes de la universidad de México”⁵⁴, y el mérito de este rescate se debe al señor Bruno Pagliari quien también rescató la *Phisica Speculatio* de Alonso, un tratado de 380 páginas y la *Recognitio Summularum* de 88 folios; éste, el primer libro de texto para los estudiantes de filosofía en América. Por último, el *Speculum Coniugiorum* que Bruno Pagliari adquirió en abril de 1970 a la librería Porrúa Hermanos y Compañía, de 686 páginas donde la página 9 cuenta con una epístola dedicada por el autor (Alonso) al virrey Luis de Velasco; después viene una carta del Dr. Juan Negrete, rector de la Universidad de México, y una epístola o carta de Francisco Cervantes de Salazar⁵⁵. La sola mención de este incunable de Cervantes de Salazar nos pone alerta para la traducción e interpretación del texto. Como sabemos, este autor fue el gran humanista de la época. Su dominio del griego y la conciencia de la importancia tanto de las traducciones como de acudir a las lenguas vernáculas eran característicos. En Salazar se recupera la traducción unida a la retórica y se quita el vicio medieval silogístico.

51 Castro Sarai y Garza Ana María (1983), *Matrimonio y Poligamia en el Speculum Coniugiorum de Fray Alonso de la Vera Cruz*, Tesis en letras clásicas, México, UNAM.

52 Ponce, Carolina (2007), *Espejo de cónyuges*, Novohispanía, México.

53 Heredia Correa, Roberto (2009), *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, UNAM, México.

54 De la Torre Villar, Ernesto, op. cit., p. 32.

55 El libro consta de tres partes. La primera trata del matrimonio y sus impedimentos en relación a los fieles católicos; la segunda, sobre el matrimonio en relación con los infieles y la tercera trata del divorcio. Ernesto de la Torre Villar, op. cit., p. 38.

En la *Dialéctica Resolutio*⁵⁶ vemos ya el avance humanista alonsino cuando dedica la obra a la Universidad de México “suprimiendo todo lo superfluo y recogiendo los granos entre las espinas para hacer el camino completamente accesible y abierto”. Esta obra consta de tres tratados⁵⁷ pero desarrolla a profundidad sólo las dos primeras partes y en el tercero sólo glosa de la obra Analíticos Posteriores de Aristóteles los capítulos 1 al 8 del libro I y del libro II sólo hace breve mención. El punto merece atención pues es sabido que la lógica material del estagirita estaba contenida en Analíticos Posteriores. En una investigación pasada⁵⁸ llamé la atención sobre el peligro de que la lógica novohispana se enseñó excesivamente desde su aspecto formal en detrimento de la lógica material.

Algo que señala el catálogo que me parece relevante es que “hay un cambio en la redacción de las primeras ediciones de la *Dialéctica Resolutio* (1554 y 1562) frente a la edición de 1569 y 1573 de la exégesis a las Categorías y al primer libro de *Analíticos Posteriores* hay abundantísimas amplificaciones con las que De la Veracruz reforzó sus razonamientos en busca de una mayor claridad de la argumentación”. Como vemos, el seguir las distintas ediciones de la fuente original nos da también el seguimiento de la evolución de la idea del autor.

56 Como lo señala el Catálogo de la Biblioteca Nacional de México titulado *Tesoros Bibliográficos Mexicanos: México primera imprenta de América*.

57 En la primera parte comenta los *Predicables* siguiendo el texto de las *Isagogé* de Porfirio; en el segundo trata de las *Categorías* de Aristóteles y lo comenta ampliamente reproduciendo el texto del estagirita, en la tercera parte hace un pequeño resumen de *Analíticos Posteriores*. Puede ser que a De la Veracruz le atrajese más las *Categorías* que la demostración silogística por su visión humanista.

58 Aspe Armella, Virginia (2009), *Las aporías fundamentales del periodo novohispano*, CONACULTA, México.

En el tema del rescate de fuentes originales, incunables americanos y relectura de textos destaca sobre todo el caso de Alonso de la Veracruz. El agustino no sólo fue el primer filósofo de América sino “la cabeza de las Órdenes religiosas en la Nueva España que enfrentaron al poder secular de los obispos y promovió un programa de evangelización con amplia sensibilidad hacia la diversidad cultural”⁵⁹. Pero debe notarse que la tarea alonsina no surgió de la nada. De acuerdo a Icazbalceta en el texto citado denominado Códice Franciscano, venía de otra cabeza fundacional de las ideas en América: del canonista francés franciscano fray Juan de Focher venido a América antes que los doce frailes españoles que representaban los doce apóstoles. Focher fue cabeza original en la sensibilidad multicultural de América. Tuvo que enfrentar el tema de la poligamia en los indios aristócratas conversos y contribuyó de tal manera con sus soluciones que al morir De la Veracruz dijo: “el padre Focher ha muerto y hemos quedado en tinieblas”⁶⁰.

Lo interesante del reconocimiento de Alonso a Focher está en la tradición que se funda en América con colaboración académica entre las órdenes religiosas, Focher era franciscano y colaboró directamente con De la Veracruz en la problemática indiana. Me preocupa que ésta propuesta filosófica fundacional esté soslayada. Su ausencia eclipsa la colaboración filosófica entre órdenes religiosas y clero secular al inicio de la reflexión novohispana. Está demostrada ya la relación intelectual entre Alonso, agustino, y Vasco de Quiroga del clero secular. Ahora conviene probar la influencia de Focher en la tradición alonsina. Las luchas innegables entre las

59 En Velasco Gómez, Ambrosio, op. cit, p. 14.

60 Citado por múltiples autores como Torquemada. Icazbalceta lo incluye en el Códice Franciscano.

órdenes religiosas y el clero secular así como pugnas entre las órdenes religiosas mismas se dieron en el marco de la evangelización y territorios; en cambio, en el marco de las discusiones filosóficas hay un diálogo constante entre pensadores de diversas órdenes y del clero diocesano. Dos prejuicios quitaríamos si analizáramos más las fuentes originales que menciono como en el caso de Focher: primero, la idea trillada de las diferencias de pensamiento entre órdenes religiosas; segundo, la concepción falseada de que Alonso de la Veracruz es *la cabeza de la filosofía* y las ideas fundacionales de la Nueva España⁶¹.

Para el análisis del protagonismo de Focher en la historia de las ideas novohispana conviene confrontar la Nueva colección de documentos para la historia de México de Joaquín García Icazbalceta en el llamado *Códice Franciscano*⁶². Éste es el tipo de labor que los investigadores tenemos que promover: acudir a los catálogos y repertorios para detectar las fuentes que enriquecerán el avance en la relectura de las ideas que nos antecedieron. El código reúne cartas de religiosos franciscanos del siglo XVI que sostienen datos del franciscano que nos dan luces: Focher leyó cánones a Martín de Sarmiento de Hojarasco, es decir, fue quien preparó al director de la orden en Nueva España. En las cartas vemos que se tenía una consideración nociva de la inclusión de los españoles, que se evangelizaba en lengua mexicana y no en español, que el pleito entre las órdenes religiosas mismas y el clero secular no fue por cuestiones ideológicas en las que se respetaban y dialogaban contribuyendo a una generación de ideas más allá de las diferencias.

61 Ésta es una tónica en el libro de Carolina Ponce (2007), *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, UNAM, México.

62 (1941), Ed. Salvador Chávez Hayhoe, México.

Ahí se ve que el pleito entre el dominico Las Casas y el franciscano Mendieta fue más bien una excepción. En esa relación de la provincia del Santo Evangelio –como se le conocía entonces a los franciscanos– Icazbalceta incluye un opúsculo de fray Juan de Focher y algunos testimonios de sus cófrades donde se dice que Focher vino de Francia probando con esto Icazbalceta el posterior error de Beristain y Souza de decir que era flamenco⁶³; error que pasó a Torquemada⁶⁴. Focher fue doctor en leyes en París antes de tomar el hábito franciscano y después estudió teología y cánones. Llegó a Nueva España en 1532, aprendió la lengua mexicana y con ella compuso un arte en lengua mexicana, predicó a los indios y les impartió cátedra en Tlatelolco siendo profesor de Torquemada. Focher fue cabeza académica e intelectual en el tema de matrimonio de indios, en especial antes del concilio de Trento en que aun no se habían sentado las regulaciones del matrimonio. Está documentada más de una veintena de obras suyas en torno a temas de privilegios en los franciscanos, el tema de la pobreza, del sacramento y en especial del matrimonio, lo sabemos por el sinnúmero de referencias y citas que hay en obras de otros autores y en la única que queda de él, el famoso *Itinerarium Catholicum* obra atribuida frecuentemente a Diego Valadés por haberla impreso⁶⁵. Ésta obra redactada en 1559 trata de una serie de dudas morales pretridentinas⁶⁶ en torno a la “potestad eclesiástica adaptada al foro mexicano de aquella época. Se trata de un monumento en verdad precioso para nuestra historia;

63 Icazbalceta, op. cit, p. XXIV.

64 En *Monarquía Indiana*, Libro XX, cap. 56.

65 El error de atribuir dicha obra a Diego de Valdés –según Joaquín García Icazbalceta– vino de Beristain. El error se debió a que fue fray Diego quien completó el tratado y prácticamente se lo apropió.

66 Icazbalceta, Introducción al Códice Franciscano, p. VII.

no solamente para la legal sino también para la eclesiástica y civil, por las motrices que contiene. Dos de las más curiosas versan, la una sobre la declinación que la conquista y su civilización produjeron en el carácter moral de los indios; la otra, sobre el inconcebible abuso que se introdujo en la práctica de las informaciones para la celebración de los matrimonios convertida en un taller de difamación e inmoralidad”⁶⁷. Icazbalceta da cuenta de obras perdidas como el *Enchiridion de adultorum baptismo, et de eorum matrimonio*⁶⁸. Hay otra obra documentada por Icazbalceta sobre el matrimonio que él dice que es distinta a la anterior: *De fratre professo ad ordine ejecto matrimonium contrahere volante*. Lo único que nos queda sobre el matrimonio de Foher es lo que Diego Valadés añadió a la primera parte del *Itinerario Católico*; sin embargo, hay pasajes de estos tratados en otras obras y autores y, a través de ellos, podemos conocer que Foher promovía que los indios guardaran sus antiguas costumbres⁶⁹. De acuerdo a Icazbalceta, el análisis intertextual prueba también la simpatía por Las Casas de franciscanos como Motolinía. Respecto al tema del matrimonio, Icazbalceta cita más tratados del tema escritos por Foher⁷⁰; por ejemplo el *Tractatus de Baptismo et matrimonio noviter conversorum ad fidem*⁷¹. Lo que resulta indudable es que Foher dio la pauta a la interpretación de los matrimonios de indios

67 Icazbalceta, Códice Franciscano. Foher, Juan, *Itinerarium catholicum*, p. 104–114.

68 Op. cit., p. XXI: “Era un tratado de 90 páginas dedicado a fray Martín de Hojarasco, comisario general de la orden”. Al final de la obra data *Zinzonzan, anno salutis, 1544*.

69 Icazbalceta, op. cit., p. XXXVII y XXXVIII.

70 Op. cit., p. XXXIX: *a Rdo Pr. Joane Foher, ordinis divi fiancé edditus*.

71 De 72 hojas. El texto trataba sobre el matrimonio clandestino. Fue escrito en Michoacán y al final en México, pero antes del Concilio de Trento en 1546.

antes de Trento y que influyó en De la Veracruz. Para Focher, el planteamiento sobre el matrimonio era inseparable del tema de los privilegios de las órdenes religiosas pues los privilegios implicaban que los frailes podían decidir discrecionalmente sobre la situación de los matrimonios sin necesidad de acudir al obispo y jerarquía eclesiástica central. Esto permitía valorar los problemas desde el contexto cultural de las comunidades⁷². De la Veracruz siguió en ésta tónica en el *Speculum Coniugiorum*. Focher no es la única influencia en el *Speculum Coniugiorum*. Estudios recientes han probado la influencia de Francisco de Vitoria y su *Relectio sobre el matrimonio* en la primera parte del *Speculum*. El recién publicado libro *Advertencias para los confesores de los naturales*⁷³ de fray Juan Bautista de Viseo demuestra la tradición entre Focher, De la Veracruz y Viseo. En dicha obra publicada en el año 1600, el autor más citado por Viseo es Focher⁷⁴ y después Alonso de la Veracruz⁷⁵, después le sigue Jean Charlier Gerson⁷⁶ que influye de modo importante en la tradición de todos ellos vía Francisco de Vitoria y la Universidad de París.

No quisiera detenerme más en estos ejemplos de fuentes que me parecen representativos del problema que he querido exponer aquí en torno a la selección de las fuentes para adentrarse el investigador en su significado. Son muchos los casos en que es necesario

72 Icazbalceta, op. cit., p. XLI. El historiador señala catálogos que mencionan la existencia importantísima de estos tratados, por ejemplo el *Catalogue of manuscripts in the Spanish Language in the British Museum. Códice Hart. 3759*.

73 De Verónica Murillo Gallegos (2010) la traducción, comentarios y notas. Novohispania, México.

74 En 20 ocasiones.

75 En 15 ocasiones.

76 Cfr. Aspe Armella Virginia coord. y notas filosóficas (2012), *Jean Charlier Gerson*, Tratados, Novohispania, México.

volver a la fuente original a pesar de que se tenga ya publicada la obra⁷⁷. Como bien ha sugerido Mauricio Beuchot⁷⁸, es necesaria la interpretación de los textos; ésta tarea es toda una ciencia de lo sutil que encuentra diversos sentidos y significados. No podemos quedarnos con lo explícito de un texto; pese a que esa tarea es clave y ya se ha realizado poniendo en la mesa nuevas ediciones de obras antiguas ya traducidas y paleografiadas, hemos de penetrar en los significados ocultos y subyacentes tanto del mismo texto como de los escritos originales del autor. El contexto del autor se refleja en el modo como escribió (desde el tipo de letra, imprenta, papel y estructura del trabajo hasta sus prejuicios, ideas y *habitus* subyacentes). Los textos no tienen un solo sentido “pues el sentido auténtico está vinculado a la intención del autor”⁷⁹. Todo texto tiene un significado puente o vehicular que conecta al lector y al autor, y para interpretar se tiene que contextualizar, recontextualizar y descontextualizar. Esta es la única manera para hacer una relectura de nuestros textos fundacionales y conocer qué significado tenía dicho escrito y cuál era realmente la intención del autor. El modo en que hoy podemos evitar caer en planteamientos tradicionales ideológicos es haciendo

77 Un caso del siglo XVII es la obra de Carlos de Sigüenza y Góngora. Se han editado ya sus obras y las trabajaron académicos serios como José Gaos, Edmundo O’Gorman y Joaquín García Icazbalceta pero el análisis de sus impresos, dedicatorias y documentos anexos en el original es hoy indispensable. En la obra *Triunpho Partenico* (encuadrado con ex libris de Joaquín Icazbalceta) se nota que la oda a Guadalupe es en ocasión de una justa poética. Y en la obra *Parayso Occidental*, un texto que relata la vida de las monjas, se ve por la dedicatoria que el interés de Sigüenza al exagerar las virtudes de las monjas es conseguir dinero para la construcción de un convento.

78 En ésta última página expongo la propuesta de Mauricio Beuchot (1997) en su obra *Tratado de Hermenéutica Analógica*, UNAM, México. Introducción, p. 9–11.

79 *Ibid*, p. 12.

una revisión razonable de los diversos significados que tenía un término y un párrafo; ésta es una hermenéutica equilibrada. Después, no queda más que reconstruir los argumentos del texto para comprender la filosofía que manifiestan. El peligro de escapar de la tradición en los planteamientos radica en caer en anacronismos pues se lee la obra desde los nuevos tiempos; pero también existe otro peligro constante, el de encerrarse en la tradición queriendo siempre atribuir el mérito a un pasado que se concibe como mejor. La propuesta metódica que he querido exponer aquí consiste en aceptar la tradición seleccionando las fuentes y los problemas de una época pero mirando su novedad desde la evolución de las ideas que exponían. Esto se logra mirando al auditorio al que hablaba el autor en el texto, hurgando en las intenciones del autor al escribir, ponderando las decisiones que tomó al hacerlo, sus sobreentendidos y opiniones, las lecturas que conformaron su pensamiento. Los contextos mismos en los que ubicamos al autor de una obra ya están hoy prejuiciados pues interpretamos siempre desde unas categorías, una tradición y un esquema conceptual. Volver a las fuentes directas replanteando el texto desde su propia génesis interna es la mejor manera en que uno puede alejarse de los prejuicios que lo circundan. Después de eso, sólo queda la fuerza de una argumentación razonable que dialogue con apertura para construir un saber basado en aproximaciones, matices y enfoques verosímiles.

Bibliografía Básica

Arauz Mercado, Diana (2008), *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes*, Ed. Gobierno del Estado de Zacatecas/ IZRLV/ UAZ/ AZECME.

Aspe Armella, Virginia comp. (2011), *México: entre el discurso público*

- y el ámbito privado*, Porrúa, México.
- (2009), *Las aporías fundamentales del periodo novohispano*, CONACULTA, México.
- coord. y notas filosóficas (2012), *Jean Charlier Gerson, Tratados*. Novohispanía, México.
- Bautista de Viseo, fray Juan (2010), *Advertencias para los confesores de los naturales*, trad., comentarios y notas Verónica Murillo Gallegos, Novohispania, México.
- Beristáin y Souza, José Mariano (1821), *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional*, México.
- Beuchot, Mauricio (1997), *Tratado de Hermenéutica Analógica*, UNAM, México.
- Bosque Lastra, Margarita (1995), *Tesoros bibliográficos mexicanos: México primera imprenta de América*, UNAM, México.
- De la Torre Villar, Ernesto (1995), *Impresos mexicanos del siglo XVI (Los Incunables)*, Centro de Estudios de Historia de México/ CONDUMEX, México.
- García Icazbalceta, Joaquín (1941), *Códice franciscano*, Ed. Salvador Chávez Hayhoe, México.
- Hurtado, Guillermo (2011), *México sin sentido*, Siglo XXI editores, México.
- León Portilla, Miguel (2000), *La filosofía Náhuatl en sus textos y en sus fuentes*. 2ed. UNAM, México.
- (1992), *La visión de los vencidos*, UNAM, México.
- Mendieta, Fray Jerónimo de (1997), *Historia eclesiástica indiana*, Col. Cien de México, 2t., CONACULTA, México.
- Picos Bovio, Rolando coord. (2011), *Filosofía y tradición, Memorias de las II Jornadas sobre Filosofía Mexicana e Iberoamericana*, UANL, México.
- Ponce, Carolina (2007), *Innovación y tradición en Alonso de la Veracruz*, ffyl/ unam, México.

Torquemada, fray Juan (1975), *Monarquía indiana*, edición coord. Miguel León-Portilla, 7 t., Instituto de Investigaciones Históricas/ UNAM, México.

Velasco Gómez, Ambrosio coord. (2009), *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, UNAM, México.

Veracruz, Alonso de la (2007), *Espejo de Cónyuges*, trad. Carolina Ponce, Antología Novohispanía, México.

----- (2009), *Espejo de Matrimonios*, transc., trad. y notas de Luciano Barp Fontana, Ed. La Salle/ UNAM, México.

----- (2009), *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, trad. Roberto Heredia Correa, UNAM, México.

Virginia Aspe Armella, Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra España, especialista en filosofía antigua, en concreto en Aristóteles en el tema del razonamiento práctico y técnico. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 2. Investigadora de tiempo completo en la Universidad Panamericana de México, DF. Actualmente rastrea la influencia de Aristóteles en el periodo Novohispano. Catedrática de la asignatura de filosofía en México en la Universidad Panamericana. Directora de proyectos financiados SEP-CONACYT en el área de filosofía novohispana. Ha participado en múltiples congresos nacionales e internacionales y ha sido miembro activo en la Junta de Gobiernos de la AFILOMEX en los últimos 12 años organizando congresos. Es autora de *El concepto de técnica, arte y producción en Aristóteles* (FCE, 1993), *Las Aporías fundamentales del periodo novohispano* (CONACULTA, 2002), *Filosofía Política y Derechos Humanos en el México contemporáneo* (CNDH, México 2005), *Perennidad y apertura de Aristóteles. Reflexiones poéticas y de incidencia mexicana* (Ed. Cruz. Mex) y *México, entre el discurso público y el ámbito privado* (Mex. 2011)

ELECCIÓN Y FELICIDAD: MODELOS DEL ARTE DE VIVIR EN ARISTÓTELES Y EPICURO

Rolando Picos Bovio

Introducción

Si la ética es la expresión del ejercicio crítico del sujeto sobre las razones que guían su acción y, por tanto, norman su libertad o, para expresarlo en términos más amplios, la ética constituye “la reflexión crítica y racional sobre la moralidad vigente en una sociedad determinada”⁸⁰, la cuestión de la elección de la conducta apropiada o deseable y de los modos de vincularnos a los otros asume una importancia fundamental, mucho más cuando ésta se refiere a la esfera personal, afectiva, donde se ubican las relaciones de amistad.

El asunto no es cualquier cosa, si concedemos que, aun en tiempos de individualismo y de «éticas indoloras», posmodernas, signo de los nuevos tiempos democráticos, la reflexión ética ocupa, paradójicamente, un lugar importante no sólo en el debate filosófico contemporáneo, sino en las más diversas esferas de valoración (la familia, la escuela, las comunidades religiosas, la política e incluso, eventualmente, en los medios de comunicación, etc.)⁸¹.

En el contexto de un mundo globalizado y multicultural donde los problemas de la acción humana no responden a un centro axioló-

80 Ambrosio Velasco (2005), “Ética e historia: ¿Universalismo ético o relativismo moral”, en Luis Villoro (coord.), *Los linderos de la ética*, Siglo XXI/UNAM, México, p.18.

81 Para ahondar en sus características desde la perspectiva de una ética individualista caracterizada por su flexibilidad Cfr. Gilles Lipovetsky (2000), *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona; Zygmunt Bauman (2006), *Ética posmoderna*, Siglo XXI, México.

gico universal que los armonice, ni se someten tampoco a un campo normativo con igual pretensión de universalidad, el conflicto entre los deseos y los deberes, los valores individuales y los colectivos, se hace presente como centro de interés de lo ético. La ética implica entonces una problematización de la moral vigente y de sus códigos, normas, funciones, conductas y costumbres que pretenden regir la vida de los individuos y de las relaciones entre sí mismos. Fuera de toda abstracción, la ética se centra en un campo moral históricamente determinado, pero no se reduce a éste porque afirmar tal supuesto cancelaría al mismo tiempo las posibilidades de la libertad del individuo, es decir, de la posibilidad de la ética como autocreación⁸².

A diferencia de la ética moderna, esencialmente normativa, la ética griega antigua se orientó fundamentalmente a la búsqueda de

82 En su análisis de las perspectivas éticas contemporáneas, Ambrosio Velasco, op. cit., p. 18 y ss., hace una distinción entre las posiciones que buscando salvaguardar la función crítica y racional de la ética renuncian a una fundamentación histórica y aquellas que, buscando preservar su naturaleza histórica renuncian a una fundamentación racional que trascienda el contexto específico de la moralidad; es decir, describe las posturas universalistas y relativistas de la ética, mismas que intenta superar en base a un modelo alternativo que integra la dimensión crítico-racional de la ética y su historicidad. Por otra parte, la dimensión de autocreación corresponde a los esfuerzos de filósofos como Foucault por generar una ética como «estética de la existencia», crítica de la modernidad pero no alejada de la razón y la *frónesis*, centrada en el biós. Vid. Mario Teodoro Ramírez (2006), “La autocreación. Para una ética de la creación y una estética de la existencia” en Rosario Herrera Guido (coord.), *Hacia una nueva ética*, Siglo XXI, México, p. 111–135.

la felicidad⁸³ (*eudaimonía*), entendida como «la vida buena» o la vida digna de ser vivida (Aristóteles, EN, I, 4, 1095a). Más allá de la discusión que establece el Estagirita respecto al sentido de definir su significación (qué es verdaderamente la vida buena, cuál es el modelo más virtuoso para ello, etc.), vivir bien (*eu zen*) y estar bien (*eûprattein*) fueron entre los griegos –y después también entre los romanos– aspectos de una preocupación práctica, orientada hacia el cuidado de sí, expresión de la *Epimeleia-beautou*⁸⁴ que abarcaba la preocupación por el tipo de vida deseable para el sujeto.

En la cultura griega el precepto délfico del *gnothiseauton* destaca el carácter práctico, no abstracto, de un principio ligado a la vida política y al arte de la existencia. De este modo el conocimiento de

83 “La ética griega es eudemonista –sostiene Michel Onfray–. Sea cual fuere la escuela, todas invitan al hombre que practica la filosofía a liberarse de lo que le impide ser feliz, a trabajar sus deseos para enrarecerlos y hacerlos inofensivos, a liberarse de todos los apegos que dificultan hasta lo imposible un trabajo de purificación de uno mismo. El fin es la autonomía, la independencia, la ausencia de sufrimiento, de turbaciones, la existencia feliz y la vida filosófica que la permita. Los ejercicios espirituales, las reflexiones, los diálogos, las meditaciones, las relaciones de maestro a discípulo, todo eso tiende a la construcción de una subjetividad radiante, solar, independiente y libre. Y de la producción de esta individualidad nace un placer”. M. Onfray (2008), *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*, Anagrama, p. 51.

84 *Epimeleia-beautones* la inquietud de sí mismo, el hecho de ocuparse de sí mismo, prepararse para sí mismo en la búsqueda de la armonía de la persona que hace factible la felicidad.

sí y el cuidado de sí son dos prácticas de la tradición filosófica⁸⁵, que buscan, entre otros objetivos el autodomínio y la soberanía (governabilidad) del individuo sobre sí mismo, no a partir de la negación de los placeres, o la codificación de las conductas inapropiadas, sino en base a un principio de *frónesis*, de *askesis*, cuya meta última es la felicidad del sujeto, su realización en el mundo⁸⁶.

En la antigüedad clásica, dentro de los principios del cuidado de sí, que expresan a su vez un cuidado de los otros, el discurso filosófico destaca el papel relevante de la amistad en la conformación del modelo de la vida buena, deseable para el individuo. Más allá de su dimensión temporal, integrando sus aspectos hedonistas, la filosofía antigua fue capaz de mostrar la contribución de las relaciones amistosas al perfeccionamiento del sujeto, a su transfiguración y ascesis, y por tanto a su felicidad. En este sentido, la ética individualista, no normativa, de la antigüedad resulta ser, a contracorriente de las tendencias modernas, mucho más plausible para enfrentar las adversidades del mundo, pues aunque centra su objetivo en el yo, no excluye el cuidado de los otros. La amistad es el ejemplo por

85 En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault relaciona la cuestión del cuidado de sí (*epimeleiaibeautou*) con el precepto délfico del conocimiento de sí mismo. El curso que dicta en el *Collège de France* a partir del 6 de enero de 1982, tendrá como uno de sus objetivos fundamentales el establecer la necesaria relación, no antitética, sino complementaria, entre ambos conceptos, que él encuentra en la base misma de los diálogos socráticos, en particular en la *Apología* y en el *Alcíbiades*, un abordaje y una práctica de los dos principios por parte de Sócrates. Cfr. Michel Foucault (2002), *La hermenéutica del sujeto*, FCE, México, p.17. Para el aspecto práctico de los modos en que se lleva a cabo este proceso interno (1990) *Tecnologías del Yo*, traducción de Mercedes Allende Salazar, introducción de Miguel Morey, Paidós, Barcelona, p. 50–51.

86 Para un análisis detallado de estas prácticas sobre sí mismo en el mundo grecorromano Cfr. Michel Foucault (2003), *Historia de la Sexualidad. V.2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, p. 31.

excelencia de los valores que subyacen en este tipo de elección, que llega a constituirse como parte de las *tecnologías del yo*.

Bajo los anteriores supuestos, el objetivo de este trabajo es realizar un recorrido general por las concepciones aristotélica y epicúrea en la consideración de la amistad. Nos interesa en particular destacar su relación con un arte de vida o estética de la existencia que nos lleve a comprender la transformación de la cultura del “cuidado de sí” que experimenta el mundo antiguo, aspecto que filosóficamente se liga al problema de la verdad y a la actuación ética de los individuos en un marco socio-cultural determinado. En la primera parte, luego de describir brevemente algunos de los rasgos más notables y complejos de lo que cabe expresar sobre la amistad, se realiza el análisis particular de Aristóteles en torno a las condiciones, tipos y finalidades de la amistad. En un segundo momento se analiza la fundamentación epicúrea de la amistad; su valoración y aporte en tanto arte de la existencia, describiendo asimismo el contexto de cambio histórico que cimienta sus supuestos. Finalmente se concluye con una reflexión general que incorpora los elementos aristotélicos y epicúreos frente al problema de la configuración de la subjetividad moderna/posmoderna desde el contrapoder y la consideración de la amistad como el eje de las resistencias frente al caos y al absurdo del mundo.

I. El problema.

La amistad es un término complejo de definir; filosóficamente, más que de una palabra se trata de un *concepto* que, por su propia naturaleza, es múltiple y posee múltiples dimensiones (social, cultural, antropológica, política, biológica, filosófica...etc). Por su origen etimológico la amistad refiere al *amicus* latino, al amigo que se ama, al confidente y al aliado. La *amicitia* expresa entonces la amistad,

la buena vecindad, la alianza que envuelve (*amicio*) a los hombres entre sí en la búsqueda del bien común. Cicerón escribe *De Amicitia* consciente del valor civilizatorio y utilitario de la amistad para la *res publica*, ya que la consigna como una fuerza moral necesaria para mantener la armonía social⁸⁷.

Amistad se escribe en griego *philia*, palabra de la misma raíz que el verbo *phileîn*, que significa “querer”. La *philia* tiene un amplio campo de aplicación ya que abarca todo tipo de relación o de comunidad basada en lazos de afecto, de cariño o amor que resultan vitales en la convivencia humana⁸⁸. Aunque borrosa en sus límites con el *eros* platónico, la *philia* se sustenta como propiciadora de la concordia civil, condición fundamental de la *política*⁸⁹. La *philo-sophía* es la expresión de una actitud que, en la búsqueda del conocimiento, tiene asimismo la misión de transfigurar a los sujetos bajo un ideal

87 “...si se destierra del mundo la unión de la benevolencia, ninguna casa, ninguna ciudad subsistirá, ni aún el cultivo de los campos podrá permanecer”. Marco Tulio Cicerón (2004), *De la amistad*, prólogo de Joaquín Antonio Peñalosa, Editorial Porrúa, Colección Sepan Cuantos 230, México, cap.VII, p. 182.

88 La identificación del *philos* con el amigo será tardía en la cultura griega, ya que antes de la emergencia del término existen diferentes acepciones para caracterizar relaciones amistosas afectivas, de carácter privado, propio o personal, que se relacionarán con la familia, la guerra o la política: “Otros términos pueden devolverse al área semántica de la amistad tales como *oikeîos* (en latín, *familiâris*), *hetaîros* (compañero de armas o de empresas), *epitédeios* (en latín, *necessârius*) (...) en el período homérico, asistimos al predominio de esa forma de amistad que posteriormente será conocida como *hetairiké* (camaradería) con una acepción propiamente guerrera. La primacía de esta forma perdurará también en la época arcaica posterior, donde sin embargo la amistad *hetairiké* pasará del terreno guerrero al político, adoptando los rasgos de una solidaridad ideológica y de una acción concertada, aspirante a defender determinadas posiciones de poder. Luigi Pizzolato (1996), *La idea de la amistad en la Antigüedad clásica y cristiana*, trad. de José Ramón Monreal, Muchnik Editores/Oceano, México, p.18.

89 Cfr. Platón, *Las Leyes*, 836c, *Alcibiades*, 126b.

al mismo tiempo epistemológico y estético.

Para Aristóteles, quien también reflexiona al respecto, la forma superior de la amistad se expresa como disposición a alcanzar la virtud moral e intelectual propia del *bíostheorétikos*. En la *Ética a Nicómaco* (EN) y en la *Ética a Eudemo* (EU), el filósofo es muy claro en su triple clasificación de los tipos y funcionamientos de la amistad (por placer, por utilidad y por virtud), y de la valoración y la función de cada una de estas formas en relación a la naturaleza política del hombre. Sin embargo, si miramos atentamente, ambos textos nos dejan ver los elementos de la crisis de verdad que, expresados en la fractura de la polis ateniense y del mundo clásico en general, llevarán a una transformación necesaria de la *philia*, y con ello de la propia filosofía, aspecto que repercute en los modos de considerar la amistad como hecho humano. Tal proceso se hace evidente en el pensamiento de Epicuro. En el filósofo de Samos, además de una crítica a la moralidad aristotélica, que se sustenta en su concepción terapéutica de la filosofía, opuesta al formalismo que ve en la escuela peripatética⁹⁰, encontramos un desplazamiento del sentido de la amistad a una vertiente menos intelectual pero más íntima y gozosa, a una *frónesis* que parece ser más adecuada al mundo que inaugura el helenismo. Iniciemos, en principio, por la descripción que Aristóteles nos ofrece sobre los tipos y finalidades de la amistad.

II. Aristóteles y la amistad como virtud.

Aristóteles (384–322 a.C.), más que ningún otro pensador de la

90 Cfr. un aspecto de esta crítica epicúrea en Martha Nussbaum (1993), “Argumentos terapéuticos: Epicuro y Aristóteles”, en Malcolm Schofield y Gisela Striker (comps) *Las normas de la naturaleza. Estudios de Ética Helénica*, trad. de Julieta Fombona, Manantial, Buenos Aires, p. 41 y ss.

antigüedad, es quien reflexiona con mayor detenimiento en torno al significado y matices de la amistad. El Estagirita ha dedicado dos libros (el VIII y IX) de la *Ética a Nicómaco* y uno de la *Ética a Eudemo* (libro VII) para describir y analizar los diferentes tipos de amistad, sus características y posibilidades.

En el análisis aristotélico, la *philia* resulta ser el horizonte político–moral que apunta al desarrollo de la virtud ciudadana⁹¹, por lo que la aborda de manera profunda y sistemática respecto a su naturaleza. “La amistad –expresa el filósofo– es una virtud, o por lo menos va acompañada de virtud. Además, es absolutamente indispensable para la vida; sin amigos nadie querría vivir, aún viéndose saciado de todos los demás bienes”⁹².

El valor concedido a la amistad es un referente importante para entender su utilidad⁹³, aunque de ello no se derive que la amistad pueda entenderse sólo por conveniencia (1156b), por el contrario, Aristóteles destaca el valor aglutinante de la amistad para la con-

91 “...la amistad resulta la fase última de la vida moral, porque para Aristóteles las principales virtudes son las arquitectónicas, es decir, las que están subordinadas en sus fines al bien social (*Ética a Nicómaco*, I,2, 1094a), que responde a la naturaleza eminentemente social del hombre; y el hombre no puede ser perfectamente virtuoso sin entablar relaciones (II,2, 1109 a–b)”. Aristóteles (1999), *Ética a Nicómaco*, trad. de Vicente Hernández Pedrero, versión de María Araujo y Julián Marías. Editorial Aguilar, Madrid.

92 Aristóteles “*Ética Nicomaquea*”, en *Obras*, Estudio preliminar, preámbulo y traducción del griego de Francisco de P. Samaranch, Aguilar, Madrid, VIII, I,1155 a.

93 “A los jóvenes la amistad les presta su colaboración para evitar faltas; viene en ayuda de los viejos para contribuir a los cuidados que requiere su estado y ella suple la incapacidad de obrar a que les condena su debilidad; en cuanto a los hombres que se hallan en la plenitud de la edad, ella los estimula a las acciones bellas y honestas. El poeta habla de «dos seres que caminan unidos». Y realmente se es así más fuerte para pensar y para obrar”, op. cit., 1155 a.

cordia (*homónoia*) de la sociedad que no está supeditado a ningún principio trascendente al hombre⁹⁴. La *philia* se presupone incluso como una virtud que se encuentra por encima de la justicia y que por ello funda la base de la comunidad política:

La amistad, parece incluso ser el lazo de las ciudades, y parece atraer la atención de los legisladores más incluso que la justicia. La concordia, que se parece en alguna medida a la amistad, parece ser el objeto primordial de solicitud, mientras que procura eliminar de particular manera la discordia, enemiga de la amistad. Por otra parte, si los ciudadanos practicaran entre sí la amistad, no tendrían en manera alguna necesidad de la justicia; pero, aun suponiéndolos justos, tendrían necesidad de la amistad y la justicia, en el punto máximo de su perfección, parece tener la naturaleza de la amistad⁹⁵.

El plano superior en que Aristóteles ubica la amistad respecto de la justicia se desprende del hecho que mientras la amistad busca atenuar las diferencias y salvar las distancias entre el yo y los otros, la justicia sólo implica dar a cada quien lo suyo, lo que le corresponde en derecho. Al expresarla dentro del plano político como concordia, la amistad política se convierte así en la forma más elevada posible

94 Según Pizzolato la visión aristotélica de la amistad, de marcada tendencia política, representa un desplazamiento respecto a la visión platónica trascendental de su carácter: "...mientras que en Platón se habla de un 'primer amigo', que es el Bien, es decir de una entidad que está por encima del hombre, en el Aristóteles de la *Ética a Nicómaco*, se prefiere hablar de un 'amigo final', que es el estado final del hombre plenamente realizado en cuanto ser en relación. Y por consiguiente la amistad se vincula a un proceso de desarrollo moral humano y permanece en el horizonte de las relaciones interpersonales, a diferencia que en Platón, donde tiende a desvanecerse en una relación sobrehumana, desembocando en una tensión hacia el Absoluto.", en op. cit., p. 64

95 Aristóteles, *Ética Nicomaquea...*, 1155a.

de la justicia que hace viable la *vida buena en la polis*⁹⁶.

Aristóteles supedita la moral a la política⁹⁷, hecho que se evidencia en su intento de armonizar el bien público y el privado en un bien común, y si bien es cierto que intenta «templar» el rigorismo de la ética platónica para contemporizarlo con los cambios que advierte necesarios en la *pólis*, este esfuerzo, además de encontrarse fuera del *kairós* histórico, persiste en la determinación del *bíos* por la comunidad política. Esto representa cierta forma de sujeción del individuo a las necesidades de la colectividad, aspecto sobre el que reacciona a contracorriente el individualismo moderno⁹⁸.

Al restringir las posibilidades del *bíos* a la comunidad, Aristóteles parece cancelar la libertad individual que constituye la fuente de la vida ética y la sustituye por una visión modélica, *deóntica*, cuya naturaleza restrictiva afectará contradictoriamente también las

96 En la *Ética a Eudemo*, Aristóteles denomina a esta clase de relación que se funda en la concordia y la justicia como ‘amistad cívica’, que si bien se basa en la utilidad mutua de los ciudadanos los eleva en el plano moral: “La amistad basada en la igualdad es amistad cívica. La amistad cívica, es verdad, se basa en la utilidad, y los diversos conciudadanos son amigos unos de otros, de la misma manera que lo son las diversas ciudades y, *Atenas no reconoció por más tiempo a Megara* y tampoco, análogamente, se reconocen los ciudadanos unos a otros, cuando dejan de ser útiles el uno al otro; su amistad es una moneda que va de mano en mano.(...) Ahora bien: la amistad útil es de dos clases: la simplemente legal y la moral. La amistad cívica mira a la igualdad y al objeto como hacen los compradores y vendedores, por eso se dice la paga se mide en el amigo. Cuando, pues, se basa en un acuerdo definido, es amistad cívica y legal; pero cuando cada uno se confía al otro para la correspondencia, tiende ello a ser amistad moral, que es la de los camaradas”. Aristóteles, *Obras*, op. cit., VII, 10, 1242a.

97 Cfr. José Luis Aranguren (1981), *Ética*, Alianza Universidad, Madrid, p. 34.

98 “... porque la vida individual sólo puede cumplirse dentro de la polis y ser determinada por ella, de tal modo que (...) hay también aquí una correspondencia entre las formas éticas del *bíos* individual y las formas políticas de las *politeia*”. Aranguren, op. cit., p. 32.

perspectivas de la *philia* (que debería expresarse en el marco de la libertad). En este aspecto parece coincidir con Platón en su crítica al individualismo socrático, cuyo *telos* parece no estar determinado o encaminado de la misma forma que sus sucesores, a la necesaria coincidencia del *bíos* con la *pólis*. Quizás un elemento que nos ayuda a comprender este cambio de orientación en Aristóteles es el hecho que, como comenta Hadot, éste no fundamenta la filosofía en la tradición de un arte o modo de vida, sino en una perspectiva que se emplaza en forma predominante hacia el conocimiento y la vida filosófica, cuya perspectiva privilegia la *theoria* sobre la *praxis*⁹⁹.

Genealogía de la amistad

En la *Ética a Eudemo* Aristóteles hace un extenso recuento histórico-genealógico de las diversas opiniones, muchas de ellas contrapuestas, del sentido de la amistad. Lo mismo acude a la tradición (Homero y Hesíodo) que a la filosofía presocrática (Empédocles, Heráclito) para tratar de ir perfilando la *esencia* de la cuestión. Lo que encuentra de entrada es una pluralidad de opiniones que revela su complejidad e importancia, ya que, mientras que para algunos la amistad es un término unívoco, delimitado a relaciones entre afines, otros piensan que existen diversas clases de relaciones, ubicadas en distintos niveles, que pueden ser expresión de la *philia*¹⁰⁰.

99 Cfr. Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía...?*, p. 90–91.

100 “A otros, en efecto, no les parece posible que los que sean malos sean amigos, sino que sólo pueden serlo los buenos; a otros les parece absurdo que las madres puedan no amar a sus hijos (de hecho se ve que hay afecto incluso en los animales salvajes: en todo caso escogen morir en lugar de sus crías). A otros aún les parece que sólo es amado lo útil; y es indicio de ello que, de hecho, todo el mundo busca esas cosas y rechaza las cosas inútiles, aún las que encuentran en sí mismos...”. *Ibíd.*, VII 1, 1235^a, p. 597. Cfr. *Ética a Nicómaco*, VIII,1, 1155b.

¿Pero, cuál es el núcleo significativo de la amistad? Al parecer, por lo que se infiere del principio aristotélico, un querer que se caracteriza por la condición de su reciprocidad. Esta reciprocidad, esta “mutua benevolencia”, como señala Aristóteles, sólo puede ser posible en el encuentro de las alteridades. Parafraseando a Habermas (1987), en la posibilidad de su «interacción comunicativa», de su dialogicidad:

Pero ¿quién admitiría se llamaran amigos aquellos que no conocen sus sentimientos mutuos? La amistad exige, pues, no solamente esta benevolencia recíproca, sino también que uno quiera el bien del amigo y que los sentimientos sean manifiestos...¹⁰¹.

Ahora bien, este querer es exclusivamente humano. No se aplica a objetos u animales, porque, en el esquema aristotélico, la reciprocidad es al mismo tiempo acción racional inspirada por la virtud. Aristóteles reconoce entonces que la *philia* no es intemporal, sino relativa. A diferencia de Platón, él no plantea un *a priori* tajante en el cual la amistad *pueda y debe* ser pensada. En todo caso su perspectiva lo lleva a delimitar categorías de la amistad que responden a esta multiporalidad¹⁰². Veamos tales categorías.

101 *Ética a Nicómaco*, 1156a.

102 “Al igual que todas las virtudes, la amistad humana entraña para Aristóteles el paso de una pasión (páthos) a una “disposición” (héxis o, dicho al modo latino, habitus), es decir, de un estímulo sensitivo, pasivo, repentino, circunscrito al yo, a un apetito racional, activo, electivo, abierto a todas las relaciones posibles. También aquí es posible advertir una diferenciación con respecto a Platón, para quien la amistad es un deseo y no, como para Aristóteles, un hecho”. Pizzolato, *La idea de la amistad...*, p. 65.

Clasificación de las formas de la amistad

Las formas de querer del ser humano son diversas. Se quiere algo o alguien simplemente por la utilidad que encontramos en ello; también por el placer que nos procura, o por el bien que nos reporta. Estos criterios sirven de base a Aristóteles para distinguir tres tipos posibles de la amistad: la amistad basada en la utilidad, la amistad basada en el placer y una forma superior, la amistad basada en el bien, es decir, en la virtud o excelencia de la persona que se quiere. En esta última la *philia* implica el horizonte del amigo, por él mismo, por lo que es, no por el placer o la utilidad que nos representa¹⁰³.

Aristóteles describe la fragilidad de estas últimas formas de la *philia*, pues se basan en un elemento mudable (el deseo y la utilidad) por tal son formas *deficientes* de la amistad¹⁰⁴, sobre todo si se compara con la amistad perfecta, que se basa en la virtud. Por naturaleza, se atribuye a los viejos el preferir la amistad por utilidad: "...a su edad se busca menos lo agradable que lo útil; también es peculiar de aquellos hombres maduros, y aún de aquellos jóvenes que no buscan más que sus ventajas y bienes personales"¹⁰⁵.

La inferioridad de la amistad utilitaria frente a la virtud se nos muestra también en el hecho de que generalmente es fuente de disputa, ya que casi siempre en este tipo de relaciones existirá insatisfacción de alguna de las partes, generando desencuentros y, en última instancia, violencia. Acorde con las dos clases de amistad utilitaria, moral o legal, esta violencia parece proyectarse de la per-

103 *Ética a Nicómaco*, 1156a. Aunque en última instancia el estar en contacto con la virtud reporta una utilidad para el sujeto, aunque de otra naturaleza.

104 "Resulta de ello que las amistades de esta clase son frágiles, siendo también mudables los que las experimentan; el día en que los amigos no nos son ya útiles ni agradables dejamos de amarlos". *Ibíd*, VIII, 3, 1156 a.

105 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1156 a.

sona a la comunidad¹⁰⁶, pues los vínculos no son auténticos y no parten de la *parresia*, el valor y el coraje de expresar la verdad del pensamiento del sujeto.

Por otra parte, de acuerdo con cierta idea de la predisposición de su naturaleza, Aristóteles atribuye un carácter marcadamente hedonista a la *philia* entre los jóvenes. Esta amistad, etérea y fugaz, señala, se confunde incluso en un momento dado con la pasión amorosa¹⁰⁷.

Ahora bien, no es que Aristóteles condene el placer *per se* o la amistad cuyo fundamento se basa en éste. Más bien hace mención de su inferioridad e imperfección respecto a la amistad perfecta, pues el placer supone una cierta forma de egoísmo. Además, como ya lo ha expresado en la *Ética a Eudemo*: "...la amistad de los jóvenes es fácilmente mudable, porque al cambiar en sus costumbres al ritmo de la edad cambia también lo que es agradable"¹⁰⁸. Sin embargo, este tipo de amistades basadas en el placer mutuo *existen* y el filósofo no puede dejar de reconocerlas, aunque se encuentren muy lejos del modelo de virtud del sabio.

106 "Ahora bien, únicamente en la amistad fundada en la utilidad es donde se ven riñas y reproches, o, por lo menos, es en esta clase de amistad donde son más frecuentes (...) puesto que uno no se relaciona con el otro más que con ocasión de los favores que uno espera del otro, uno pide siempre más de lo que recibe; uno se imagina recibir menos de lo conveniente y tiene materia de reproche porque no obtiene nunca del otro lo que deseaba y creía merecer". VIII, 13, 1162b.

107 "La amistad entre los jóvenes parece tener su fuente en el placer, porque la pasión domina sus vidas, y ellos buscan de manera muy particular su propio placer y el placer del momento; pero a medida que avanzan en edad, también son distintas las cosas que les agradan. De aquí que sus amistades nazcan y acaben con la misma rapidez; pues su amistad cambia al mismo tiempo que el objeto agradable y el cambio de esta clase de placer es rápido. Además, ellos están inclinados al amor. Ahora bien, en general, la disposición amorosa está sujeta a la pasión y va guiada por el placer", op. cit., VIII, 3, 1156b.

108 *Ética a Eudemo*, VII 2 1236b.

La amistad perfecta y la eudaimonía

En el plano superior de la *philia* se encuentra la amistad perfecta, aquella que «une a los buenos y semejantes en la virtud». Para Aristóteles ésta forma representa el más alto grado posible de relación entre los individuos, aunque, por su naturaleza, esta experiencia particular sólo es asequible a unos cuantos, los mejores, aquellos que se han dado tiempo de fundar su amistad en el conocimiento y la verdad de sí mismos:

Es absolutamente natural que amistades de este tipo sean raras ya que los hombres que cumplen estas condiciones son poco numerosos. Necesitan, además, tiempo y hábitos comunes; (...) haber ‘consumido juntos la sal’. Por consiguiente, no conviene aceptar a alguno como amigo ni (...) ligarse con él más que después de haber comprobado por ambas partes que se es digno de amistad y de confianza. [El] deseo de la amistad nace prontamente, pero no la amistad¹⁰⁹.

La amistad perfecta es recíproca en el sentido de que quien la profesa considera al otro (amigo) como a sí mismo. Su motor indiscutible es el bien y la virtud: “...se desean por igual el bien los unos a los otros en cuanto buenos, y son buenos por sí mismos”¹¹⁰. En la *Ética a Eudemo* destaca como condiciones de esta amistad la reciprocidad del afecto mutuo y de la elección preferencial¹¹¹.

Si la *philia* es perfecta esto supone que contribuye al logro fundamental de la *eudaimonía* humana por medio de la perfección de aquél que la profesa. Juzgando su aspecto veritativo, por medio del cual el amigo se compromete con lo bueno, la defensa de la amistad

109 *Ética a Nicómaco*, 1156b.

110 *Ibidem*.

111 VII,2, 1236b.

en Aristóteles llega incluso al sacrificio, quizás teniendo en mientes el ejemplo socrático¹¹².

Si la amistad en la virtud envuelve y supera al mismo tiempo la esfera del placer y la utilidad, el amigo debe procurar la defensa de la verdad. Por ello Aristóteles excluye de este tipo la amistad entre buenos y malos. Solo los buenos pueden practicar la *philia*, pues: "...es entre estos amigos donde está la confianza y la seguridad de que «nunca me haría daño», y todas las demás cosas que se exigen en una verdadera amistad"¹¹³. Se trata de la relación ineludible entre la amistad y la verdad.

Recordemos que en la *philia* aristotélica se mantiene como constante la alteridad como "el otro yo" que busca la perfección¹¹⁴. Así la amistad de los buenos no es egoísta porque busca la superación en la virtud, por ello es *parresiástica*: "Así como cuando queremos ver nuestro propio semblante nos miramos en un espejo, así cuando queremos conocernos sinceramente es preciso mirar a nuestro amigo"¹¹⁵.

Filosofía y amistad

Si la amistad perfecta procura el cultivo y práctica de la virtud,

112 "Por el contrario, el hombre virtuoso no puede dejar de hacer lo que es conveniente. El intelecto, en efecto, escoge la mejor parte para sí mismo y el hombre virtuoso obedece al intelecto. Pero también es rigurosamente verdadero decir que en muchas circunstancias obra en interés de sus amigos y de su patria y que, si ello es conveniente, les sacrifica su vida: sacrificará sin duda, riquezas, honores y todos estos bienes tan vivamente procurados, conservando para sí el mérito de haber obrado bien", *Ética a Nicómaco*, IX, 8, 1169a.

113 *Ética a Nicómaco*, VIII, 4, 1157a.

114 "...la virtud, en efecto, consiste en evitar las faltas uno mismo y no permitir que sus amigos las cometan.", *Ética a Nicómaco*, VIII, 8, 1159b,

115 Aristóteles, *Magna Moralia*, II, 16 1213a, citado por Cantú Quintanilla, op. cit., p. 126.

la vida común consagrada a la filosofía representa la máxima comunidad de intereses posible de la *philia* aristotélica. Aunque en Aristóteles el sabio-filósofo es autosuficiente y puede bastarse a sí mismo en la reflexión teórica, esta condición no cancela su necesidad de amigos. Como hombre necesita de los otros para posibilitar su felicidad¹¹⁶.

A diferencia de Platón, en Aristóteles es factible encontrar formas más cosmopolitas de la consideración de la amistad, ya que ésta se guía no sólo por consideraciones políticas, sino sobre todo morales. Así, la amistad es una aspiración a la virtud y al bien, lo que eleva al hombre que la practica de esa forma a un plano superior. La división aristotélica establece claramente una diferenciación entre los ámbitos de lo público y lo privado, al distinguir el sentido práctico de las relaciones por conveniencia o por placer, que son susceptibles más del plano social que del individual.

Por otra parte, si al interior de la Academia, la amistad platónica descansa en el diálogo directo y fraterno, “dominado por el amor”¹¹⁷, en Aristóteles la expresión de la *philia* asume una característica distinta más acorde a los objetivos del *bíostheoretikos* que son propios de la filosofía, e incluso, si hacemos una lectura detallada, más lejanos a la realidad histórica. Por esta razón, el modo de vida de la comunidad intelectual del *Perípatos* no podría ser diferente a las que el propio Aristóteles caracterizaría como propias de la amistad en la virtud, lo que la constriñe a un ámbito reservado, singular, donde la relación con el mundo, que también constituye el yo, queda en un segundo plano. Veamos en adelante las transformaciones que

116 Cfr. *Ética a Nicómaco* IX, 9,1169b, p. 493.

117 Sergio Pérez Cortés (2004), *Palabras de filósofos. Oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua*, Siglo XXI editores, México, p.119.

experimentan estos conceptos en la consolidación del helenismo, en particular en la reflexión de Epicuro de Samos (341–270 a. C).

III La *philia* epicúrea.

Como “filósofo de frontera” entre dos grandes momentos históricos, Aristóteles se empeñó todavía en defender el modelo de la polis, sustentando sus ideas sobre la comunidad cívica en el orden de la naturaleza moral de las relaciones entre los ciudadanos. Sin embargo, el devenir de los acontecimientos históricos obligó a darle una base más amplia a su ideal de comunidad cívica y de la naturaleza política del hombre e influyó asimismo en la consideración de los principios éticos que habrían de adoptar en adelante las escuelas filosóficas del helenismo. En el caso del pensamiento estoico, por ejemplo, ello implica una redefinición del sentido aristotélico del hombre que ya no toma como referencia a la ciudad, sino a toda la humanidad en su conjunto: “El hombre no será ya un *zoonpolitikón*, sino un *zoonkoinonikón*, un «animal social»”¹¹⁸.

La evolución geopolítica trajo asimismo un cambio en el horizonte de las relaciones personales, en lo que podríamos denominar “la política del reconocimiento” de la alteridad; ¿cómo se transformaron entonces las relaciones basadas en la práctica de los valores tradicionales y códigos asociados a la *philia* griega? Y, en el contexto filosófico, ¿cómo repercutió ese cambio? Era evidente que al desaparecer los marcos de la estrecha convivencia de los ciudadanos en la polis para dar paso a una sociedad más plural, étnica, cultural y lingüísticamente distinta a la griega, también se transformaron las nociones de lo extranjero —siempre visto con recelo— en una cultura tan defensora de lo propio (*eidós*) como la griega.

118 Ibid, p. 27.

En el ámbito de la individualidad, de la vida cotidiana, al desaparecer los viejos vínculos de los ciudadanos griegos entre sí, se produjeron transformaciones evidentes en los valores que sustentaban en adelante su acción. Un ejemplo de ello es el gradual desvanecimiento de los lazos de solidaridad que dieron como consecuencia, por un lado, la intensificación de la lucha de clases –consecuencia también de la incertidumbre política– y por el otro, un creciente individualismo que se tradujo también en desconfianza: “En la crisis ciudadana –apunta García Gual– el individuo trata de procurar por sí mismo, por su familia y por sus bienes, desentendiéndose de los demás”¹¹⁹.

En el ámbito de la filosofía, estos cambios se revelarán con toda su intensidad en la consideración del lugar del sujeto respecto a la comunidad. Un rasgo fundamental de las filosofías postaristotélicas es el desplazamiento del antiguo interés ético de la comunidad hacia la persona, centrándose en la defensa de su libertad interior frente a los poderes externos: “Los filósofos de la época helenística ya no se dirigirán a los ciudadanos –como hacía Sócrates–, sino a los individuos como personas aisladas en un universo desastrado”¹²⁰. Tal sentimiento quedará fuertemente plasmado en los fundamentos filosóficos del epicureísmo y el estoicismo, aunque primero alcan-

119 García Gual, op. cit., p. 23.

120 Ibidem.

zará su forma extrema y radical en el movimiento cínico¹²¹.

El mundo helénico es testigo entonces de la transformación del sentido tradicional de la *philia*, e incluso de su desvalorización a la luz de los avatares políticos¹²², que llega incluso a asumir un sentido peyorativo. Como consecuencia de todo ello, se produce una redefinición conceptual de la amistad que desplaza su papel

121 “El modo de vida cínico se opone de manera espectacular no sólo al de los filósofos, sino también al de los demás filósofos. En efecto, estos últimos no se diferencian de sus conciudadanos más que en ciertos límites, por ejemplo, porque consagran su vida a la investigación científica, como los aristotélicos, o llevan una vida simple y retirada, como los epicúreos. La ruptura del cínico con el mundo es radical. En efecto, lo que rechaza es aquello a lo que los hombres consideran reglas elementales, las condiciones indispensables para la vida en sociedad, la limpieza, la compostura, la cortesía. Practica una falta de pudor deliberada, masturbándose o haciendo el amor en público, como Diógenes o Crates e Hiparquia; no hace ningún caso de las normas sociales ni de la opinión, desprecia el dinero, no duda en mendigar, no busca ninguna posición estable en la vida, «sin ciudad, sin casa, privado de patria, menesteroso, errante, viviendo al día». Su alforja no contiene más que lo estrictamente necesario para su supervivencia. No teme a los poderosos y se expresa en cualquier lugar con una provocante libertad de palabra (*parrhesia*)”. Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, p. 124.

122 “La pérdida de interés de los ciudadanos por la vida política de las *poléis*, que se produce en la época helenística, trae consigo un desplazamiento del acento de la visión de la amistad. Al modificarse las relaciones entre ciudadanos y gobernantes, que se establecen como relación entre súbditos y jefes, se desvanece el carácter político de la amistad, tan vivo y vital aún en la especulación de Platón y Aristóteles. El sentido político de la palabra amigo se transfiere a un título honorífico, título aplicado a funcionarios reales, llamados precisamente, «amigos» del soberano, como se desprende de muchos decretos ciudadanos que tributan su agradecimiento por algunas atenciones especiales u obras de munificencia que se les dispensaron”. Pizzolato, *La idea de la amistad...*, p. 85.

político¹²³, para adquirir, en contraste, un fuerte sentido íntimo, personal y privado, ajeno al azar de las circunstancias de crisis social o política y, sobre todo, de su reducción a factores de poder:

El sentir común del hombre helenístico acentúa el papel personal y privado de la amistad, que asume un valor consolatorio con respecto de la despersonalización de la vida ciudadana y compensador frente a la pérdida de la fe religiosa tradicional y la crisis de la unidad familiar del *ghénos*¹²⁴.

Hecho positivo finalmente, el mejor ejemplo de esta «humanización» de la amistad lo podemos encontrar en los rasgos de la comedia ática de Menandro (342–291 a. C.), que perfila una sociedad “más centrada en valores humanos que cívicos”, tendientes a favorecer la reflexión sobre las diferentes formas y circunstancias en que se manifiesta la *philia* entre los hombres.

Acorde con esta circunstancia, el pensamiento de Epicuro emerge en una compleja y difícil situación social en Atenas que se agudiza con la crisis política que desata la temprana muerte de Alejandro (323 a. C). La guerra y la pobreza crean las condiciones para el florecimiento de una filosofía centrada esencialmente en la condición humana y sus posibilidades reales de alcanzar la felicidad, marginando de esta manera el viejo interés griego por la política,

123 “...«amigo», en dicho contexto, podía ser tomado como alusivo al gobierno monárquico centralista. De modo que a menudo, revestía un sentido peyorativo, sobre todo en los textos de las comedias y en la anecdótica, en los que este *philos* actuaba, por afinidad de carácter, junto con el cliché del adulator, del parásito o del criado”. Ibidem

124 Ibid, p. 86.

en la que ya no se creía¹²⁵.

Es precisamente este rechazo a un destino manifiesto que el hombre esté condenado a aceptar sin remedio, un rasgo que perfila la concepción y el papel liberador que la filosofía tiene para Epicuro como instrumento que, a través de la razón, es capaz de superar el dolor y alcanzar la felicidad. A la manera socrática, la filosofía es, al mismo tiempo, una forma y un saber para la vida; en este sentido la filosofía es “una forma de vida” y posibilita una estética de la existencia¹²⁶.

La ética fundada por Epicuro procura el goce de vivir. Para ello, la filosofía está llamada a desempeñar una función protréptica “... donde la filosofía se ofrece como un camino de salvación para la salud del alma y la felicidad senda segura”¹²⁷. Esta ética, que tiene

125 “Su época exigía de la filosofía que fuera capaz de proporcionar al hombre una norma de conducta en su vida mientras el mundo era presa de una gran convulsión social. Siguiendo el ejemplo de Sócrates, en Atenas, las escuelas platónicas y aristotélicas habían hecho ya los más enérgicos esfuerzos por la reestructuración de la sociedad. Epicuro, heredero de este movimiento, se sintió sobre todo preocupado por el problema de la autonomía de la voluntad individual”. Benjamín Farrington (1968), *La rebelión de Epicuro*, trad. de José Cano Vázquez, Ediciones de Cultura Popular, Barcelona, p.23–24.

126 “Para Epicuro la filosofía es, mucho más que un teorizar y un saber objetivo, una actitud personal, una actividad que proporciona felicidad a la vida; que a la manera de las medicinas al cuerpo, aporta salud al alma. Filosofar es, no un lujo, sino una urgencia vital en un mundo caótico y alienante. Desde esta perspectiva enfoca el filósofo la función salvadora que tiene su profesión y, desde este punto de vista el filosofar es una praxis ineludible. La filosofía es una especie «de saber para la vida» (*technetis peri ton bion*) y «por eso decía Epicuro que la filosofía es una actividad que con palabras y razonamientos proporciona una vida feliz» (frg.219 Us)”. García Gual, op. cit. p. 58.

127 García Gual, op. cit., p. 137.

su desarrollo fundamental a partir de la fórmula del *Tetrafarmaco*¹²⁸, parte del supuesto, afirmado en la Carta a *Meneceo*, de que todo individuo puede –y debe– filosofar:

...Nadie por ser joven vacile en filosofar, ni por hallarse viejo de filosofar se fatigue. Pues nadie está demasiado adelantado ni retardado para lo que concierna a la salud de su alma. El que dice que aun no llegó la hora de filosofar o que ya le ha pasado es como quien dice que no se le presenta o que ya no hay tiempo para la felicidad. De modo que deben filosofar tanto el joven como el viejo: el uno para que envejeciendo, se rejuvenezca en bienes por el recuerdo agradecido de los pasados, el otro para ser a un tiempo joven y maduro para su serenidad ante el futuro. Así pues, hay que meditar lo que produce la felicidad, ya que cuando está presente lo tenemos todo y, cuando falta, todo lo hacemos por poseerla¹²⁹.

El cuidado del alma (*therapeiastespsyches*) que procura la filosofía, noción de claras raíces socráticas, es una actividad que está llamada a ejercitarse entre amigos.

A diferencia del sentido preminentemente político de la amistad en la filosofía aristotélica que se ha abordado anteriormente, Epicuro considera a la *philia* de forma totalmente ajena a las circunstancias del poder y la política, e incluso aconseja a los miembros de su escuela no tomar parte en la vida pública¹³⁰. Este rechazo se funda en su enfrentamiento contra la tradición aristocratizante de la *paideia* griega como norma de conducta y base de la vida moral,

128 “La divinidad no es de temer, la muerte es insensible, el bien es fácil de procurar, el mal fácil de soportar”. *Carta a Meneceo*, citada por García Gual, en *Epicuro*, p. 138.

129 Epicuro, *Carta a Meneceo*, párrafo 122, citado por García Gual, op. cit., p. 141.

130 *Vid* Farrington, op. cit., p. 15 y ss.

elementos que, a su juicio, no ayudan verdaderamente al hombre a ser feliz. Por el contrario, como lo afirmará Rousseau en la ilustración, el epicureísmo piensa que la artificialidad de las pautas culturales desvía al hombre de su *telos* natural. Estas mismas directrices se habrían impuesto en la cultura griega bajo una cultura de la competencia continua, en la que la virtud se sometía a un esforzado *agon*, contrario a la serenidad natural en el placer que procura, desde este punto de vista, la existencia auténtica¹³¹.

El individualismo que se sigue del rechazo a la moral aristocrática no significa en Epicuro el abandono del otro. Por el contrario, lo que caracteriza a la escuela filosófica que fundó –El Jardín– más que ninguna otra en la antigüedad, es la solidez de los lazos de amistad en una comunidad de iguales, más allá de los avatares políticos o religiosos, que no establecía distinciones de género o de condición social, ni jerarquías que marcaran un distanciamiento entre sus miembros¹³², de allí el fuerte sentido de comunidad desarrollado por esta escuela. La valoración de la amistad es tal que el sabio “estará incluso dispuesto a morir por un amigo”¹³³.

La concepción de la amistad en Epicuro está fuertemente influida por su perspectiva ética, en la que el hombre aparece en toda su materialidad como un sujeto deseante de placer, que aspira a la felicidad y pretende evitar el dolor; aparece asimismo como un proceso

131 Cfr. García Gual, *Epicuro*, p. 64–65.

132 “En el Jardín, la amistad designaba una relación ética y un comportamiento escogido por hombres y mujeres que se reconocían iguales entre sí, reconocimiento que descansaba en su ser individual y en su condición humana común. (...) el lazo que unía a los epicúreos no era ni religioso ni político y no suponía la pertenencia a una clase social o a un grupo de edad, sino que consistía en el reconocimiento del otro como apoyo necesario en la realización de la propia vida plena”. Sergio Pérez Cortés, *Palabras de filósofos...*, p. 121.

133 Diógenes Laercio X, 121b, citado por García Gual, p. 222.

de conversión¹³⁴. Acercándose a las tesis materialistas–naturalistas, sostenidas por Lúscipo y Demócrito, aunque sin dejar de lado el azar que gobierna la realidad, Epicuro se aleja de una cosmovisión religiosa determinista para explicar al mundo; los dioses no intervienen, ni para bien, ni para mal, en el destino del hombre; por tanto, liberarse del miedo y vencer el dolor de la existencia implica asumir el camino del conocimiento que propicia la filosofía¹³⁵.

Pero el hombre no derrota sólo al dolor; requiere de los otros y, en esta necesidad, se funda la amistad con una perspectiva claramente utilitaria que no debe ser entendida, sin embargo, como la manifestación de un egoísmo radical sino como el reconocimiento de la condición ontológica del hombre: su radical soledad y la necesidad de superar esta circunstancia: “ Toda amistad es deseable por sí misma, pero tiene su origen en la utilidad ”¹³⁶, afirma Epicuro.

Esta utilidad, sin embargo, no convierte a la amistad en una simu-

134 Adoptar la doctrina, al igual como sucede en las escuelas filosóficas previas a Platón, particularmente en la Escuela Pitagórica, implicaba adoptar determinadas prácticas de conversión, de transformación del sujeto en aras de lograr la existencia feliz: “...alcanzar esta felicidad normalmente significaba una conversión profunda en la vida del individuo; ello suponía dejar atrás una existencia consumida por falsos valores, atormentada por expectativas inalcanzables, para sustituirlas por «un estado de vida auténtico en el cual el hombre alcanza la conciencia de sí, la visión exacta del mundo, la paz y la libertad interiores»”, Pierre Hadot, citado por Sergio Pérez Cortés, en “Atreverse a ser feliz”, Carmen Trueba coord. (2011), *La felicidad. Perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas*, UAM/Siglo XXI, México, p. 99.

135 “La divinidad de Epicuro está lejos y el hombre debe encontrar por sí mismo los medios para liberarse del dolor y del miedo. Ellos serán –en la misma línea que la mentalidad helénica– principalmente medios intelectuales (...) El camino de la sabiduría es también el verdadero camino de la liberación”. Pizzoloto, *La idea de la amistad...*, p. 87.

136 Epicuro, Sentencia Vaticana 23, citada por García Gual, op. cit., p. 218.

lación, pues, al representar una forma superior de sabiduría, no podría basarse en la simple conveniencia, sino sobre todo en la confianza de poseerla: “No es tanta la ayuda que nuestros amigos pueden darnos como nuestra confianza en ella”, expresa el filósofo¹³⁷.

Ahora bien, al fundarse en un acto de libertad, en el libre compromiso, la *philia* no se reduce a un intercambio de favores¹³⁸, pues si fuera así el horizonte de la amistad sería muy corto: “No es verdadero amigo aquel que busca en todo la utilidad ni el que no la une nunca a la amistad. Pues el uno se convierte en mercader de favores con la idea del trueque, y el otro corta de raíz toda buena esperanza para el futuro”¹³⁹.

Para afirmar el compromiso de la amistad, Epicuro llama a distinguir, como lo ha hecho con anterioridad Aristóteles, las condiciones en que verdaderamente se puede hablar de su existencia; una cierta madurez que se funda en la experiencia de aquellos que saben valorar su posesión. La razón, desprovista de dudas y temores, permite que los sujetos se acerquen a entender su importancia esencial en la vida, como lo subraya la sentencia 27 de las *Máximas Capitales*: “De los bienes que la sabiduría procura para la felicidad de la vida entera, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad”¹⁴⁰. Valor que desborda los límites de lo biológico. Lledó destaca el

137 Epicuro, *Sentencia Vaticana* 34, citada por Nizán, op. cit. p. 125.

138 A diferencia del carácter intermediario de la amistad hacia valores superiores en Platón, escribe Lledó: “...la amistad epicúrea es un fin en sí misma (...) la utilidad, el supuesto pragmatismo quiere decir, en principio, que nuestros actos esperan una respuesta del otro. Una respuesta que sea una afirmación solidaria, traducida en beneficio hacia una de las partes de la relación amistosa”. Emilio Lledó (1995), *El epicureísmo: una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Taurus, Madrid, p. 118.

139 Epicuro, *Sentencia Vaticana* 39, citada por García Gual, p. 219.

140 Epicuro, *Máxima Capital* 27, citada por García Gual, p. 148.

valor semántico que la *philia* adquiere en la cultura griega, comparable en términos de importancia a la que fijan las referencias de la *Theoría*. La amistad siempre representó la posibilidad de superar los márgenes del clan y la familia y, en el contexto del desarrollo de la sociedad política, adquirió luego un matiz utilitario¹⁴¹. Esa utilidad que los hombres experimentan, “a través de la *sympátbeia*” que los une tiene como producto una cierta forma de comunidad.

Como propuesta filosófica, la perspectiva epicúrea es trasgresora: llama a la liberación de los sujetos mediante su *autarkeia* y *ataraxia*. Esta autosuficiencia y autocontrol sólo son posibles si no se niega la propia condición humana y el hecho de que la felicidad es producto del reconocimiento de nosotros mismos y de nuestro cuerpo. El cuerpo humano, como fuente de placer y de alegría, pero sobre todo de conocimiento, es una de las principales aportaciones del epicureísmo al pensamiento filosófico; al mismo tiempo, una de las propuestas más injustamente satanizadas y mal comprendidas de su filosofía¹⁴².

La antropología epicúrea llama a aceptar el cuerpo, pero presupone su cuidado y su defensa, la lucha por la construcción de su sensibilidad y el reconocimiento de su esencial igualdad entre los hombres; sin una *democratización* del cuerpo es impensable la edificación de cualquier humanismo.

Poseemos, por los testimonios que recoge Diógenes Laercio, las notas que distinguen el lenguaje y la vida de Epicuro. Su tono afectivo en las enseñanzas a sus discípulos y el goce de la amistad testimoniada como producto de su magisterio. Al ubicar al hombre

141 Cfr. Lledó, *El epicureísmo...*, p. 116.

142 Cfr. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, p. 125 y ss. En este espacio se aborda en específico la cuestión del «hedonismo epicureo».

como parte de un cosmos físico, apartado de terrores y prejuicios, Epicuro llama a construir la amistad bajo una nueva política que supera los límites de la polis y sus intentos de establecer una racionalidad que acaba por ser una nueva versión del dominio; la filosofía de la amistad que propone, al contrario, es alteridad y encuentro liberador, expresión del *clinamen* humano que trasciende la soledad¹⁴³. La fuerza de la amistad llama a crear un nuevo mundo humano cuya propuesta es sorprendentemente actual: se trata de “...crear una política o, mejor dicho, un sistema de relaciones humanas que no se perciba como cárcel, como cultivo de la infelicidad, como feroz maquinaria de la ignorancia y de la falsificación”¹⁴⁴.

El ideal de vida epicúreo tiene dos principios fundamentales: la búsqueda del conocimiento y la amistad como goce. La novedad que el epicureísmo introduce en la historia es que, por primera vez es pensada una forma de comunidad entre los hombres que prescinde de todo lazo religioso, social o político que la determine: se trata de la amistad cuya esencia reside en la libertad individual que le da forma y que la acerca a la verdad. Nada más necesario para estos tiempos.

III Conclusiones

Si la filosofía puede ser leída como “ontología del presente”, en el sentido de que no puede pretender la normatividad universal de las acciones humanas sin el desarrollo de un criterio moral atento a su circunstancia, la consideración de toda ética de la amistad llama a la reflexión. El pasado, sus prácticas, son referentes para pensar el presente, sus complejidades y retos. La teoría como “Caja de

143 Cfr. Lledó, op. cit., p. 121.

144 Ibid, p. 124.

Herramientas” se muestra útil para reconfigurar nuestra idea no sólo de los modos de resolución de los conflictos presentes, sino del sentido de la acción humana.

La valoración aristotélica y epicúrea de la amistad coinciden, cada una a su manera, en reconocer esta forma de interacción no sólo como un fenómeno ético y político, sino como una dimensión de construcción estética fundamental que tiene como centro y objetivo la consecución de aquello que resulta más valioso para los hombres: la felicidad. En general, en contrapartida de la liquidez (Bauman, 2008) de las relaciones humanas y sus valoraciones individualistas en la posmodernidad, el sentido de la amistad antigua intenta una conciliación ética entre el individuo y la comunidad. Es palpable además que la reflexión filosófica antigua reconoce el carácter plural, abierto, de las múltiples formas de relación o de modelos que presupone la amistad. Entre la idealización de la virtud y el reconocimiento de sus prácticas concretas se admite la posibilidad de una configuración libre, no predeterminada, de esta forma privilegiada de relación que desborda el ámbito familiar para englobar a la humanidad entera.

La ruptura que introduce el individualismo moderno presupondría la imposibilidad de ver en la amistad, como lo plantean Aristóteles y Epicuro, una dimensión estética de la existencia. Sin embargo ello no ocurre así, pues pensadores modernos como Montaigne, Nietzsche o Foucault plantean la fundamentación de una nueva ética de la amistad, donde el otro y lo otro se incorporan también como referentes en la construcción de una subjetividad más libre, menos sometida a los embates del totalitarismo contemporáneo y sus múltiples formas de control y manipulación. La reflexión moderna sobre la amistad alcanza a recuperar, vía la tradición filosófica, los elementos estéticos presentes en los modelos antiguos

y recupera también la perspectiva de la libertad en la construcción de nuevas formas de relaciones humanas, necesarias, hoy más que nunca, para estos tiempos *desencantados*.

Finalmente, la ética antigua, particularmente la que se desprende de los planteamientos de Epicuro, llama a ver en la amistad un vehículo para la construcción de una comunidad solidaria, fraterna, en la que los hombres, más allá del azar histórico, se pueden reconocer como iguales: subjetividades deseantes de amor y reconocimiento. La amistad es así un espacio esencial de la libertad humana.

Bibliografía

- Aranguren, José Luis (1981), *Ética*, Alianza Universidad, Madrid.
- Aristóteles (1999), *Ética a Nicómaco*, trad. de Vicente Hernández Pedrero, versión de María Araujo y Julián Marías. Editorial Aguilar, Madrid.
- Aristóteles, *Obras*, v. VI., Tratados de Ética, Introducción, preámbulo y traducción del griego de Francisco de P. Samaranch, Aguilar, Madrid.
- Bauman, Zygmunt (2006), *Ética posmoderna*, Siglo XXI, México.
- _____ (2008), *Modernidad líquida*, FCE, México.
- Cicerón, Marco Tulio (1997), *Lelio: de la amistad*, versión de Julio Pimentel Álvarez, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, UNAM.
- Epicuro (2002), “Carta a Meneceo”, en Carlos García Gual, *Epicuro*, Alianza Editorial, Madrid.
- (2002), “Sentencias Vaticanas”, en Carlos García Gual, *Epicuro*, Alianza Editorial, Madrid.
- Farrington, Benjamín (1968), La rebelión de *Epicuro*, trad. de José Cano Vázquez, Ediciones de Cultura Popular, Barcelona.
- Foucault, Michel (2003), *Historia de la Sexualidad. V.2. El uso de los*

placeres, Siglo XXI, México.

----- (2002), *La hermenéutica del sujeto*, FCE, México.

----- (1990), *Tecnologías del Yo*, trad. Mercedes Allende Salazar, introducción de Miguel Morey, Paidós, Barcelona.

García Gual, Carlos (2002), *Epicuro*, Alianza Editorial, Madrid.

Hadot, Pierre (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Prefacio de Arnold I, Davidson, Trad. de Javier Palacios, Ediciones Siruela, Biblioteca de Ensayo 50, Madrid.

Herrera Guido, Rosario coord. (2006), *Hacia una nueva ética*, Siglo XXI, México.

Lipovetsky, Gilles (2000), *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona.

Lledó, Emilio (1995), *El epicureísmo: una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Taurus, Madrid.

Onfray, Michel (2008), *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*, traducción de Marco Aurelio Galmarini, Anagrama.

Pérez Cortez, Sergio (2004), *Palabras de filósofos. Oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua*, Siglo XXI editores, México.

Pizzolato, Luigi (1996), *La idea de la amistad en la Antigüedad clásica y cristiana*, trad. de José Ramón Monreal, Muchnik Editores/Oceano, México.

Platón (1974), *Obras Completas*, traducción del griego, preámbulo y notas de Francisco de P. Samaranch, Aguilar, segunda edición, Madrid.

Schofield, Malcolm – Striker, Gisela comps. (1993), *Las normas de la naturaleza. Estudios de Ética Helénica*, trad. de Julieta Fombona, Manantial, Buenos Aires.

Trueba, Carmen Coord. (2011), *La felicidad. Perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas*, UAM/Siglo XXI, México.

Villoro, Luis (2005), *Los linderos de la ética*, Siglo XXI/UNAM, México.

Rolando Picos Bovio. Licenciado en Filosofía y maestro en Metodología de la Ciencia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Doctor en Humanidades y Artes (UAZ, 2009). Actualmente es profesor–investigador del Colegio de Filosofía y Humanidades de la UANL. Ha coordinado los libros *Filosofía y Tradición* (UANL/UAZ, 2011), compilado *Filosofía y Humanismo en el siglo XXI* (UANL, 2008) y publicado *Marcha y Memoria; análisis del discurso de la entrevista de Julio Scherer al subcomandante Marcos* (UANL, 2006), además de artículos diversos de filosofía en revistas y publicaciones nacionales. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel I, profesor con perfil deseable PROMEP, colaborador del Cuerpo Académico “Lenguajes, discursos, semióticas. Estudios de la Cultura en la Región” de la Facultad de Filosofía y Letras de la UANL y colaborador externo del Cuerpo Académico de la UAZ “Fuentes y Discursos del Pensamiento Contemporáneo”.

LAS SOMBRAS DEL PENSAR:
IMAGEN, MAGIA, EROS Y PODER.

Luis Felipe Jiménez

Prestad mucha atención; pues no visteis similitud alguna en el día en que el Señor os habló en Horeb surgiendo en medio del fuego: guardaos de corromperos fabricando una imagen tallada, la similitud de alguna figura que tenga aspecto de macho o de hembra, ni de animales o de aves, ni de reptiles o peces. Y guardaos de elevar vuestros ojos hacia el cielo, y cuando veáis el sol y la luna y las estrellas, y aun las huestes todas de los cielos, no os sintáis impulsados a adorarles...

(Deuteronomio 4, 15–18)

La advertencia veterotestamentaria indicada en el epígrafe, parece señalarnos una amenaza divina, original, que desde el principio de los tiempos nos recuerda la gravedad que contiene cualquier imagen, especialmente, si se trata de una réplica del cuerpo humano o de los elementos de la naturaleza. Parece que desde el principio de los tiempos las castas sacerdotales o los maestros de la verdad, es decir, los portadores de los grandes secretos de un pueblo, supieran con suficiente conocimiento de causa sobre los alcances y el poder que contienen las imágenes. El mundo moderno, pletórico, nos bombardea con una infinita cadena de imágenes, las reduce, multiplica, deforma, corrige, sin embargo, no subestima tal poder secreto; por el contrario, tanto como la antigüedad reconoce su fuerza al extremo que la idolatra. Y en ello consiste la diferencia entre esta divinización moderna de la imagen y la que se plantea en el mundo antiguo, pues en tanto una se basa en la exhibición sin pudor ni misterio, la antigüedad sustenta el poder de la imagen en

lo que oculta, en presentar su legítimo contenido exclusivamente a unos conocedores.

Con todo, ambas épocas confluyen en lo mismo, en cuestionarse por qué la imagen contiene en sí misma una capacidad de ejercer cierto poder sobre el individuo, ya sea atrayéndolo o llevándolo al rechazo de un mundo al que representa, dobla o aparenta. Debido a ello, en el desarrollo del presente escrito seguiré ciertos derroteros que me obligan a moverme entre dos territorios, el de la estética y el de la política, pues la pregunta por las relaciones entre imagen y poder, implica, de una parte, preguntar por la esencia de la imagen y desde ahí determinar su papel en el ejercicio del pensar; pero, por otra, si se afirma que la imagen es pensamiento, habla, lenguaje o palabra, se establece consecuentemente cómo la imagen más allá del discurso o de la especulación determina la orientación y la forma del orden social. Mas, una vez conseguido desentrañar las respuestas positivas a estos interrogantes, se hace necesario seguir otra deriva, a saber: si la imagen posee en su esencia *poder* y en qué consiste tal poder; o en consecuencia, si la imagen es una forma de especular, se entiende que así como la imagen está capacitada para crear un discurso de dominación –cosa que de algún modo vivimos en el mundo contemporáneo en forma cotidiana–, también se puede suponer que está en condiciones de lo contrario, de ser un medio de liberación. Por lo que cabría la pregunta: ¿cómo y en qué forma la imagen puede ser liberadora?

Tradición/Percepción/Ilusión.

La psicología de la “Forma” (*Gestalt*)¹⁴⁵ como la fenomenología de

145 R. Arnheim, *Arte y Percepción Visual*, p. 57–171.

Merleau-Ponty¹⁴⁶ coinciden en que un individuo cualquiera se encuentra inevitablemente en una “situación”, es decir, se encuentra a cierto nivel de expectativas siempre que tal individuo tiene necesidad de hacer interactuar lo que observamos y lo que esperamos, ya sea en el cumplimiento de órdenes, decepción, conjeturas correctas o gestos equívocos.

Semejante “situación” en la que se encuentra un individuo se corresponde necesariamente con un estilo, cultura o con un conjunto de opiniones inserto en un horizonte de expectativas. Los hombres acostumbramos tomar algo como verdadero en función a esa red de opiniones, cultura o estilo; es decir, en la medida que ciertas expectativas se cumplen o nos satisfacen aún antes de cumplirse, las damos por sentadas, las asentimos y les exigimos resultados más allá de los esperados inmediatamente, de modo que la satisfacción que nos ofrecen tales expectativas se confunden fácilmente con nuestras ilusiones. Así, ilusión y percepción entran dentro de un proceso de confusión del cual es casi imposible diferenciar un fenómeno de otro. Mientras nuestras ilusiones nos sean eficientes, basten para explicar nuestra realidad y lo que esperamos de ella, damos por válidas tales ilusiones y las asumimos como percepciones evidentes.

Las evidencias a las que nos hemos ido acostumbrando durante la vida nos sirven para comprender lo que se nos aparece, constituyen lo que nos es familiar. Así, no inventamos las imágenes, sino que las extraemos de ese ámbito de familiaridad. Y lo más familiar es lo tradicional, aquello que ha ido conformando la base intelectual, pero también biológica, histórica, y social de cada individuo que hace parte de un conglomerado o de una comunidad. Son esos elementos tradicionales (herencia, lengua, historia, trabajo), los que

146 M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 73 y ss.

determinan en buena parte la forma como asumimos una imagen y lo que esperamos de ella.

Gracias a esto, nadie puede desear algo de lo que no se ha enterado que fuera de algún modo posible, pues si bien puede desear lo inexistente, ese deseo se basa en modelos existentes en la realidad inmediata o en la tradición. Lo que se anhela es entonces un deseo sobre algo que aunque no exista en la actualidad tiene una base de posibilidad mínima. Un anhelo es una ilusión convincente, solidificada por las costumbres, la tradición y las expectativas que ofrece el horizonte presente, elementos suficientes para poder urdir una sugerente, armónica y bella conjetura.

Ahora bien, semejante conjetura se ofrece ante todo como un artificio teórico, se expresa en palabras. Por consiguiente, imagen y palabra muestran su unidad constitutiva, esto es, la imposibilidad de producir una imagen que no contenga un comprender previo, del mismo modo que es imposible comprender sin imágenes. En una primera instancia podríamos afirmar la tesis de Aristóteles: comprender es especular con imágenes¹⁴⁷. De manera que es a través de esta conexión inherente entre imágenes y palabras que se muestra o se demuestra la solidez de una conjetura, nos convencemos de su argumento por la belleza o por su capacidad persuasiva, es decir, por la calidad de las imágenes que surgen de su discurso, asentimos y creemos en ellas hasta que la realidad o la experiencia se encarga de demostrarnos lo contrario. No obstante, tal demostración también se hace mediante imágenes y palabras, por lo que si la conjetura sale adelante en dicha prueba, es posible que tal conjetura se eleve al grado de convertirse en una imagen del mundo, en una explicación de mi realidad circundante. Por tanto, lo importante es que en el

147 Aristóteles, *Acerca del alma*, p. 136–137.

fondo más radical de nuestra “situación” no podemos escapar a la paradoja del pensar y el imaginar: no podemos pensar sin imágenes, no imaginamos sin pensamiento.

En efecto, en tanto posibilidad, la conjetura vive en el mundo real como ilusión, como expectativa, tenemos la libertad de creer o no en ella. Si no creemos en la conjetura que hemos construido, seguramente la deseamos de nuestro conjunto de expectativas vitales y la relegamos a la reserva de las ideas o instrumentos a los que algún día lleguemos a utilizar o simplemente la olvidamos; pero si la conjetura imaginada nos satisface, nos es suficientemente convincente, aun cuando no haya sido puesta a prueba, se hace real por el sólo hecho de creer en ella, de llenar ese margen de expectativas que son importantes para el transcurrir de mi propia vida.

Sin duda, esto último obedece al deseo muy humano de manipular y transformar nuestro entorno hasta reconocer que ciertas imágenes que nos hacemos de la realidad se corresponden con aquello que anhelamos y que esa imagen de lo que anhelamos no sólo es convincente, sino deseable hasta querer hacerla pasar por el proceso de lo “contingente” a lo “necesario”.

En la literatura encontramos un ejemplo paradigmático: la alegoría. Como sabemos, esta figura literaria está constituida por un fragmento del ser de una imagen que promete complementar en un todo íntegro la parte de la imagen que se corresponde con ese fragmento. Como lo dijera alguna vez Gadamer, “existe otro fragmento, siempre buscado, que complementará en un todo nuestro propio fragmento vital”¹⁴⁸. De manera que la alegoría evoca un orden integral a partir del fragmento de realidad que poseemos, aspira así a completarse algún día en un orden ideal.

148 H-G. Gadamer, *La actualidad de lo bello*, p. 85.

No obstante, la alegoría se aleja de una teoría idealista o de una concepción platónica, pues una imagen o una conjetura conformada por un conjunto de imágenes no es más valiosa o más próxima a la verdad por su cercanía con un modelo ideal concebido más allá de la realidad inmediata, sino que su valor de verdad reside en su eficacia dentro de un contexto de acción. Dicho de otro modo, una imagen consigue hacerse efectiva o importante en el momento que es aceptada por un conglomerado social educado en una determinada tradición, historia, condiciones morales, estéticas y religiosas.

Otro ejemplo aproximado lo encontramos en el Renacimiento: los sabios de esta época consiguieron un efecto comparable al de la alegoría a través de algunas técnicas mágicas como la mnemotécnica o la *Hieroglyphica*, consistentes en alcanzar el conocimiento de forma inmediata a través de signos o símbolos de un modo total y opuesto al conocimiento mediato, incompleto y temporal del lenguaje discursivo. Por ejemplo, ciertos signos algebraicos o ciertas cifras o pinturas como las que aparecen en *la Ciudad del Sol* de Tommaso Campanella, donde ciertas imágenes o emblemas que impresionan los sentidos, la memoria y el entendimiento de los discípulos, sirven para acceder a un conocimiento más profundo y duradero. Los magos del Renacimiento, como el citado Campanella o Giordano Bruno, pretenden crear un lenguaje para pensar hecho de imágenes,

en sustitución del lenguaje comunicativo, hecho de sonidos¹⁴⁹.

La idea es llevar hasta las últimas consecuencias la concepción aristotélica de que *nihil est intellectu quod non prior fuerit in sensu*. Con lo que al elevarlo al arte de la memoria, hacen énfasis en el poder de la imagen que obedece en primera instancia a los sentidos, pero que en el caso de la vista estimula la memoria y transmite una cantidad de información que el sonido no puede contener. Es decir, aparte de brindársele un carácter privilegiado a la vista, cree el mago renacentista que esa lengua de imágenes es una lengua para pensar, por lo que su función es guiar el pensamiento a un específico resultado, es decir, a la verdad que debe emerger al final del proceso.

En ese sentido, la tesis contemporánea de la “situación” que propone Merleau-Ponty, consiste en la experiencia que alcanzamos con la aceptación y la asunción de la ilusión, lo cual no es sino el resultado de nuestro aprendizaje. Al igual que el mago del Renacimiento, nos hemos hecho hábiles para aprender a modificar las anticipaciones de nuestra percepción, de forma que nos “situamos” de un modo y forma que vemos la realidad sólo desde nuestras expectativas resultantes de nuestra circunstancia social, histórica o cultural. De manera que mi “situación” se ubica en forma similar a la del foco de visión de

149 *La Ciudad del Sol* es realmente una utopía de la imagen y del arte mnemotécnico, no de la tecnología o de la ciencia moderna como algunos han querido interpretar; pues en esa ciudad se expresa el símbolo combinatorio entre el conocimiento místico y la real significación del mundo. Así es un perfecto juego de armonías, de equilibrios entre lo cósmico y lo terrenal, tal como aparece también en la *Expulsión de la Bestia Triunfante* de G. Bruno, donde la recomposición de los símbolos cósmicos implica a su vez un reordenamiento del mundo moral. En ambas formas alegóricas se expresa la voluntad humana como creadora de símbolos, pero también su condición de ser que está en y pertenece a la naturaleza, por lo que su tarea es concebir el símbolo adecuado que interprete correctamente el proceso natural. Véase, T. Campanella, *La Ciudad del Sol*, p. 31–36; G. Bruno, *La Expulsión de la Bestia Triunfante*, p. 96–107.

un dibujante que aplica la perspectiva, quien a pesar de que sabe que las líneas que lanza desde su ángulo de visión sólo son un punto de vista, la imagen global que aparentemente alcanza es tan prodigiosa que se convence que dicha imagen es la realidad en su totalidad¹⁵⁰.

Si además de lo anterior, la imagen ha sido creada por un sujeto con la intención de conmover nuestros sentimientos, es decir, con la misma intención que el mago o el retórico del pasado, por ejemplo, tocando la parte sensible que despierta nuestro inconformismo con la realidad, en la que dicha imagen promete superar lo que nos rodea, es posible que ese artificio creado por otros puede parecernos satisfactorio, especialmente cuando las demás opciones que nos ofrece el mundo exterior son más difíciles de asumir o exigen un mayor esfuerzo o sacrificio personal. De modo que si la conjetura o artificio ilusorio llena nuestros anhelos más íntimos o esperanzas y no aparece una mejor alternativa, la ilusión tiene todas las condiciones a favor para ser eficaz, motivante, seductora. Moldea lo que vemos en la vida cotidiana y en tanto no encuentre obstáculos u objeciones capaces de poner en crisis la imagen que nos hemos fabricado o que hemos aceptado, se acrecienta, incrementa su valor de verdad, desde luego, su poder y así se proyecta hacia un futuro ilimitado.

Es este el momento en que lo “contingente” se convierte en “necesario”. Los fenomenólogos y los psicólogos han encontrado que diferenciar las imágenes ilusorias de la percepción real no es

150 La perspectiva constituye no sólo un avance técnico y artístico del Renacimiento, sino también una parte integrante de este sistema de símbolos que le permiten al hombre apropiarse o hacerse de una imagen de la realidad, de modo que como señala E. Panofsky: “la historia de la perspectiva puede...ser concebida como un triunfo del distanciante y objetivante sentido de la realidad, o como un triunfo de la voluntad de poder humana por anular las distancias; o bien como la sistematización y consolidación del mundo externo; o, finalmente, como la expansión de la esfera del yo”, en *La perspectiva como forma simbólica*, p. 51.

cuestión de una toma de conciencia, pues es muy difícil que el individuo distinga lo que nos es dado de lo que suplimos en nuestra conciencia en el proceso de proyectar y reconocer una imagen¹⁵¹. Así, en la literatura ocurre que el narrador trata de presentarnos la atmósfera o el ambiente en que se desenvuelven unos personajes de la manera más convincente posible, nos acostumbra a ver lo imposible como posible, busca nuestra complicidad y en muchas ocasiones consigue nuestro asentimiento junto al de un grueso colectivo diseminado en el tiempo y en el espacio.

De esta manera, puedo imaginar –como lo hace Italo Calvino¹⁵²– a un narrador al que llamaremos Marco Polo, quien tiene la obligación de relatarle cada noche a otro hombre, al Kublai Jan, la descripción de una ciudad imaginaria distinta. Éste que no conoce esas ciudades que le describe el narrador, sin embargo, puede comprender lo que es una ciudad, porque en su entorno también hay edificios, calles, plazas, tiendas, restaurantes, etc. Sin duda, son ciudades distintas, pero Kublai tiene un referente en el contexto que habita al punto que hacia el final del relato, cae en la cuenta de que Marco Polo ha evitado nombrar una ciudad, la ciudad en que nació, Venecia. En realidad, Marco Polo adrede ha eludido tal descripción, pues piensa que el recuerdo se borra una vez la imagen se traduce en palabra. Teme, por tanto, perder la imagen de su ciudad y por ello prefiere no nombrarla.

Mas en aquella ocasión en que el Jan, advierte esta falta del narrador, le pregunta por Venecia. A lo que Marco Polo responde, que cada “vez que describo una ciudad digo algo de Venecia”. Si Marco Polo se hubiera limitado exclusivamente a describir las ciu-

151 M. Merleau-Ponty, op. cit., p.165–170.

152 I. Calvino, *Las ciudades invisibles*, p. 65.

dades con total indiferencia a sus sentimientos, Kublai Jan hubiera hecho lo mismo: elegir lo que reconocía en cada relato y de acuerdo a lo que tenía previamente en mente, buscando hacer coincidir sus *predeterminaciones* con las imágenes que le propone el narrador. Y es que a Kublai le sucede, como posiblemente nos pasa a todos cuando nos fascinamos con una narración que nos atrae, que hay algo en común entre lo que tenemos en mente y lo que aparece en el relato, por lo que lo aceptamos y nos complace aceptarlo. Se crea así esa complicidad a la que nos referíamos antes entre el narrador y el lector, pero en ella media mucho más que la coincidencia de sus predeterminaciones.

En cierta forma mente e imaginación son *engañados* por el narrador, pero el engaño opera como producto de nuestros hábitos y de la compulsión a pronunciarnos sobre algo que está mediado o encuadra en nuestra percepción. Si lo narrado contiene en su estructura cierta regularidad lo más viable –por no decir obvio– es que anticipemos su resultado. Hay una aceptación casi absoluta por parte de los filósofos de la ciencia, desde Kant hasta Popper, que nuestra estructura perceptiva conserva siempre una presuposición de regularidad, por lo que si nuestra expectativa de regularidad queda frustrada nuestro mundo se hace letal. Y si esa decepción ocurre se hacen posibles dos alternativas para el sujeto: la primera, entra en crisis y la frustración lo lleva a la búsqueda de nuevas formas de armonía y de regularidad; o, como segunda opción, el sujeto no supera la crisis y genera una franca obsesión por mantener viva la ilusión desecha.

La situación del Gran Jan cuando descubre la ilusión, el anhelo o la nostalgia de Marco Polo, que le ha llevado exclusivamente a describir la misma ciudad en diferentes formas, es tan cercana a la “situación” del hombre enamorado cuando se decepciona que es difícil no reconocer la relación. Marco Polo ha estado convencido

de que ha logrado entretener a Kublai cada noche, gracias a su poder de ilusión que le permite en cada ocasión inventar la imagen de una ciudad distinta y al mismo tiempo salvaguardar el recuerdo de su ciudad. El Gran Jan, por su parte, ha recibido la ilusión por su capacidad mental de representarse otros mundos o por los referentes que le da la realidad que lo circunda y que le permite imaginar ciudades que no conoce. Sin embargo, la eficacia de estas ilusiones no se consigue, si además de esas capacidades de percepción no se une a ello el sentimiento de “confianza” que le inspira al Gran Jan la persona de Marco Polo.

Pero, el sentimiento de “confianza” no es simple, requiere por lo menos de un elemento fundamental, la estima o el aprecio que inspira al mismo tiempo otros sentimientos positivos como el afecto. De modo, que no nos rendimos ante la imagen exclusivamente por su poder sobre la percepción, sino por la participación de la “confianza” y el “amor” que se contienen en ellas y en el que las manipula. Kublai no sólo se deja seducir, sino que al momento de descubrir que Marco Polo en cada relato realmente sólo le ha hablado de la misma ciudad, sin duda se decepciona, pero a la vez comprende que la decepción ha evidenciado la base de la eficacia de los relatos del narrador, es decir, el sentimiento de nostalgia por su ciudad. Sin duda, descubierta la manipulación, el manipulador ya no podrá engañar con las mismas artes.

Así pues, podemos asegurar que habitamos dentro de nuestras ilusiones del mismo modo que un hombre enamorado, o sea, sólo aceptamos que vivimos en la ilusión cuando ésta precisamente nos ha decepcionado. En tanto en cuanto estamos enamorados nuestro amor y lo que sucede por acción de ese sentimiento, es real. Igualmente, en tanto en cuanto habitamos en nuestra ilusión, sólo podemos ponerla en cuestionamiento o en duda cuando algún

hecho de la realidad inmediata se encarga de invadir su espacio y delatar su engaño. Se requiere, por tanto, de otros ámbitos, de otras visiones, de alguna forma de alterar eso que satisface nuestros anhelos y ponga en duda la posibilidad de que se cumplan a través de la conjetura con que nos hemos fabricado nuestra imagen del mundo. Por consiguiente, un nuevo elemento se añade a la eficacia o al poder de la imagen, su fuerza amorosa, deseante, erótica.

Eros – Poder.

Con Aristóteles habíamos afirmado que “comprender es especular con imágenes”, es decir, inmersos en la ecuación “no hay pensamiento sin imágenes, como no hay imágenes sin pensamiento”, develamos que tanto el pensar como el imaginar no se producen fuera del tiempo y el espacio, sino que se corresponden con una situación del individuo en relación con el mundo que le rodea. Esto significa que el individuo construye instrumentos teóricos y prácticos con los que pretende modificar lo que posiblemente se le resiste del mundo exterior o con los que crea la manera como quiere que se le presente ese mundo y como quisiera afrontarlo. De manera que querer comprender también quiere decir “hacerme una imagen”, una fantasía de ese mundo.

En efecto, lo que Aristóteles había querido decir con “comprender es especular con imágenes” implica que el intelecto abstracto, en el que encontramos el ámbito de lo lógico y objetivo, no puede operar sino a partir de las imágenes de las impresiones sensoriales. En el Renacimiento, Giordano Bruno extendió este presupuesto: no hay una facultad separada que consista en el intelecto abstracto; la mente opera sólo con imágenes, si bien estas imágenes tienen grados de potencia¹⁵³.

153 G. Bruno, *El Sello de los sellos*, p. 22–27; *La Sombra de las Ideas*, p. 53–55.

Sin duda, Bruno ponía al descubierto la función de las imágenes y el mecanismo que las hace tan eficientes, es decir, reconocía como Aristóteles que la base del pensar son las imágenes, pero además que el poder de éstas reside en los afectos. Si logramos creer en conjeturas o fantasías que nos ingeniamos para comprender el mundo que nos rodea; si nos empeñamos en defender y habitar dentro de esas ilusiones, inclusive negando evidencias que nos ponen en entredicho la realidad de nuestra conjetura, no es por otra cosa que por los sentimientos que despiertan las imágenes que la componen. Y el afecto superior, el más efectivo, es el amor, el cual penetra tanto el núcleo del mundo externo como en el del interno: el amor vincula al individuo con la especie y a ésta a su vez con el entorno.

Dicho de otro modo, los afectos y, en especial, el amor, cumplen con una función doble en la determinación del pensar: primero, desde el punto de vista colectivo, ordena las relaciones sociales dándoles coherencia a las formas de control y de autoridad; segundo, desde la perspectiva individual, posibilita al individuo acceder a un orden superior del conocimiento.

1. Afrodita Pandemos o la ilusión colectiva:

Nos encontramos entonces en un nivel de la estructura del conocimiento que está compuesto por la unión de la imaginación y los afectos, sin los cuales el nivel intelectual, lógico y abstracto no puede dejar de contar en ningún momento. Sin embargo, el problema no reside en una contradicción artificial entre los afectos y el intelecto, sino en el conocimiento que un individuo pueda alcanzar sobre sus sentimientos y su capacidad de desarrollar técnicas dirigidas a su control. En otra forma, los sabios del Renacimiento, como en culturas más antiguas, sabían que el conocimiento de las técnicas que hacen uso de las imágenes para manipular los afectos, pasiones o

sentimientos exigen la escrupulosidad del manipulador. En ese saber hacer uso de esos conocimientos se equilibraba el rigor ético, el beneficio social, la autoridad con el deseo de control que tiene todo ser humano. Había por tanto una responsabilidad con la colectividad que el mundo esotérico protegía a través del secreto del mago, impidiendo que tales conocimientos cayeran en manos deshonestas¹⁵⁴.

Ahora bien, saber que la imagen responde a los afectos, posibilitaba al mago de antaño como al publicista de la actualidad, que si conoce la complejidad de los anhelos de los sujetos, puede “vincularlos” a través de la manipulación de sus deseos, prometiendo ante todo cumplir con sus expectativas de placer, poder y riqueza. El mago de antaño como los magos de hoy (llámense ingenieros informáticos, publicistas o expertos en mercadeo) coinciden en que saben con certeza que los afectos y los métodos para dominar la voluntad de las masas se reducen a dos: la repugnancia y el deseo; o el amor y el odio. Pero que en últimas todos los afectos se refieren al amor: envidia, pudor, miedo son formas de amor por sí mismo, por la honestidad o por lo que se teme. De modo que ese mismo manipulador de antaño como también el de hoy sabe que su influencia sobre las masas radica en el contacto indirecto a través de sonidos y figuras, las cuales imprimen a la imaginación cierto afecto, cierto gusto o cierto rechazo, goce o repugnancia¹⁵⁵.

El publicista y el ingeniero informático de nuestro tiempo sabe tanto como un mago del Renacimiento sobre la selección adecuada de sonidos y figuras: sabe que las melodías trágicas provocan

154 Véase un ejemplo de esta actitud en G. Bruno, en la ‘intención decimosexta. Q’, de *Las sombras...* p. 47–48.

155 I. P. Culianu, *Eros y Magia en el Renacimiento*, p. 129–152; L. F. Jiménez, ‘Utopía y Realidad Virtual’, en A.M. Leyra (ed.), *Discurso o Imagen. Las paradojas de lo sonoro*, p. 81–103.

más pasiones que las cómicas; que ciertas figuras son capaces de provocar amistad u odio. De manera que la imagen sobre la que se inspira nuestra fantasía se convierte en la puerta de entrada de todos los afectos, el *vinculum vinculorum* por el cual un conglomerado social puede ser controlado o llegan a estimular sus acciones, reproducción, consumo, hábitos, etc.

Pero tanto el mago como el publicista pueden ser víctimas de sus propios artilugios o artificios, ambos pueden sucumbir a los atractivos que emiten sus propias imágenes queriendo aspirar a tener poder, riquezas y placeres. La diferencia estriba en que el mago se impone como requisito ético para serlo, el control de sus afectos y de sus fantasías de manera que su propio autogobierno garantice que no caiga como víctima de sus propias habilidades. Habría que preguntarnos si el manipulador moderno (informático, publicista, mercadotécnico, sociólogo, psicólogo, etc.) prepara un autocontrol similar, un domino de sí que garantice su distanciamiento de aquellos resultados que produce a través de sus técnicas sobre las masas.

Y es que tanto el operador de la antigüedad como el moderno saben que su acción funciona de manera más efectiva sobre las masas que sobre los individuos. Que en las personas más ignorantes se tiene el material más maleable, sus esperanzas, su deseo de compasión, el rencor y el resentimiento, el odio y la indignación, el desprecio de la vida y de la muerte, de la fortuna son las vías para ejercer todo tipo de control. Pero, sin duda, es el Eros el más duradero de los vínculos. Y en su realismo más estricto reconoce que el orden de la realidad se juega entre dos extremos: manipular o ser manipulado. Por consiguiente, la tarea del manipulador no es preguntarse por la esencia de las imágenes y su capacidad persuasiva, sino aplicar el conocimiento que se tiene sobre ellas: clasificar a los sujetos según edad, sexo, fisonomía, condición social. De acuerdo a

ello la práctica del mago coincide con la del psicólogo, el tecnólogo informático o el planificador social, todos ellos eligen el tipo de “vínculo” que le corresponde a un grupo social.

Como puede observarse, el mago de hoy se llama Skinner, Bill Gates o Steven Jobs, son relacionistas públicos, publicistas, psicólogos, expertos en mercadeo, sociólogos especialistas en encuestas electorales, consumo y diversión, en información y desinformación, en censura, etc. El mago y la magia lejos de haber desaparecido del mundo racionalista moderno basado en las “ciencias cuantitativas”, han prolongado sus sueños y sus finalidades recurriendo a la tecnología. En ella se han cumplido con esmero los sueños de los magos renacentistas: volamos por los aires, nos comunicamos con personas al otro extremo del mundo en forma instantánea, podemos insertar dispositivos tecnológicos para extender nuestras capacidades de visión o de oído, almacenamos y reproducimos información en forma casi infinita y siempre a disposición del que sepa pulsar un botón. Sin embargo hay una diferencia en el medio de procedencia del mago y el tecnólogo. La diferencia radica en la democracia; en tanto el mundo del mago siempre fue autoritario y privado, el tecnólogo vive de la voluntad libre de los ciudadanos y de la divulgación extrema de sus secretos técnicos.

Lo importante no radica en si es mejor la magia del mago o las técnicas del tecnólogo, sino en que los últimos han heredado el espacio de los primeros y que las relaciones intersubjetivas siguen siendo su mayor objeto de manipulación. El mago, con sus imágenes y sus técnicas persuasivas, tenía la obligación de impartir a los sujetos una educación y una religión correctas. El tecnólogo hoy en día debe, por lo menos en teoría, poner todos sus artificios al servicio del poder en abstracto, en principio del Estado, pues este aparato político es quien debe encargarse de

organizar integralmente los instrumentos ideológicos necesarios para conseguir una sociedad uniforme.

Por otra parte, es necesario reconocer que si esta magia no es controlada y utilizada por el Estado, la iniciativa privada puede hacer de ella un peligroso uso. De hecho somos presa de esa instrumentalización a través de la publicidad, la manipulación cotidiana a la sociedad de consumo y la maleabilidad de la opinión colectiva a través de los medios de comunicación, pero sin una regularización del Estado, la tecnología que suple y conserva los sueños de la magia podría ser absolutamente contraproducente para el mantenimiento de la cohesión social.

Ahora bien, el Renacimiento tuvo conciencia de esa necesidad de regulación, por ello había una división, no siempre respetada, entre magia blanca o natural y la nigromancia¹⁵⁶. El papel de la Iglesia a través de sus teólogos y moralistas fue el de establecer los límites de la magia natural y cuándo se caía en la magia judiciaria. Tarea ingrata y muy criticada por la historia de la ciencia moderna y del libre pensamiento, pero sin ella muy seguramente la sensación de desorientación que vivieron los hombres del *quattrocento* y el *cinquecento* hubiese sido más angustiante y las posibilidades de reajuste del orden social posiblemente se hubieran encontrado con una situación más difícil de recomponer de lo que realmente fue.

No quiero decir con ello que requerimos nuevamente de la inquisición, ni siquiera de un tribunal de la razón a la manera kantiana, sino de un criterio social capacitado para reconocer y ubicar en un sitio determinado el valor que tiene y merece dentro de un orden social un determinado artilugio tecnológico. Si los magos del Renacimiento no hubiesen encontrado ni reconocido ciertos

156 F. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, p. 63 y ss.

límites en su práctica, las supersticiones y los caprichos de algunos de ellos, no muy escrupulosos, hubiesen desconcertado al saber de esta época y los caminos de la ciencia y la cultura quizá hubiesen llevado a la civilización hacia vías probablemente desastrosas.

La situación del tecnólogo en nuestros días debe exigir algo parecido: hacer que el uso la magia tecnológica se conduzca dentro de los márgenes de responsabilidad que se exigía a sí mismo el mago del Renacimiento. Teniendo en cuenta la peligrosidad de los materiales que manipula, la imagen y los medios tecnológicos capaces de difundirlas y de influir sobre el orden social, se debería aplicar la mayor escrupulosidad en la utilización de estos conocimientos. Tal sentido de la responsabilidad no radica en una iniciativa personal sino en un trabajo de dominio de sí que está en perfecta sintonía con sus conocimientos.

En otra forma, en el extremo de la relación manipulador–manipulado, existe una exigencia ética por parte del primero sobre el segundo, su finalidad no es la alienación y la dominación de la población, sino su organización, educación, reproducción, conservación y estimulación para su desarrollo. De manera que la tecnología como la magia no sólo cumplen la función de cohesionar las relaciones intersubjetivas colectivas, sino de conseguir que quienes estén del lado de los manipuladores cumplan una función similar al ideal platónico del rey–filósofo; por lo tanto, constituyan una aristocracia del saber, una élite que esté en condiciones de manipular responsablemente a la comunidad humana.

2. Eros liberador

El mago sabe entonces que el uso de las imágenes no es homogéneo, que hay una jerarquía dentro de ellas, las cuales elevan de un nivel inferior a uno superior a quien desea acceder a un conocimiento

superior. Quien quiere ir más allá de un simple reconocimiento de las formas o de las imágenes comunes que institucionalizan nuestro comportamiento o en los que reconocemos nuestras tradiciones o los lugares comunes que garantizan el amor social, la cohesión, conservación y autocreación de una comunidad; es decir, quien quiera ser manipulador u orientador de ese orden social, debe aprender a ser mago, artista, sabio.

Por ejemplo, quien manipula imágenes astrales, según consideraba un mago-filósofo como Bruno, manipula formas que están a un nivel más próximo a la realidad que los objetos del mundo inferior. De ese mismo modo podemos actuar sobre el mundo inferior si sabemos cómo disponer y manipular las imágenes de las estrellas. Las imágenes son las sombras del pensamiento, de la realidad que está más próxima de la realidad que las imágenes que nos otorga el mundo inferior, el fenoménico¹⁵⁷.

El mago del Renacimiento creía que imprimiendo en la memoria las imágenes de los “agentes superiores”, conoceríamos desde arriba las cosas de abajo. Un intento del pensador moderno consistiría exactamente en un aprender a ver en el fondo de la tecnología, en reconocer en los sistemas virtuales la realización de una buena parte de esa magia, por lo cual puede sustituir con ventaja técnicas como el arte de la memoria. El mago ubicaba las imágenes zodiacales, las estaciones lunares, las imágenes de las casas de los

157 No se trata de una vulgar manipulación de personas o de situaciones a través de la astrología o de cualquier otra superstición, como señala G. Bruno en *Las sombras de las Ideas*: “. . . las sombras de las ideas te podrán indicar, mediante los cuerpos físicos relacionados con innumerables ideas, las propiedades y las diferencias de las cosas”, op. cit., p. 53. Por lo tanto, estamos ante un conocimiento natural que debe conducir a un conocimiento racional, reconociendo que de las cosas sólo conocemos sus vestigios, es decir, la luz que deriva de cada una de ellas al mismo tiempo que están acompañadas de sombras.

horóscopos como medios de memorización que continuamente forma y reforma las pautas del universo. Se trataba entonces de que el sujeto manipulador estuviera en un nivel de purificación tal que pudiera develar a través de estas técnicas memorísticas la condición divina del ser humano¹⁵⁸.

Visto así, lejos de un maquiavélico manipulador, el mago del Renacimiento aparece como un sabio dispuesto a orientar a la masa social dentro de un orden lleno de acciones y reacciones producidas a partir de imágenes que estimulan su creatividad vital y su conservación, en tanto que el mago hace uso de dichas técnicas en sí mismo, dirigiéndose a hacer de la imagen y de la imaginación una especie de artilugio psíquico que le permite comprender la realidad inmediata y sus posibilidades. Mas lo importante no lo radica en la interpretación del mundo exterior, sino en la búsqueda interior. Su esfuerzo se encamina a poner en obra las leyes mágico–mecánicas, no externamente, sino que, mediante la reproducción psíquica de los mecanismos mágicos, intenta ordenar el mundo interior del sujeto.

Así, pues, el mago del Renacimiento, como en el ejemplo que nos ofreció Italo Calvino, invita al gobernante contemporáneo –el Gran Jan de nuestro tiempo–, quien naturalizado en la “ilusión colectiva” se ha hecho ciudadano del mundo tecnológico, a recobrar la raíz de sus orígenes; y como Marco Polo le muestra que hay otras ciudades, otras formas de ver de maneras diversas esas máquinas

158 Esta es en cierta forma la intención del *Sello de los sellos*, cuyo subtítulo dice: “Dirigido a examinar todas las disposiciones del ánimo y a perfeccionar las actitudes”. Libro escrito por Bruno en latín, con la clara intención de dirigirlo a los conocedores, para advertirles de no dejarse seducir por las “apariencias presentadas por los sentidos, que son como sombras de las cosas y esforcémosnos –dice Bruno– en lo íntimo por volver a escuchar en el ánimo el discurso del intelecto guía que nos es propio”, op. cit., p. 21.

inteligentes que está creando, las cuales dirigidas exclusivamente a conseguir el bienestar y la comodidad del usuario, pierden la exigencia ontológica que en el fondo las ampara. Esto es, no se trata de que la computadora sustituya al cerebro, sino que sea un medio para facilitar nuestra búsqueda interior; que sirva para encaminarnos hacia las ideas del Bien y de la Verdad a través de los sentidos internos; las máquinas como vestigios o sombras que nos facilitan el camino hacia la abstracción, deben ser instrumentos que ante todo medien en el trabajo del pensar. La tecnología no debe abandonar su función, la misma que la de la magia, servir de medio, nunca convertirse en un fin en sí mismo.

Por ello el papel del sabio moderno, consiste en aprender a reconocer que en la naturaleza “todo está en todo”. Que el intelecto y la memoria son máquinas perfectas y el fin de la filosofía es saber ordenar la variedad de cosas que nos rodean haciendo de la tecnología un medio de conexión y ordenamiento de lo inferior hacia lo superior logrando una hermosa unidad, un mundo o una conjetura fantástica dentro de la cual pueden los hombres reconocer y formar a partir de sí su propio sentido del orden, la aproximación a la verdad.

Propuesta de esta manera, la tecnología como una “magia moderna y democrática”, la meta de este sistema no será otra que la de servir de medio para la obtención de la libertad interior, ayudará a reconocer la profundidad de las imágenes internas de las cosas, como el héroe furioso de Bruno, el cazador tendrá ahora nuevos instrumentos para seguir los vestigios de lo divino, pues la tecnología virtual que parece invadir todo nuestro entorno y cumplir exclusivamente una función alienadora, será puesta por el mago-filósofo contemporáneo en su lugar original, como un medio para la realización de un fin. Objetivo que sólo conseguiremos bajo el signo de Eros, es decir, el manipulador que respecto al orden social

ha utilizado los afectos —en especial a Venus, diría Bruno— como medio de asegurarse la efectividad de sus subterfugios sobre la comunidad, ahora completamente enamorado de la idea de que existe una realidad superior a la diversidad infinita que impera en el mundo exterior, la perseguirá hasta abandonar el mundo de la inmediatez.

Por consiguiente, el enamoramiento del mago—filósofo consiste en reconocer en su búsqueda el orden jerárquico de las ideas, yendo a través de imágenes significativas que se ordenan de lo inferior a lo superior hasta acceder en su interior, en la psique, a la unidad infinita, produce entonces desde sí mismo la verdad y con ello su libertad. Así, una verdadera lectura del mundo tecnológico que nos rodea, debe llevarnos necesariamente a un estudio crítico tanto epistemológico como estético y ético que posibilite reconocer los diferentes niveles de ese mundo, especialmente el cibernético; que permita establecer sus grados de importancia, sus alcances sociales e individuales desde los cuales sea posible reconocer hasta dónde es viable apoyarse en ellos para acceder a un nivel de conocimiento superior y hasta dónde sus desarrollos son limitados o simplemente innecesarios o, lo que es peor, puedan poner en serio peligro no sólo el aprendizaje de un individuo, sino a la tradición, la historia, el trabajo y el lenguaje, es decir, la supervivencia de la propia especie.

De manera que frente a la terrible invasión de imágenes de las que nos ha prevenido la tradición bíblica, resurge con fuerza esa advertencia con que comenzábamos este escrito, es decir, la amenaza de la caída de la humanidad en una distracción absoluta en el fetichismo de la imagen y, en nuestro caso, de la tecnología. Idolatría que al parecer nos ha hecho más vulnerables frente a los acontecimientos de la realidad, por lo que el mago—filósofo del presente está obligado a reconocer en la tecnología no un sistema

capacitado para resolver cualquier problema que se nos presente, sino un nivel perceptivo dentro de la jerarquía del conocimiento que nos facilite mejorar nuestras condiciones de vida, desde el punto de vista social; pero también, desde el plano del individuo, debe asumirse como una escala en el orden de ascenso y develamiento de nuestro verdadero ser: un mecanismo de producción de la verdad y, consecuentemente, de liberación de sí mismo.

Bajo esa perspectiva es que el mago—filósofo—tecnólogo de nuestro tiempo debe imponer su ley, la cultura o el orden que le de forma, rigor y disciplina a la invención tecnológica. Su tarea consiste en confrontar al neo—totalitarismo de la empresa privada, quien amparada por las democracias modernas, penetra todos los espacios de la vida individual y colectiva a través del ídolo tecnológico. Su tarea es, por tanto, crear y contraponer a esta ilusión por lo menos una nueva “contra—ilusión colectiva”, que mantenga vivo un último ámbito para el pensar diferente.

Bibliografía

Aristóteles (2000), *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid.

Arnheim Rudolf (2005), *Arte y Percepción Visual*, trad. María Luisa Balseiro, Alianza Editorial, Madrid.

Bruno, Giordano, (1989), *La Expulsión de la Bestia Triunfante*, trad. Miguel Ángel Granada, Alianza, Madrid.

_____ (2007), *El Sello de los sellos*, trad. Alicia Silvestre, Libros del Innombrable, Zaragoza.

_____ (2009), *La Sombra de las Ideas*, trad. Jordi Reventós, Siruela, Madrid.

Calvino, Italo (1999), *Las ciudades invisibles*, trad. Aurora Bernárdez, Madrid.

Campanella, Tommaso (1953), *La Ciudad del Sol*, trad. Segundo A Tri, Losada, Buenos Aires.

Culianu, Ioan P. (1999), *Eros y Magia en el Renacimiento*, trad. Neus Clavera y Hélène Rufat, Siruela, Madrid.

Gadamer, Hans–Georg (1991), *La actualidad de lo bello*, trad. Joan Josep Mussarra, Paidós, Barcelona.

Jiménez, Luis Felipe (2003), ‘Utopía y Realidad Virtual’, en Leyra, Ana María (ed.), *Discurso o Imagen. Las paradojas de lo sonoro*, Fundamentos, Madrid.

Merleau–Ponty, Maurice (2000), *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes, Península, Barcelona.

Panofsky, Erwin (1991), *La perspectiva como forma simbólica*, trad. Virginia Careaga, Tusquets, Barcelona.

Yates, Frances A. (1983), *Giordano Bruno y la tradición hermética*, trad. Doménec Bregada, Ariel, Barcelona.

Luis Felipe Jiménez. Doctor en filosofía y ciencias de la educación. Es autor de los libros: *Gnosticismo y Cristianismo. El cuerpo humano y el origen de la pedagogía cristiana* (Madrid, 1998); *Giordano Bruno: Naturaleza y Azar* (Bogotá, 2000); *Dios y el gobierno de los hombres en la Europa Medieval* (Zacatecas, 2007); *En los albores del sujeto pedagógico* (México, 2007); *Giordano Bruno y el pensamiento renacentista* (Zacatecas, 2010). Se desempeña en la actualidad como profesor en la Unidad Académica de Filosofía de la Universidad Autónoma de Zacatecas.

LA LÓGICA, SU HISTORIA Y LOS FILÓSOFOS

Juan Manuel Campos Benítez

Algo de historia de la lógica.

Como profesor de lógica me gusta escudriñar textos de diversa procedencia, y compararlos. Por suerte contamos con traducciones de muchos textos que a lo largo de la historia se han ofrecido para su enseñanza, desde los textos aristotélicos hasta nuestros días, aunque ciertamente con muchas lagunas. Pero lo que tenemos es importante, comenzando con los clásicos griegos: Aristóteles y su *Organon*, y varios fragmentos de los megárico–estoicos que fueron conservados precisamente por gente que estaba en contra de sus doctrinas lógicas y filosóficas¹⁵⁹. Un libro que nos proporciona mucha información sobre la lógica megárico–estoica y que fue probablemente escrito contra ellos se titula precisamente *Adversus mathematicos*, de Sexto Empírico, un autor escéptico del siglo II. Boecio y Porfirio no eran precisamente aristotélicos, pero transmitieron la obra del Estagirita; Porfirio era neoplatónico, discípulo directo de Plotino, el fundador del neoplatonismo. Boecio hizo comentarios importantes, muy respetados en la edad media. Tanto los aristotélicos como los megárico–estoicos desarrollaron también la lógica modal, a nivel predicativo y proposicional respectivamente. Es importante notar esto, que la modalidad (el estudio de la necesidad, posibilidad, contingencia e imposibilidad, las llamadas nociones modales) ha estado presente desde los primeros estudios sistemáticos de la lógica. Las

159 Un libro importante para el estudio de los estoicos es el de Benson Mates, *Lógica de los estoicos*, donde además de su estudio nos ofrece una antología de textos lógicos relevantes.

nociones modales han sido atacadas precisamente por algunos filósofos, incluso por algunos lógicos importantes. En nuestros días la modalidad ha cobrado mucha importancia en las llamadas lógicas modales y la semántica de los mundos posibles.

Falta todavía mucho por conocer respecto a la lógica árabe y judía, y no solamente en España sino también en el Cercano Oriente; Bagdad por ejemplo, donde hubo varios eruditos cristianos, judíos y musulmanes trabajando juntos durante la edad media. Bagdad es heredera de Alejandría y con ello continúa la tradición helenística; pudo transmitir a Europa varios conocimientos importantes, pero no solo a Europa sino también, gracias a su posición geográfica, al extremo oriente. Bagdad y Córdoba fueron en su momento grandes centros de estudio.

En la edad media occidental, en el occidente latino, se escribieron muchos libros de lógica y existen traducciones al inglés, al alemán y al español de varias de ellas. Hay libros de 200 páginas, y los hay de 500 o más, sobretodo en autores del siglo XIV como Jean Buridan o Alberto de Sajonia. Los autores del siglo XIII famosos por sus obras lógicas son principalmente tres: Pedro Hispano, Guillermo de Sherwood y Lamberto de Auxerre. La obra de Pedro Hispano se llama *Summulae logicales*, manuales de lógica, pero fue conocida principalmente como *Tractatus*, pues en efecto, son varios trataditos los que ofrece. Estos manuales fueron “corregidos y aumentados” por los lógicos posteriores¹⁶⁰, que añadían muchas cosas o cambiaban alguna, según su inclinación filosófica. Etienne Gilson piensa

160 Por ejemplo en el prefacio de Buridan dice que expondrá y complementará a Pedro Hispano, e incluso ocasionalmente dirá y escribirá cosas que difieren de lo que él ha dicho y escrito, cuando le parezca adecuado. Ver John Buridan, *Summulae de Dialectica*, traducción inglesa de Gyula Klima, p. 4. La traducción inglesa consta de 1032 páginas.

que Pedro Hispano fue muy aceptado porque su doctrina lógica no estaba comprometida con alguna tesis filosófica en particular¹⁶¹. William de Sherwood escribió *Introductiones in logicam*, que en partes me parece más clara y concisa que Pedro Hispano, pero no fue tan popular como los *Tractatus*. Lamberto de Auxerre escribió su *Dialectica*, la cual no es fácil de encontrar, ni siquiera en traducciones o fragmentos de ella. Estos autores del siglo XIII fueron llamados *antiqui* por los lógicos posteriores, los del siglo XIV, que eran los *moderni*, con Ockham a la cabeza.

Guillermo de Ockham escribió una *Summa logicae*, un compendio de lógica dividido en tres partes. En la primera parte, cuando expone una teoría sobre los usos referenciales de las palabras, ataca mucho ciertas tesis que permiten cierto realismo. Ataca esas tesis y las corrige, es decir, expone dichas tesis de tal manera que no puedan dar cabida a ciertas entidades; llega incluso a llamar ignorantes a quienes las defienden¹⁶². En todo caso, encontramos a un lógico atacando tesis filosóficas de otros lógicos, tesis filosóficas pero que se encuentran expuestas en textos de lógica. Y al mismo tiempo se trata de un libro de texto para estudiantes. Encontraremos esto a menudo en los textos escolásticos.

En el renacimiento se escriben varias obras de lógica no solamente en latín sino también en inglés, francés y alemán, y como querían volver a Aristóteles, la teoría del silogismo estaba a la orden del día. Pero hacen muchos recortes, se eliminan los temas más espinosos y difíciles; se ensalza el estudio de las lenguas. Parece que la vuelta a los antiguos era un pretexto para de un plumazo desechar tesis

161 En su *La filosofía en la edad media*, p. 515.

162 *Ex quo sequitur quod falsum est, quod aliqui ignorantes dicunt...* (ver el capítulo 63 de la primera parte) .

lógicas medievales que habían llegado más lejos que Aristóteles. Pondré solo un ejemplo: la silogística de Aristóteles se construye con cuatro tipos de oraciones: dos universales y dos particulares, dos afirmativas y dos negativas. Una oración universal afirmativa tiene esta forma: “Todo S es P”. Pues bien, los lógicos medievales del siglo XIV, nominalistas en su mayoría¹⁶³, se dieron cuenta de que el predicado está implícitamente cuantificado e hicieron explícitas formas como “Todo S es algún P”. Con esto duplicaron los extremos del famoso cuadrado “aristotélico”, e incluso abundaron sobre cómo tratar otros tipos de oraciones no silogísticas, como las oraciones modales combinadas con cuantificación (por ejemplo: “Algún S posiblemente es P”) o las oraciones en modo oblicuo que admiten procesos inferenciales (por ejemplo: “de todo hombre un caballo corre y si Pedro es hombre, entonces de Pedro un caballo corre”). La actitud renacentista consistió en eliminar lo que no fuera aristotélico, y se eliminó casi sin más; “casi” porque las colonias españolas contaban con buenos representantes del espíritu medieval, y al mismo tiempo recuperaban lo mejor de las críticas renacentistas, que atañían principalmente a la educación y a la formación de los estudiantes.

En México encontramos a tres lógicos importantes: el agustino Alonso de la Veracruz (quien tiene el mérito de haber escrito la primera obra filosófica publicada en tierras americanas), el domini-

163 Los tomistas rechazaban la cuantificación del predicado pues, argüían, si se cuantifica pueden intercambiarse, lo cual es aceptar que el sujeto y el predicado son dos nombres de la misma cosa. Ver Beuchot, *La filosofía del lenguaje en la edad media*, p. 94 y ss.

co Tomás de Mercado y el jesuita Antonio Rubio, cuya obra¹⁶⁴ fue libro de texto en Europa durante la primera mitad del siglo XVII. Los tres planearon su obra en México, fue fruto de su enseñanza en estas tierras; la obra lógica de los tres es extensa. Para poner un ejemplo muy a la mano, la traducción española de la obra de Mercado, *Comentarios lucidísimos* al texto de Pedro Hispano consta de 428 páginas, a las que hay que agregar las 80 de su *Libro de los predicamentos* y cincuenta de su Opúsculo, que constituyen su obra lógica. A veces ocurre que, por razones prácticas, no se puede publicar de una sola vez la obra lógica de un autor y la obra sale en varios tomos. Un ejemplo también cercano lo constituye la publicación de la obra lógica de Juan Poinset, mejor conocido como Juan de Santo Tomás, un lógico del siglo XVII cuya obra publicó la UNAM en siete libros. Mauricio Beuchot ha traducido algunos de ellos así como los textos de Tomás de Mercado. Encontramos en Alonso de la Veracruz y en Tomás de Mercado esa crítica a lógicos contemporáneos, crítica a veces dura pero que no deja de ser un diálogo entre pares.

Los renacentistas ni siquiera podían criticar tesis lógicas, pues habían desechado todo de un plumazo, probablemente sin tomarse la molestia de entenderlas siquiera; ya no hay diálogo posible, pues omiten de tajo los textos que no sean aristotélicos. Querían volver a las fuentes griegas omitiendo, en el mejor de los casos, los textos medievales. Pero no sólo los omitieron, muchos se dedicaron a hablar mal y a denigrar la lógica medieval y escolástica; inauguran

164 La primera edición, Alcalá 1603, tiene un título extenso, a la manera de los títulos medievales, *Comentarii in universam logicam aristotelis*, “Comentarios a toda la lógica de Aristóteles”. La segunda edición, Colonia 1605, ya era llamada “Lógica mexicana”, título como la conoció Descartes cuando estudió en una escuela jesuita.

una tradición que continúa “honrosamente” hasta nuestros días¹⁶⁵. Así que volvieron a Aristóteles, es decir, a la silogística básica descuidando la silogística modal, y nada de la lógica de proposiciones, la lógica que habían desarrollado los megárico–estoicos; mucho menos podrían entender la cuantificación de predicados y los silogismos con términos oblicuos.

Sin embargo, debo decir que se conoce muy poco de lo que paso después del renacimiento en *las escuelas*, es decir, dentro de la tradición escolástica católica y no católica. Pues Alemania y otros países rompieron con Roma, pero no rompieron completamente con la tradición intelectual grecolatina, incluyendo la medieval. Una de las causas que dieron origen al renacimiento fue el éxodo de eruditos griegos que llegaron desde Constantinopla luego de su toma por los turcos en 1453. Pero sabemos muy poco acerca del desarrollo del pensamiento, en especial de la lógica, por parte de los eruditos que se quedaron allá. El auge del racionalismo y el empirismo no nos deja ver lo que siguió pasando. Algunas propuestas críticas del silogismo proponían otras cosas que luego desembocaron en el empirismo, como lo que hizo Bacon con su *Novum organum*. Así que urge mucho escudriñar las viejas bibliotecas europeas (y americanas) para tener una idea de lo que estamos perdiendo.

En algunas preparatorias y universidades de México se enseñaban, y supongo que todavía se enseñan, libros que trataban principalmente del silogismo, aderezados con los diagramas de Venn y un poquito de lógica proposicional. Son los libros de Márquez Muro,

165 La *Enciclopedia de Conocimientos Básicos*, editada por la UNAM y Siglo XXI omite por completo la edad media en su apartado sobre Filosofía y Literatura. La métrica y el ritmo latinos son fundamentales para entender la poesía culta y popular de lenguas como el portugués, el francés, el italiano y el español. En filosofía simplemente ignoran más de mil años de su cultivo.

Gutiérrez Sáenz, Vargas Montoya (este último con un trasfondo kantiano con el cual polemiza, si mal no recuerdo) y otros. En todos ellos pueden encontrarse doctrinas relacionadas con la tradición tomista, especialmente en lo que refiere a las operaciones del entendimiento, pero no tan complicadas como pueden encontrarse en textos escolásticos medievales e incluso en textos del siglo XVI.

Estos libros me recuerdan mucho a los textos renacentistas que ya no se complicaban tanto con los términos, con los conceptos ultimados, sus divisiones, las oraciones y sus diversas clasificaciones y tantas otras cosas y que decidieron quedarse con Aristóteles, sólo con Aristóteles y nada más que con Aristóteles; aunque no con todo Aristóteles, pues dejaban fuera el silogismo modal y otras menudencias lógicas. Esa es una razón por la que, creo, se puede encontrar mucha silogística aderezada con elementos de la tradición tomista en los libros de lógica que he mencionado arriba, pero poco o nada de conectivas y modal (cuando mucho una clasificación de juicios: problemáticos, apodícticos y asertóricos). Y quizá sea también una razón por la que muchos, al abrir un texto de lógica simbólica y no encuentren silogismos desde el comienzo del libro, lo cierran pensando que esto no es lógica formal. Pero la silogística puede tratarse, y ya se ha hecho, desde los métodos rigurosos de la lógica matemática. Lo hizo un gran matemático, Jan Lukasiewicz en 1951 en un libro titulado *La silogística de Aristóteles desde el punto de vista de la lógica formal moderna*. Por cierto que este autor conocía también la historia de la lógica. Sin embargo y a pesar de la obra de Lukasiewicz, la silogística parece estar en desprestigio: he escuchado lógicos que propugnan por su desaparición de las escuelas, especialmente de los bachilleratos. En las facultades de ciencias casi ni se menciona, o se presenta con el ropaje de la lógica simbólica,

que no siempre es el adecuado¹⁶⁶.

¿Lógica formal o lógica simbólica?

En todos estos textos que he mencionado, textos de lógica formal, ocurre muy poco el simbolismo propio de la llamada lógica “simbólica”, simbolismo que aparece mucho en los textos de lógica “simbólica” o “matemática”. Quizá por eso hay mucha gente que cree que hay dos lógicas: la formal y la simbólica. De esa gente la mayoría son profesores, pero profesores de lógica “formal” que piensan que enseñan algo distinto a los que enseñan lógica simbólica, pues no recurren al simbolismo; entre los profes de lógica simbólica o de lógica matemática no he encontrado a alguno que piense que lo que enseña no es lógica formal.

Conviene clarificar este malentendido, pues incluso en instituciones oficiales podemos encontrar requisitos como éste al solicitar profesores de lógica: “Demostrar habilidad para transmitir, tanto de forma oral como escrita, los aspectos fundamentales de la Lógica de proposiciones y de predicados, así como de la lógica formal”, como si fueran cosas distintas. La lógica, desde sus inicios griegos,

166 Walter Redmond ha presentado un lenguaje especial para capturar las sutilezas de la lógica medieval y novohispana respecto a las oraciones cuantificadas. Con dicho lenguaje es posible expresar “cuadros” de oposición con mucho más que cuatro extremos. Ver su *Lógica del Siglo de Oro*, las formas normales y no normales de las oraciones del cuadrado de oposición que alcanzan 36 extremos, p. 148. Debo mencionar también que existen congresos internacionales cuyo tema es precisamente el Cuadrado de Oposición y en el que participan, además de lógicos y filósofos, lingüistas, psicólogos, semióticos, cognoscitivistas y computólogos. Los que proponen eliminar la silogística difícilmente estarán al tanto de estos desarrollos medievales y novohispanos; parecen reflejar en parte el espíritu renacentista contra la lógica medieval.

ha sido formal¹⁶⁷. Aristóteles mismo usa letras como símbolos de predicados, para *cualquier* predicado, por eso es formal: “B conviene a todo A”, “Todo A es B”, donde A y B hacen las veces de cualquier predicado, pues lo que importa es la forma lógica de la expresión, en este caso la cuantificación del sujeto. Los megáricos usan letras o números (en griego las primeras letras del alfabeto pueden usarse como números o como letras) cuando dicen: “Si lo primero, entonces lo segundo; pero lo primero, por tanto lo segundo”, “Si A entonces B, y A, luego B”, que nos suena más familiar, el famoso modus *ponens*. Aquí lo que importa es la forma lógica de todo el enunciado, dada precisamente por las conectivas.

Los textos de lógica simbólica, a diferencia de otros textos, usan símbolos para las expresiones no simbolizadas en los ejemplos anteriores¹⁶⁸. En lugar de usar las expresiones españolas “todo”, “alguno” o “ninguno” usan símbolos especiales para ellas; en lugar de decir “Si...entonces...”, “...y...”, usan símbolos para expresar esas conectivas. Si quieren verlo así, ya no están en español, sino en un lenguaje *ad hoc*. Pero la lógica formal ya usa símbolos, aunque no para todo, como lo hace la lógica simbólica. Quizá piensen que es más difícil aprender lógica simbólica que lógica formal, aunque en el fondo sean lo mismo: la diferencia es el uso de más símbo-

167 Incluso los que propugnan por una lógica “informal” no niegan lo formal de la lógica, simplemente la quieren “sacar a la calle”, a contextos extraescolares con personas de carne y hueso que no recurren al simbolismo. Hay un aspecto de la lógica que tiene que ver con la lógica informal: su uso real en distintos contextos. En la edad media se distinguía entre lógica *utens* y lógica *docens*, una distinción importante que hay que recuperar, pues nos ayuda a entender mejor los diversos conflictos entre los lógicos.

168 Porfirio Parra, un lógico mexicano del siglo XIX, llama “simbólicas” a oraciones como “Todo A es B”; imaginense como le llamaría a una cosa como “(x) (Fx \square Gx)” o “(h)[a]”. Ver Parra, *Nuevo sistema de lógica deductiva*, p. 85.

los. Pero no hay nada nuevo: lo puedo comparar a la taquigrafía, donde se puede escribir más rápido y en menos espacio. Lo que se puede escribir en taquigrafía se puede hacer sin ella, aunque en más tiempo y ocupando más espacio. Alguien que nunca haya visto un escrito taquigráfico podría escandalizarse y criticar mucho a la gente que la utiliza, incluso pensará que son personas moralmente dañinas; pero si se toma la molestia de aprender taquigrafía verá que el león no es como lo pintan, le perderá el miedo y ya no será vista como una amenaza. En el renacimiento la lógica medieval fue casi completamente anulada sin ser ya entendida.

La lógica proporciona reglas, y esto viene desde sus fundadores griegos. Hay reglas para formar silogismos, reglas para transformar las oraciones categóricas, como la conversión y la contraposición; hay reglas para separar una implicación, como el ya mencionado *modus ponens*, y el *modus tollens*. Estas reglas vienen formuladas de una manera más rigurosa y hasta cierto punto mecánica, como las tablas de multiplicar. Se parece un poco a las matemáticas, y recordemos que las matemáticas fueron muy cultivadas por los griegos.

Algunos matemáticos del siglo XIX trataron de formular las reglas lógicas usando sus propias herramientas, las de los matemáticos, e introdujeron la teoría de los conjuntos y otras cosas para hacerlo¹⁶⁹. No lo habrían hecho si la lógica no estuviera, en aquellos tiempos, tan abandonada por los filósofos, como también parece estar abandonada en nuestros días (los griegos y los medievales, como hemos visto, la cultivaron mucho). Los matemáticos dieron cobijo a la lógica en el siglo XIX, y en nuestros días la lógica tiene

169 Las llamadas equivalencias de De Morgan, un matemático del siglo XIX, ya eran conocidas desde el siglo XIII por William de Sherwood en cuantificación y en el XIV por Walter Burleigh en lógica proposicional. Ver Muñoz García, *Seis preguntas a la lógica medieval*, p. 131 y ss.

una presencia respetable en las facultades de ciencias e incluso en los estudios de lingüística.

Lo que presenta la lógica matemática o simbólica (no son exactamente lo mismo, pues hay diferencias importantes como el uso de la teoría de conjuntos y de una notación más matemática; para nuestros fines las tomamos como sinónimas) es la lógica de proposiciones, lo que hacían los estoicos, y la lógica de predicados, lo que hacía Aristóteles aunque se preocupara principalmente del silogismo; ambas constituyen la lógica elemental. La lógica simbólica también aborda la llamada lógica modal, la lógica de la necesidad y la posibilidad, de la contingencia y la imposibilidad, algo que, como hemos dicho, también hacían Aristóteles y los megáricos en la Grecia antigua. En este sentido los textos medievales se parecen mucho a los textos de lógica simbólica contemporánea (o al revés: los textos contemporáneos se parecen mucho a los medievales) en que integran ambas lógicas –elemental y modal– y le dan una presentación uniforme y continua. Se pasa de una a otra sin dificultades, añadiendo nuevas técnicas de formalización. La lógica matemática no aborda la modal, y ésta es una diferencia importante. ¿Por qué no la aborda? Porque es un terreno propiamente filosófico, como lo era antes, con los griegos y los medievales. Claro que puede abordarla, para sus propios fines, pues tiene aplicaciones en algunos ámbitos donde se aplica la matemática (inteligencia artificial, cibernética p. e.).

La lógica modal ha sido atacada por los filósofos, especialmente por aquellos que profesan alguna forma de empirismo. La razón es fácil de entender: supongamos que creemos en todo aquello que pueda remitirse a comprobación empírica. Dada una oración como “llueve”, podemos saber si es el caso o no es el caso, si es verdadera o es falsa. Pero no hay comprobación empírica de oraciones como

“es posible que llueva”, “podría estar lloviendo”, etcétera. Luego: hay que rechazar nociones como “posible”, pues no hay control empírico sobre ellas. Una respuesta a estas objeciones condujo a Saul Kripke, Jaakko Hintikka y otros a formular una semántica donde quepan las nociones de verdad y falsedad para las oraciones modales. Un lógico muy importante, W.O. von Quine dijo que las nociones modales pueden conducir a contradicción y puso un ejemplo: Si todos los matemáticos tienen que ser racionales pero no tienen que ser bípedos, y si todos los ciclistas tienen que ser bípedos pero no tienen que ser racionales, entonces si Bertrand es matemático y es ciclista, tiene y no tiene que ser bípedo, y tiene y no tiene que ser racional. Pero esto es contradictorio, luego: hay que excluir las oraciones modales. Las nociones modales están en la expresión “tienen”, que es lo mismo que “necesario”, aunque en nuestro ejemplo aparece también negada, lo cual equivale a “posiblemente no”. Las nociones de posibilidad y necesidad son pues las que están puestas en tela de juicio.

El problema que puede surgir con la lógica modal (y otras lógicas) es el siguiente: la lógica es formal, pues carece de contenido, se aplica a cualquier cosa. Pero las nociones modales tienen un contenido, luego no son formales. La objeción es grave, y parece que hay que sacrificar un poco el aspecto formal de la lógica. Pero es posible formalizar los operadores modales y darle diversas interpretaciones. Pero cuando se formalizan y se expresa su comportamiento lógico en términos solamente de operaciones, pueden seguir siendo lógica formal, y su interpretación (y con ello su contenido) se pospone. En este sentido siguen siendo lógica y la lógica modal se convierte en una familia de lógicas, según la interpretación: modal (en sentido restringido, las nociones modales mencionadas: posibilidad y necesidad), epistémica, temporal, deóntica y otras. Cada una de

ellas tiene una aplicación concreta, una interpretación dentro de la filosofía, y eso hace resaltar la importancia de la lógica.

Estos ataques no son nuevos, han aparecido en la historia de la filosofía¹⁷⁰. De hecho muestran una pugna filosófica entre empiristas y racionalistas, o entre realistas y nominalistas. No deben sorprendernos estas críticas y lo mejor será tomar al toro por los cuernos, es decir, enfrentar las objeciones; la lógica medieval fue construida para enfrentar este tipo de situaciones, la defensa o el ataque de una tesis. Claro que aquí hay algo más que lógica, hay filosofía, u ontología, y si se prefiere, metafísica (lo cual ya no es competencia del lógico). Lo que sí ofrece la lógica es esa capacidad para argumentar, para defender o refutar una tesis de acuerdo a su estructura lógica y a la calidad de su argumentación.

¿Los lógicos enseñan cosas distintas?

Debo decir algo antes de continuar: los textos de lógica que he mencionado, los textos de la antigüedad, de la edad media, del renacimiento, de los siglos XVI y XVII no siempre tratan la misma cosa. Pero ¿Cómo es posible esto? Podrá exclamar más de uno, ¿No son acaso libros de lógica todos ellos?

Hay varias razones para explicar esto, y la primera tiene que ver con la historia, desde los mismos orígenes griegos. En efecto, en la antigüedad hubo pleitos entre peripatéticos y megárico—estoicos sobre cuál era la lógica a seguir, y hay un dicho que refleja la opción: “si los dioses tuvieran una lógica, sería la de Crisipo”¹⁷¹, y éste per-

170 Incluso hay un dicho medieval: *De modalibus non gustavit asinus*, pero creo que hay que entenderlo en el sentido de que la modalidad presentaba muchas dificultades.

171 Cfr. Bochenski, *A History of Formal Logic*, p. 104.

tenecía a la escuela megárico–estoica. Sin embargo, no son lógicas rivales, pues la megárica–estoica estudiaba lo que hoy se conoce como lógica de proposiciones y la aristotélica estudiaba algo que hoy se comprende bajo la lógica de predicados. Los medievales integraron en sus estudios la lógica de proposiciones y la lógica de predicados, y nunca les pasó por la cabeza que pudieran ser lógicas rivales. De hecho podían expresar la lógica de cuantificadores en términos de lógica de conectivas, a través de sus operaciones llamadas *ascensus* y *descensus*. También desarrollaron mucho la lógica modal, como en los buenos tiempos griegos¹⁷².

Sin embargo, también en los textos medievales podemos encontrar diferencias importantes. ¿Cómo es posible esto?

Para responder a esta pregunta voy a mencionar una clasificación de las ciencias que había en la edad media. Se trata de las ciencias *sermocinalis* y las ciencias *rationalis*, ciencias del lenguaje y ciencias de la razón respectivamente. ¿Dónde hay que colocar a la lógica? Algunos la colocaban dentro de las ciencias *sermocinalis*, ciencias del lenguaje o del discurso; los nominalistas del siglo XIV la colocan ahí, y su tratamiento de la lógica va a estar muy influido por el estudio del lenguaje, con una cierta terminología. Pero en el siglo XIII Tomás de Aquino ubica la lógica dentro de las ciencias *rationalis* y en su tratamiento aparece otra terminología, no completamente distinta, pero tampoco igual a la nominalista. Incluso en el siglo XIV encontramos autores, como Vicente Ferrer, que entienden la lógica al estilo tomista, como ciencia de la razón. Claro que el problema de fondo es filosófico: la lógica, ¿es asunto del lenguaje o es asunto del pensamiento?

172 Incluso los que proponen lógicas no-clásicas (lógicas trivalentes, como Lukasiewicz, o lógicas paraconsistentes como Newton Da Costa) tratan de remitirse a las “fuentes” aristotélicas para fundamentar sus posturas. Tampoco encuentran “oposición” entre la lógica de proposiciones y la lógica de predicados.

El punto de partida, el lugar donde se ubique a la lógica va a marcar una diferencia en su tratamiento, en su doctrina, incluso en su metodología. En la edad media había por lo menos esas dos maneras de considerar la lógica.

En nuestros días hay más, y por varias razones. Una de ellas fue el desarrollo de las matemáticas en el siglo XIX, otra el desarrollo de varias corrientes filosóficas que ya desde el renacimiento o acaso un poco después comenzaban a perfilarse: el racionalismo, el empirismo, y más tarde el criticismo kantiano y la filosofía hegeliana, por no mencionar desarrollos posteriores como el marxismo y la fenomenología. Y hay también “nuevas” lógicas: paraconsistentes, intuicionistas, borrosas, cada una con implicaciones filosóficas a tomar en cuenta.

En mis años de estudiante leíamos un libro de lógica, escrito por autores soviéticos¹⁷³. No era sencillo, sus ejemplos recurrían a cosas relacionadas con los modos de producción y asuntos relacionados con el marxismo; pero exponía también y no de manera casual doctrinas acerca de la idea, el juicio y el raciocinio, temas muy afines a

173 Si preguntan por el título: *Lógica*, de Gorski y Tavants, en una colección de textos acordes con el marxismo, editorial Grijalbo; su énfasis en el concepto, juicio y raciocinio está más acordes con la tradición tomista. La tradición nominalista prefiere hablar de términos, oraciones y argumentos. *Lenguaje y pensamiento* pertenece a la misma colección de textos que el anterior, y son muchos autores. Había una biblioteca destinada a divulgar tesis marxistas en varios ámbitos del conocimiento y la filosofía.

los lógicos tomistas de la edad media¹⁷⁴. No es casual que un libro escrito también por autores soviéticos se titule precisamente *Lenguaje y pensamiento*. Un libro dentro de ese ámbito marxista o “dialéctico” es *Lógica formal, lógica dialéctica*, de Henri Lefebvre, pero el contenido propiamente lógico es menor que el de los autores soviéticos. En México encontraremos textos de lógica pertenecientes o inscritos en esta corriente en los libros escritos por Elí de Gortari, que fueron muy estudiados, incluso fuera de México.

La lógica y la filosofía

He dicho que no todos los textos de lógica presentan lo mismo. Podemos entender ya un poco las razones de esto. Pero hay otras razones para encontrar cosas diferentes en los libros de lógica, y esta vez tiene que ver con la corriente filosófica del autor que escribe un libro de texto. Y quizá no tanto con la corriente filosófica del autor sino más bien a su temperamento filosófico, por decirlo así. Esto sólo puedo expresarlo por medio de ejemplos.

No he mencionado adrede la filosofía analítica, muy asociada con la lógica simbólica. En efecto, muchos filósofos como Bertrand Russell, Rudolf Carnap, Ludwig Wittgenstein y otros están relacionados con la lógica, y con el positivismo lógico. Pero “positivismo” es una expresión ambigua, como muchas en filosofía. Se refiere por lo menos a dos movimientos: uno asociado a Augusto

174 Claro que es muy importante rastrear cómo llegaron esas doctrinas a los autores soviéticos. Sospecho que varios de ellos tenían una formación más relacionada con la escolástica y menos con el racionalismo o el empirismo, de cuyas obras lógicas (si las hubo) sabemos muy poco. Leibniz es considerado como uno de los grandes entre los lógicos medievales y los del siglo XIX (incluyendo los matemáticos) pero también se reconoce que bebió de fuentes medievales. Un libro actual dentro la tradición tomista pero incorporando la lógica simbólica es el de M. Beuchot, *Introducción a la lógica*.

Comte y otro al Círculo de Viena. En México hubo positivistas, al estilo comtiano, como Porfirio Parra, a quien ya he mencionado; el positivismo comtiano es anterior al positivismo del Círculo de Viena, y a éste es mejor asociarlo con el empirismo, con el empirismo de Hume para ser precisos. Los mismos integrantes del Círculo de Viena reconocen más sus vínculos con Hume que con Comte. Comte es famoso por su rechazo de la metafísica aduciendo razones “científicas”. También el Círculo de Viena rechaza la metafísica.

“Metafísica” es también una expresión ambigua, quiere decir muchas cosas, según los autores que la traten. Algunos pueden decir: “Rechazo la metafísica”, queriendo decir “Propongo esta otra”¹⁷⁵; otros pueden decir “Rechazo toda metafísica” (incluso la que pueda justificar el rechazo a toda metafísica). Creo que la mayoría se ubica entre los primeros; los segundos son los escépticos y hay mucha variedad en todo esto. Hay incluso quienes califican la metafísica de “fuerte” y “débil” y como buenos caballeros andantes defienden a la débil y atacan a la fuerte.

Como profesor de lógica no tengo que meterme en estos problemas, y hay muchas cosas que enseñar antes de pasar a los aspectos propiamente filosóficos de la lógica. Estando ahí, en la filosofía de la lógica, uno puede y debe tomar decisiones que pueden llamarse “metafísicas”, lo cual es un asunto personal; claro que el inclinarse hacia una postura u otra presupone un razonamiento, una argumentación. Esta argumentación presupone los cursos de lógica, que es precisamente lo que enseña: argumentar.

Como profesor de lógica me han criticado fuertemente el enseñar la lógica. No ha sido desde la lógica ni desde la enseñanza sino preci-

175 Fue Bergson, si mal no recuerdo, quien dijo una vez que no hay peor manera de ser metafísico que la de serlo sin saberlo.

samente desde la metafísica, y por ambos flancos; desde su ausencia y desde su presencia, y por profesores y estudiantes de filosofía.

Desde su ausencia: un compañero profesor, en una universidad de cuyo nombre no me quiero acordar, me increpó (cuando supo que enseñaría lógica simbólica), con cierta indulgencia, “¿Sabes lo que estás enseñando?” pues, me dijo, “¿no estás enterado de que Federico Nietzsche ya ha demostrado que la lógica es viciosa, que se muerde la cola?”, y lo que yo quería enseñar representaba toda la metafísica que el mismo Nietzsche había ya derrumbado. Así pues, no había más metafísica, ni mucho menos lógica. Yo podría hacer un servicio real a la humanidad enseñando a los jóvenes cosas que revitalizaran la voluntad de poder, no la decadencia. Recuerdo mucho la manera en que me miró: “con desprecio, fríamente y sin enojo”. Nunca me volvió a dirigir la palabra, y sus estudiantes tampoco.

Desde su presencia: algunos estudiantes, también de una universidad de cuyo nombre no me quiero acordar, me han preguntado si al enseñar lógica no estoy negando la metafísica. Esto no tiene nada de particular, de no ser que quienes han preguntado esto han abandonado los cursos de lógica, aunque lleven buenas calificaciones. Una vez, en una charla que impartí, al tratar de dilucidar las propiedades modales de la proposición contingente, de cualquier proposición contingente¹⁷⁶, un profesor me “preguntó” (por no

176 Un tema de lógica modal, pero relacionado con la ética: había dicho que una condición para el acto libre, para la decisión moral, es que el acto o acción a elegir tendría que ser contingente, lo cual es expresado en una proposición, así que convenía también elucidar el status modal de la proposición contingente. Por ejemplo “al rato fumaré, pero podría no fumar”, o “al rato no fumaré, pero podría fumar”. Para elegir entre fumar y no fumar, la acción de fumar debe ser contingente. Esto puede ser expresado en la proposición “es contingente que fume”. Esta proposición a su vez admite cualificación modal y es lo que trataba de establecer.

decir: “acusó”) si había “deducido lógicamente la libertad a partir de conceptos puramente lógicos, ¿SÍ O NO?”), a lo cual suponía una respuesta afirmativa, que criticó duramente. Claro que tenía mucha razón pues la libertad (algo que no es asunto de la lógica) no puede “deducirse” a partir de ella. De hecho la misma pregunta “deducir la libertad a partir de” es contradictoria con la noción de libertad; por eso su “crítica” estaba tan justificada, pensaba que estaba yo atacando una tesis metafísica, la libertad humana. No cualquiera querría hacer eso; tendría que ser una persona muy especial –estar loco– y muy soberbia –como de hecho me tildó dicho profesor. Por supuesto que yo no soy, espero, una persona tan especial; pero me confirma la dificultad para entender las nociones modales.

Lo que me sorprende es lo que hace posible esas preguntas. No son preguntas dirigidas a un profesor de lógica, pues en ambos casos no hay que saber lógica para formular las preguntas. Son preguntas hechas desde una postura filosófica: una en contra de la metafísica y otra a favor de ella (aunque no sepamos con claridad lo que quiere decir “metafísica”); en ambos casos la conclusión es la misma, atacar la lógica, o a los que la enseñan.

El problema radica, creo yo, en asociar a la lógica con corrientes filosóficas específicas, precisamente aquellas que menos nos gustan. Pues si aquellas corrientes son una amenaza para nuestras convicciones filosóficas, la lógica asociada a ella también lo será. Asociarla con el positivismo lógico o la metafísica occidental –o incluso con el capitalismo o la burguesía por ejemplo. Pero hay textos de lógica matemática que no son “positivistas lógicos” ni analíticos, por ejemplo un libro muy técnico de García Bacca, *Introducción a la lógica moderna*, o los libros de Bochenski. En la tradición soviética podemos encontrar cosas muy importantes de lógica simbólica y matemática e incluso de historia de la lógica, pero son

poco conocidas. Pues si ya la lógica es difícil y exigente, como lo puede ser cualquier disciplina, los prejuicios en torno o contra ella dificultan mucho su enseñanza y su aprendizaje. Y todavía hay algo peor: cuando las materias de lógica han sido desterradas de los planes de estudio de los bachilleratos no ha habido oposición por parte de los filósofos, contraste esto el lector con el revuelo que hubo cuando se proponían eliminar las materias de filosofía y tendrá una idea de la poca importancia que se concede a la lógica.

Sin embargo, su estudio y el estudio de su historia pueden ayudarnos mucho para entender lo que pasa en nuestros días. Nos ayuda a comprender algunos malentendidos y a remediarlos. Este breve ensayo ha tenido esa intención.

Bibliografía

- Beuchot, Mauricio (2004), *Introducción a la lógica*, México, UNAM
- Beuchot, Mauricio (1991), *La filosofía del lenguaje en la edad media*, México, UNAM
- Bochenski I. M. (1970), *A History of Formal Logic*, New York, Chelsea Pub. Co.
- Buridan, John, (2001), *Summulae de Dialectica*, trad. inglesa de Gyula Klima, New Haven, Yale University Press
- Gilson, Etienne, (1985), *La filosofía en la edad media*, trad. de Arsenio Pacios y Salvador Caballero, Madrid, Gredos
- Kneale, Walter y Martha, (1980), *El desarrollo de la lógica*, trad. de Javier Muguerza, Madrid, TECnos
- Mates, Benson, (1985), *Lógica de los estoicos*, trad. de Miguel García Baró, Madrid,

Tecnos

Muñoz, García Ángel (2001), *Seis preguntas a la lógica medieval*, México, UNAM

Ockham, Guillermo de (1992), *Sobre la suposición*, edición bilingüe, trad. de Antonieta

Vatta, México, Universidad Panamericana

Parra, Porfirio (1903), *Nuevo sistema de lógica inductiva y deductiva*, México, Tipografía

Económica

Redmond Walter (2002), *La lógica del Siglo de Oro. Una introducción histórica a la Lógica*, Pamplona, EUNSA.

Juan Manuel Campos Benítez Doctor en Filosofía (UNAM, 2004). Ha sido docente en las Universidades Autónomas de Puebla, Tlaxcala, Sinaloa y Zacatecas y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha publicado diversos artículos sobre lógica medieval y novohispana en diferentes revistas mexicanas (*Analogía, Intersticios, Pensamiento Novohispano, La lámpara de Diógenes, Saber Novohispano*) y en revistas internacionales (*Revista de Filosofía* de Universidad del Zulia, Venezuela, y *Revista Española de Filosofía Medieval*). Tiene publicaciones de artículos periodísticos sobre filosofía, literatura, pensamiento novohispano y medieval en diferentes periódicos nacionales (*El universal*, de Puebla; *El sol de Sinaloa, El occidental* de Guadalajara, *Síntesis* de Puebla, *Tabasco hoy*).

Entre los marcos conceptuales y ley natural.

LA RACIONALIDAD DEL INDIO EN EL S. XVI

Verónica Murillo Gallegos

Introducción.

El origen de nuestra nación, como la de muchos pueblos americanos, remite siempre a la conquista, colonización y evangelización de los aborígenes americanos hacia los siglos XV y XVI. Este tema ha dejado una profunda huella tanto por lo que tales acontecimientos significaron entonces como por el significado que han adquirido –y se les ha dado– a través del tiempo y hasta nuestros días. Producto del choque cultural, la guerra y la imposición del régimen colonial han surgido las más variadas reflexiones y sentimientos acerca de ese acontecimiento fundamental; no ha faltado atención a los hechos reales, como la imposición cultural y el mestizaje, pero paralelo a ello y desde muy temprano han surgido toda una gama de opiniones, valoraciones y emociones que oscurecen tal acontecimiento, haciéndolo llegar a este siglo XXI como una batalla dicotómica entre indios y españoles, o incluso entre “buenos” y “malos”, en un desarrollo donde siempre hay un vencedor y un vencido, uno que es mejor y otro peor o incluso uno que predomina y otro que ha desaparecido o debería, en algún sentido, desaparecer.

Bien es cierto que tales conflictos generalmente obedecen a manipulaciones ideológicas; pero también lo es que mientras no tengamos un mejor conocimiento de aquel hecho seguiremos considerándolo de manera simplista y, precisamente por eso, estaremos siempre expuestos a cometer errores, tanto en la apreciación de tal acontecimiento como en los efectos que ha tenido hasta nuestros días. Siendo un hecho fundacional, sería adecuado preguntarnos, por ejemplo, ¿qué tipo de pueblo se ha conformado con tales elementos

—españoles y nativos— en tales circunstancias? ¿Qué imagen tenemos de la unión de dos pueblos tan distintos y cómo ella se manifiesta en nuestros días? ¿Cómo pudieron comprenderse dos pueblos con culturas e idiomas tan distintos? Aun cuando consideráramos que no hubo más que imposición, podríamos preguntarnos cómo es que se logra imponer la propia cultura —las propias creencias religiosas, valores, orden social, etc.— a quienes ni siquiera comprenden el lenguaje en que se les habla. Estas cuestiones, de cara a nuestro pasado histórico, son tan pertinentes ahora no sólo por la supervivencia de pueblos indígenas en toda América, sino porque en la actualidad es tan cotidiano el contacto con pueblos lejanos —cultural y/o espacialmente— que tales preguntas adquieren una renovada importancia aunque básicamente siguen consistiendo en lo mismo: cómo hacer para comprender, comunicarse y convivir con otros.

Una de las cuestiones nacidas con el descubrimiento de América, y a mi parecer la base de muchos de las cuestiones desde entonces discutidas, es la de la duda acerca de la racionalidad del indígena americano. Famosa es la polémica de Valladolid (1550) entre el dominico Las Casas y el humanista Ginés de Sepúlveda sobre este asunto; pero este tema ha adoptado diversos matices a lo largo de la historia¹⁷⁷ influyendo incluso en discusiones un tanto lejanas como las acontecidas en el siglo XX sobre la identidad del mexicano y la puesta en duda de la existencia de una filosofía mexicana. Cuestionar la racionalidad del indio —o de cualquier grupo humano como tal— incide en varios asuntos filosóficos y de la historia del pensamiento; uno de ellos versa sobre la posibilidad de superar aquella creencia básica de Occidente según la cual sólo puede haber una verdad y un destino: el propio de la cultura occidental. Villoro en

177 Ver Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo*.

“Los límites del descubrimiento del otro”, a propósito de la obra de Sahagún y de Las Casas, responde que esto:

Sólo sería posible si partiéramos de una creencia básica que aceptara, por principio, que la razón no es una sino plural, que la verdad y el sentido no se descubren desde un punto de vista privilegiado sino pueden ser accesibles a otros infinitos, que el mundo puede comprenderse a partir de diferentes paradigmas... Reconocer la validez de lo igual y diverso a nosotros es renunciar a toda idea previa de dominio, es perder el miedo a describirnos iguales y diversos, en la mirada del otro. ¿Es eso posible?¹⁷⁸

El descubrimiento de América, la conquista, la evangelización y la colonización de los pueblos americanos por parte de los peninsulares son ejemplos elocuentes de esa creencia básica de Occidente y sin embargo, de cara a las repercusiones de esos acontecimientos en las actuales naciones latinoamericanas y a la sobrevivencia de los elementos culturales autóctonos, conviene preguntarse por qué se cuestionó la racionalidad del indígena y si esa puesta en duda implica que hay una inferioridad cultural o simplemente estamos ante un vencedor que se impuso mediante una guerra a un vencido generando así una serie de prejuicios sobre la época colonial y sus consecuencias.

178 Luis Villoro, “Los límites del descubrimiento del otro”, p. 26. Frente a esta predominante “racionalidad occidental” hay quienes han apelado a ella misma para reconocer diferentes modos de racionalidad. Tal es el caso de Virginia Aspe Armella, *Las aporías de la filosofía novohispana*, p. 28, quien al describir la forma de pensamiento prehispánica acude a Aristóteles. Según esta autora, el Estagirita reconoce la existencia de dos racionalidades, una poética y una científica; a partir de ello, Aspe Armella afirma que los antiguos aztecas tenían la primera forma de racionalidad, cuya herencia podemos advertir en la obra de personajes como Sor Juana, Octavio Paz y José Vasconcelos.

Europeos e indígenas americanos se encontraron por primera vez en el siglo XVI; por eso debemos advertir que además de que ambos vivían realidades distintas —el clima, la flora y fauna de América es muy diferente a la europea—, los americanos habían establecido relaciones con su entorno de una manera muy distinta a la de los europeos con el suyo. No obviemos que se trata del encuentro entre dos grupos de seres humanos iguales en humanidad pero diferentes en cultura, porque tal diferencia da cuenta de por qué existía la opinión generalizada de que los indígenas eran racionalmente inferiores a los europeos, mientras que las semejanzas ayudan a comprender cómo es qué, pese a ello, se conservaron algunos elementos culturales prehispánicos. La hipótesis de este trabajo es que la opinión de que el indígena tenía una racionalidad inferior se debe a una diferencia de marcos conceptuales y que la noción escolástica de *ley natural* explica que pese a tal diferencia haya lugar para la admiración y aceptación de algunas cosas propias de los indígenas.

La opinión ampliamente divulgada de que los indígenas eran inferiores en racionalidad es producto del enfrentamiento de marcos conceptuales diferentes. Entendamos por *marco conceptual* el “conjunto de condiciones de posibilidad para tener creencias.... Entre esas condiciones se encuentran el lenguaje y otros conjuntos de conceptos, creencias y saberes, normas metodológicas y valores que los seres humanos necesariamente deben poner en juego para interpretar e interactuar con la realidad, incluido en esto último la manipulación de objetos y de procesos”¹⁷⁹. En otras palabras: para conocer y entender la realidad, el ser humano se ve en la necesidad

179 Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, pp. 135–136. El autor establece una equivalencia entre “marco conceptual”, “paradigma”, “esquema conceptual”, “visión del mundo” o “figura del mundo”.

de individualizar, nombrar y relacionar entre sí a las cosas con las que se enfrenta para explicarlas, dotando así de orden y sentido a su existencia; sin embargo, el valor asignado a cada cosa —como bueno, malo, verdadero, ficticio, real, divino, natural, falso, posible o imposible por ejemplo—, las relaciones que se establecen entre ellas, las maneras de argumentar y los casos ejemplares que de ahí surgen pueden diferir de un grupo humano a otro. Es por eso que se habla aquí de diferencia cultural en términos de diferencia de visiones del mundo: las creencias y costumbres de un pueblo son diferentes a las de otro porque implican un marco conceptual distinto, esto es, porque cada una de ellas obedece a la manera de clasificar, ordenar y valorar la realidad propia de ese pueblo. La diferencia puede ser tal que valorar una cultura desde un marco conceptual que le es ajeno puede resultar en una depreciación de ésta o del pueblo en cuestión: así surgieron los calificativos como “bárbaros”, “salvajes” o “racionalmente inferiores” para referirse a un pueblo que no es el propio.

No obstante, los españoles aceptaron e incluso promovieron algunos elementos culturales prehispánicos, mismos que lograron sobrevivir a la destrucción sistemática ocasionada por la guerra de conquista y la imposición del cristianismo. Más allá de un mero sentimiento humanitario, considero que en esto influyó el concepto escolástico de ley natural. Recurriremos a Tomás de Aquino para explicar las relaciones entre la ley natural y la razón humana porque sus ideas sobre esta temática eran muy estudiadas en la época. Según este autor, la ley eterna es “la razón de la divina sabiduría, en cuanto dirige toda acción y movimiento”¹⁸⁰ pues el intelecto divino es la medida de las cosas; esta ley, sin embargo, solamente puede ser

180

conocida por el hombre a través de la razón natural, la cual según su proporción obtiene cierto conocimiento de la ley eterna; así se adquieren los principios de acción evidentes por sí mismos que se llaman *ley natural* (q. XCIV, a. 2)¹⁸¹. La *ley natural* corresponde al ámbito de la *razón práctica* por la cual discernimos lo que es bueno y lo que es malo (q. XC, art. 1). En este sentido, según el teólogo, los tres principios de ley natural son: procurar la conservación de la vida, buscar la vida en sociedad e inclinarse a conocer las verdades acerca de Dios (q. XCIV, art. 2). Veremos que los indígenas, según las obras de los misioneros franciscanos del siglo XVI en la Nueva España, conocían y practicaban estos preceptos generales; el conflicto está, como se verá, en la manera en que ellos se concretizaban.

Reconocimiento de la diferencia cultural.

Las diferentes crónicas del siglo XVI abundan en noticias sobre el desconcierto que los indígenas provocaron a conquistadores y misioneros; frecuentemente éste obedecía a la apariencia y la manera en que el indígena se comportaba, lo cual no pocas veces fue interpretado como producto de una racionalidad inferior. Así leemos en fray Jerónimo de Mendieta:

La segunda condición de los indios es simplicidad, por lo cual si no hay en los que tratan conciencia, son fáciles de engañar. ¿Qué mayor simplicidad, que cuando al principio los españoles llegaron en cualquier parte de Indias, pensar que eran dioses u hombres del cielo, aunque los veían con armas ofensivas y dañosas, y recibirlos como a ángeles, sin algún recelo? ¿Y pensar que el caballero y el

181 El original latino dice:... *praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota...*

caballo eran una misma cosa? ¿Y también que los frailes no eran como los otros hombres seglares, sino que por sí se nacían? ¿O que los frailes legos eran las madres que los parían? ¿Qué mayor sinceridad, que tener en más estima las contezuelas de vidrio que el oro? ¿Y en el tiempo de ahora, comúnmente (fuera de algunos pocos que han abierto los ojos) dejarse engañar a cada paso, sin hacer diferencia de lo malo que les dan a lo que habría de ser bueno?¹⁸²

Mendieta se extraña por la *simplicidad* del indio que ignora el ser de las cosas, que fácilmente atribuye divinidad a cualquier ser y cuya inocencia lo expone al engaño de cualquiera. En la cita anterior se puede ver que los indios tenían una manera diferente de considerar las cosas a la de los cristianos: los indígenas “confundieron” a simples hombres con dioses a pesar de que iban armados y los atacaban, pero ello no sucedía porque “desconocieran el valor de las cosas” sino porque en la cosmovisión nahua una de las principales actividades de los mexicas era la guerra y tenían dioses guerreros, como podemos ver en el lib. 4º de la *Historia general* de Sahagún, quien recopiló numerosos informes sobre los habitantes de esa zona. Asimismo, como el indígena no conocía a los caballos era natural que se espantara ante ellos y que los considerara una misma cosa con el jinete, como bien advirtió Torquemada¹⁸³. En cuanto a las cosas valiosas recordemos las crónicas de los conquistadores,

182 Mendieta, *Historia eclesiástica*, lib. 4º, cap. XXI, t. 2, p. 107.

183 Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 4º, cap. XXVI, t. 2, p. 104: “Parecerá barbaridad y grande simpleza la de estas gentes indianas en parecerles que los caballos y hombres que iban caballeros en ellos eran una misma cosa; pero aunque lo parece no lo es; porque *lo que jamás se ha visto, cuando la primera vez se ve, no luego se reconoce*, en especial si son esas cosas dificultosas de entenderse; y en este error cayeron algunas naciones del mundo, en aquella su primera y rústica edad de él... y de aquí fingieron la figura del centauro;...”. Subrayado nuestro.

quienes advierten la importancia que los aborígenes otorgaban a las plumas y mantas, las cuales eran usadas como regalos, para trueques comerciales o como distintivos de su jerarquía, mientras el conquistador pedía a los indios que no les dieran mantas o plumas sino oro y dismantelaban las prendas obsequiadas para quedarse con el metal, cediendo las plumas a sus aliados indígenas.

Esta calificación del indígena ocasionó que los misioneros pronto se asumieran como educadores y defensores; sin embargo, notemos que tal *simplicidad* no se debe a una deficiencia racional del indio sino a una inconmensurabilidad cultural con el español. Ya Mendieta reconoce la diferencia cultural cuando señala, a partir de sus descripciones de las cosas de indios, que “se puede colegir y entender cuán diferente gente es esta indiana, de nuestra nación española y de las otras que en nuestra Europa, tenemos conocidas, y con cuánta diferencia requiere su natural y capacidad ser regida y gobernada”, tal diferencia es considerada siempre como una relación entre un superior y un inferior pues “...*es un natural extraño que tienen por la mayor parte los indios, diferente del de otras naciones* (aunque no sé si participan de él algunos de los griegos), pero no son buenos para mandar ni regir, sino para ser mandados y regidos.... y para esto los mejores del mundo”¹⁸⁴.

Sahagún, por su parte, reconoce la inconmensurabilidad cultural cuando observa que los indios daban a las cosas valores diferentes a los que tenían para los cristianos aunque, no obstante y fiel a su interés en la evangelización, prejuzga que son los indígenas quienes viven equivocados respecto de las cosas y proclama, en el libro undécimo de su *Historia general* que:

184 Mendieta, op.cit., lib. 2º, p. 84 y 119, respectivamente. Subrayado nuestro.

Será también esta obra muy oportuna para darlos a entender el valor de las criaturas, para que no las atribuyan divinidad; porque a cualquiera criatura que vían ser inminente em [sic] bien o en mal, le llamaban téutl; que quiere decir “dios”. De manera que al Sol le llamaban téutl por su lindeza: al mar también, por su grandeza y ferocidad. Y también a muchos de los animales los llamaban por este nombre por razón de su espantable disposición [sic] y braveza¹⁸⁵.

Fray Bernardino advierte que los indios tienen una concepción de la divinidad diferente a la suya y, sin embargo, considera que ellos están equivocados y que la evangelización debía dotar a los indígenas del conocimiento de *otro mundo*: el misionero debía lograr que el indio aceptara las cosas naturales según eran concebidas por el cristiano, despojándolas de su carácter prehispánico de “teutl” para así “hacer verdadera” la concepción indígena de las cosas:

Y por eso llaman a la mar ilhuicáatl, como si dixesen “agua que se junta con el cielo”. Empero, agora después de venida la fe, ya saben que el cielo no se junta con el agua ni con la tierra...

Y también decían que los ríos salían de los montes, y aquel dios Chalchihuitlicue los enviaba. Pero sabida la verdad de lo que es agora, es que por la voluntad [sic] de Dios la mar entra por la tierra y por sus venas y sus caños, y anda por debaxo de la tierra y de los montes...¹⁸⁶.

Sahagún y Mendieta reconocen la diferencia cultural, pero esa diferencia se les muestra como una relación entre una cultura superior y

185 Sahagún, *Historia general*, Prólogo al lib. 11°, p. 983. Subrayado nuestro.

186 Id. lib. 11°, cap. XII, p. 1134-1135. Subrayado nuestro. Motolinía, *Memoriales*, p. 88, dice respecto a los indios ya cristianizados: “...porque en la verdad ya que en algún pueblo haya algún ídolo, era podrido o tan olvidado, o tan secreto, que en pueblo de diez mil ánimas no lo saben cinco, y *tiéntenlos en lo que ellos son*, o por piedras o por palos”. Subrayado nuestro.

otra inferior (o como una concepción verdadera de las cosas frente a una falsa) pues casi siempre condenan lo prehispánico y afirman que los indios deben hacerse a la manera de los cristianos. Para ellos *la verdad era su verdad*, por lo que confiaban en que con la cristianización los indígenas se harían *mejores* y reconocerían sus antiguos errores. La valoración de lo prehispánico por parte de los frailes ocasionó que se considerara erróneo –incluso falso o demoniaco– todo el antiguo saber de los indígenas, mientras que su racionalidad les parecía inferior primero por haber tenido esas cosas por verdades y después en la medida en que éstos no aceptaban completamente la doctrina cristiana o en que habiendo recibido las enseñanzas de los misioneros persistieran en sus antigua concepción del universo.

De acuerdo con las citas anteriores, notemos que la idea prehispánica del mundo era considerada y valorada de acuerdo con la cristiana. Así cuando Sahagún descubre que la palabra “dios” no es lo mismo que el vocablo “teutl” –o en otras palabras: cuando se percata de que los indios consideraban divina a cualquier criatura mientras que en la tradición cristiana solamente hay un Dios–, en lugar de suponer que se trataba de cosmovisiones diferentes –un mundo con un Dios trascendente y otro cuyas divinidades están en o son la naturaleza– consideró que los indios estaban equivocados porque carecían de un conocimiento del mundo acorde con la fe cristiana. Sin embargo, ello es así incluso cuando no se trata de asuntos religiosos, como se advierte en la obra de este fraile cuando habla de los calendarios prehispánicos:

Esta cuenta se usaba para adivinar las condiciones y sucesos de la vida que tendrían los que naciesen. Esta cuenta delicada y muy mentirosa y *sin ningún fundamento de astrología natural*; porque el arte de la astrología judiciaria que entre nosotros se usa, tiene fundamento en la astrología natural, que es en los signos y planetas del

cielo y en los cursos y aspectos dellos. Pero esta arte adivinatoria síguese o fúndase en unos caracteres y números en que ningún fundamento natural hay, sino solamente artificios fabricados por el mismo Diablo, ni es posible que ningún hombre fabricase ni inventase esta arte, porque *no tiene fundamento en ninguna ciencia ni en ninguna razón natural*, mas parece de embuste y embaimiento que no cosa racional ni artificiosa. *Digo que fue embuste y embaimiento para encandilar y desatinar a gente de poca capacidad y poco entendimiento.* No obstante esto, era tenida en mucho esta arte adivinatoria, o más propiamente hablando, embuste o embaimiento diabólico. Y también los que la sabían y usaban eran muy honrados y tenidos [sic] porque decían las cosas por venir, y del vulgo eran tenidos por verdaderos aunque *ninguna verdad decían*, sino acaso y por yerro¹⁸⁷.

Además de la descalificación del saber prehispánico –inferior porque no coincide con los fundamentos de la astrología europea o adjudicado al demonio–, notemos que el franciscano remite a una fuente universal de conocimiento: la razón natural.

Contra la opinión común y corriente de que los conquistadores negaron que los indígenas americanos fueran seres humanos (prejuicio debido a la “leyenda negra” sobre la conquista de las tierras

187 Sahagún, op. cit., apéndice del 4º lib., p. 430. Sobre esto es interesante la observación de Mercedes de la Garza, “El universo temporal...”, p. 156–157: “Los conocimientos matemáticos, astronómicos y cronológicos de estos pueblos mesoamericanos pueden ser considerados como una ‘ciencia objetiva’, según el concepto occidental y convencional de ciencia; pero para los indígenas, en tanto que los astros y el propio devenir son energías divinas, esas ‘ciencias’ son una manera de vincularse con lo sagrado, y tienen la finalidad principal de proteger al hombre, ayudarlo a sobrevivir materialmente, manejar su destino, anticipar su futuro; porque la historia, o sea, el devenir humano, está inmersa en el gran movimiento cíclico del cosmos, es regida por las mismas leyes y es determinada por las influencias cambiantes de los dioses.” Sobre la existencia de un arte adivinatoria entre los indios ver “El problema del albedrío humano” en Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 193 y ss.

americanas y ampliamente difundido en nuestros días), notemos que los misioneros no pusieron en duda la humanidad del indígena sino su grado de racionalidad. Recordemos que desde la filosofía de Aristóteles y hasta la escolástica del siglo XVI, generalmente se aceptaba que la nota distintiva del género humano era la racionalidad, por lo que se creía que había un solo género humano y, por lo tanto, una sola racionalidad que se manifestaba mejor o peor en este o aquel individuo: todo ser humano posee una razón natural a partir de la cual aprende y comprende la realidad. El problema es que si uno es el universo y una la razón humana, una debería ser también la manera correcta de comprender lo real y uno solo el camino correcto para llegar a la verdad¹⁸⁸... y éstos eran para los colonizadores españoles los suyos propios. Es por ello que los calificativos que se otorgan a la racionalidad del indio frecuentemente dependen de en qué medida el indígena se parece al occidental, aunque desconozca la fe cristiana.

Reconocimiento de la racionalidad del indígena.

Fray Bernardino niega que la astrología prehispánica proceda de la razón natural; por eso más que considerarla errónea la adjudica al demonio, quien se aprovechó de esta “gente de poca capacidad”

188 Podemos ver la formulación de Aristóteles en *Peri hermeneias*, 16^a 3–8: “lo que hay en el sonido son símbolos de las afecciones que hay en el alma, y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas (sonidos y letras) son signos primordialmente, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también son las mismas”. En Tomás de Aquino, esto se manifiesta cuando habla reiteradamente de principios especulativos (como el de no contradicción) y principios prácticos (perseguir el bien y evitar el mal) como principios comunes a todo el género humano.

y los engañó con falsedades. Conviene recordar, no obstante, que la razón natural es una facultad propia del ser humano mediante la cual éste puede adquirir diversos conocimientos, aunque ella *no* provee de *todo* el conocimiento, ya por las limitaciones propias de los seres humanos (no alcanzamos a conocer todo sobre las cosas y podemos equivocarnos), ya porque hay conocimientos que se obtienen por otros medios, como es el caso del saber acerca de las cosas divinas (que se consigue por revelación divina directa o por el testimonio de los antiguos). Aún así, en esto último hay también un margen de error pues, como los frailes afirman de los indígenas y podemos observar en diversos pasajes de la Biblia, se puede atribuir divinidad a las cosas o puede haber falsos profetas que engañan sobre el origen del universo, los lugares de ultratumba o las maneras de venerar a la divinidad. En suma, la razón natural por sí sola puede proveer ciertos conocimientos, como el de la ley natural, pero no puede proveer otros, como el conocimiento de las verdades del evangelio.

Los frailes consideraron que los “errores” de los indios se debían a una racionalidad inferior —esto es, a un entendimiento ofuscado, débil o desatinado— o bien al desconocimiento de la doctrina cristiana y al consiguiente engaño del demonio, como se ve en las citas anteriores. Por el contrario, cuando valoraron positivamente alguna cosa de los indios, la atribuyeron a que el indígena había usado correctamente la razón natural; tal fue el caso de los calificativos que merecieron de los frailes la organización social prehispánica, su moral y formas de educación, así como su ejercicio de diversos oficios. Todos estos asuntos corresponden al ámbito de la razón práctica y, por lo tanto, están profundamente relacionados con la ley natural, como se ve en las palabras de Motolinía:

... de donde colegimos que usaban del derecho natural e no tenían depravado ni ofuscado el seso natural, que así en esto como en todo lo que es contra los diez mandamientos de Dios, se tenía ser malo y había leyes e prohibiciones y castigos contra los homicidas y contra los que hurtaban y contra otros muchos vicios y pecados, en especial contra los adúlteros...¹⁸⁹.

Fray Toribio reconoce racionalidad y acierto en aquellos elementos culturales que eran semejantes a lo aceptado por el cristianismo. El asentimiento ante todo aquello que provenía de la razón práctica de los indios, particularmente su conocimiento y ejercicio de la ley natural, es notorio en muchos testimonios de la época como el anteriormente citado y en las conocidas palabras de Sahagún sobre la moralidad prehispánica presente en los discursos llamados *huebnehtlaltolli*, cuya admiración lo llevó a afirmar que “más aprovecharían estas dos pláticas dichas en el púlpito, por el lenguaje y el estilo en que están, *mutatis mutandis*, que muchos sermones a los mozos y mozas”¹⁹⁰. Tal aceptación condujo a algunos incluso a poner en tela de juicio que las leyes de los conquistadores fueran lícitas para los indios; tal es el caso de Motolinía cuando habla sobre el matrimonio entre los nahuas, pues señala no sólo que “consta que [los indios] guardaban la ley natural” sino que “no son obligados los infieles gentiles a otra ley sino a la ley divina y natural, y no a la divina po-

189 Motolinía, op. cit., p. 321. Subrayado nuestro.

190 Sahagún, op. cit., lib. 6º, cap. XIX, t. 2, p. 559.

sitiva mosaica ni evangélica, a ellos ignota”¹⁹¹. En otras palabras: las leyes de los indígenas eran correctas porque, y en tanto que, se fundaban en la ley natural; cualquier otra ley era menos válida para los indios en tanto que la desconocían y/o porque era inferior a la ley natural, como es el caso de de la ley mosaica dada al pueblo judío, presente en el evangelio, y de la ley humana positiva de los españoles, respectivamente.

El problema con la ley natural practicada en el mundo prehispánico era, según los misioneros, que ese conocimiento no pocas veces se había “torcido” dando lugar a concretizaciones defectuosas de la ley natural: se decía que los indios supieron con verdad que los hombres debían venerar a la divinidad pero se equivocaron en reconocer al verdadero Dios¹⁹², asimismo incluso quienes defienden las prácticas matrimoniales prehispánicas, llegan a decir que ellas no eran del todo correctas en tanto que permitían, por ejemplo, el repudio¹⁹³. No obstante que la ley natural era considerada como superior a las leyes positivas humanas y de mayor obligación que la del evangelio (porque era conocida por todos), la imposición

191 Motolinía, op. cit., p. 324 y ss. Recordemos que la ley natural es una parte de la ley divina en tanto que consiste en lo que el hombre puede, por el uso de su razón natural, conocer de ésta última; en este sentido no se contraponen la ley divina eterna y la natural solamente una es más amplia que la otra. Por otra parte, la ley mosaica es ley divina positiva, esto es, otorgada al hombre por revelación divina (revelación que no fue dada a los indígenas americanos hasta el momento de la evangelización).

192 Ver Torquemada, op. cit., lib. 6°.

193 Motolinía, op.cit., p. 329: “cuando el repudio se hace por sentencia y por aquellas causas que entre los fieles se da por bueno, decimos que es lícito *permissive*, y porque no me aleguen el Evangelio y el canónico en opósito, digo que es justo y lícito, no para que valide el acto, sino *permissive* y para los efectos que apunté, y para excusación de pecado, porque aunque es contra el derecho natural, es de segundos preceptos, y ha lugar *ignorancia...*”.

del cristianismo en tierras americanas no pocas veces propuso que algunos de sus preceptos debían ajustarse a la ley divina positiva: así sucedió que aunque alaban que los indígenas practicaran la obediencia y respeto a los padres y a éstos se concedía la tutela legal de los hijos, algunos frailes consideraron que este precepto podía ser infringido para educar a los niños en el cristianismo¹⁹⁴.

La razón natural era, según los misioneros, la fuente de la moralidad prehispánica pero ella no podía llevarlos al conocimiento de las verdades del evangelio. Cuando mucho la razón natural podía hacerles sospechar y cuestionar sus propias creencias y convicciones cuando eran erróneas, como podemos advertir en la obra de Torquemada quien a propósito del sabio Nezahualpilli señala:

Ser uno dotado de buena razón y entendimiento es merced grande que Dios le hace, porque este soberano don se hace señor (las más de las veces) de sí mismo y llega a gozar de la vida mortal que vivimos con más aventajados gozos que otros que saben menos; porque del más o menos entendimiento de cada uno se conocen los más o menos efectos que produce. No fue nuestro tetzucucano Nezahualpilli de los que pudieron quejarse de la naturaleza en haber sido con él escasa, en darle mucha y muy buena razón y gallardía de entendimiento...

194 La afirmación explícita de esto podemos encontrarla en el *Itinerario* de fray Juan Focher, cap. VII, 2ª verdad, p. 68: “El príncipe cristiano tiene dominio sobre los paganos, cuando éstos pretenden educar a sus hijos menores de espaldas al conocimiento del verdadero Dios puede, es más, debe rescatarlos del poder de sus padres infieles y consagrarlos a Dios mediante el bautismo procurando que después sean educados cristianamente”, afirmación fundamentada en Duns Scoto, más que en las posturas tomistas sobre la ley y la potestad. Recordemos además la historia de los niños de Tlaxcala en la obra citada de Motolinía, 1ª parte, cap. 61, y Mendieta, 1997, lib. 3º, cap. XXIV.

Era sabio este rey (como se ha dicho), y aunque dicen que decía que la idolatría era detestable, en especial en el sacrificio de hombres por ser horrendo, no se apartó de todo punto de ella...; y aunque tenía la incitación de estos dichos mexicanos, con todo no seguía mucho su opinión, ni se mostraba muy religioso en su mentirosa y falsa religión¹⁹⁵.

La convicción de que era Dios quien dotaba de *buena razón* motivó en ocasiones que los frailes afirmaran que la racionalidad del indio era inferior porque carecían del cristianismo, como puede verse en la obra de Mendieta cuando dice: “a cuánta bajeza viene el entendimiento humano, y cuánto se pervierte su lumbré natural por falta de fe y de la gracia, pues viene a creer y tener por ciertos los desatinos y disparates que estos indios, siendo infieles, creían...”¹⁹⁶, de lo cual se deriva la convicción de que los indígenas se harían mejores al convertirse en cristianos.

Sin embargo, cualquier cosa *buena* o *acertada* que se reconocía entre los indios era explicada por los frailes como procedente de la razón natural, aunque en ocasiones fuera simultáneamente rechazada en algún aspecto porque su contexto no era el del cristianismo. En este sentido, el grado de racionalidad que se adjudica al indio va más allá de su uso y los frutos de la inteligencia, tiene que ver con criterios religiosos. Por eso se procedió al exterminio de todo aquello que fuera contrario a los preceptos cristianos y hubo misioneros que pretendieron conservar algunos elementos culturales

195 Torquemada, op. cit., lib. 2º, cap. LXIV, t. 1, p. 259 y 260–261. Subrayado nuestro.

196 Mendieta, op. cit., lib. 1º, p. 179. Elocuentes son también las palabras de Sahagún en los preliminares del libro 1º, cap. XV, p. 120, de su *Historia general*: “por ignorar vuestros antepasados las verdades de la Sagrada Escritura se dexaron engañar de diversos errores de los demonios nuestros enemigos”.

indígenas pero cristianizándolos, como fue el caso del uso de los *huchuehtlahtolli* para evangelizar y del intento de orientar la moralidad de los indios hacia el Dios cristiano poniéndola en relación con el infierno y el paraíso¹⁹⁷.

Enfrentamiento de marcos conceptuales.

La convicción de los misioneros de que su cultura —principalmente su religión— era superior a la de los indios los llevó a creer que lo prehispánico carecía de sustento válido y que, por ese motivo, no podía sino ceder ante la verdad del cristianismo. Mendieta consideró en algún momento que los indios buscaban los sacramentos y acudían en multitud a las iglesias porque estaban deslumbrados ante la verdad del cristianismo y habían sido vencidos por la superioridad de los conquistadores. Los indígenas encontrados por Colón, según fray Jerónimo, se rindieron automáticamente ante la superioridad de los españoles y la firme verdad del cristianismo:

Y cuanto a ser fáciles a traer a la creencia de nuestra fe, lo mismo se verificó; ... Que viendo a los cristianos adorar la cruz, la adoraban ellos y se daban en los pechos, y se hincaban de rodillas al Ave María; *lo cual debía de causar el poco fundamento que en lo interior del corazón tenían para defender y sustentar su idolatría, y mucha facilidad para sujetarse al juicio de los más entendidos y capaces*, como veían que lo eran los españoles, y por tales los reconocían: y así, sin contradicción alguna se bautizaron todos aquellos que por los predicadores del Evangelio fueron convidados, o por otros cristianos persuadidos...¹⁹⁸.

197 He tratado especialmente estos temas en “Sobre la cristianización de los *Huehuetlahtolli*, la antigua palabra” y en “La moral prehispánica ante la mirada de los misioneros (siglo XVI)”.

198 Mendieta, op. cit., lib. 1º, p. 134–135.

Esta opinión persistió con referencia a los indígenas de tierra firme, donde este franciscano realizó su labor, pues como señala:

Lo mismo les acontecía a los sacerdotes de los ídolos de estos indios [los nahuas], que no tenían palabras ni razón alguna para contradecir a la predicación de los siervos de Dios que les enseñaban el camino del cielo; más por no perder sus intereses, autoridad y crédito,... procuraban de secreto allegar su gente como solían, y conservarlos en sus ritos, sacrificios y ceremonias antiguas¹⁹⁹.

Los misioneros, convencidos de que la única religión que tiene verdaderos fundamentos es la suya, consideraron natural que los indios terminaran por aceptar el cristianismo, sobre todo “una vez que plugo al Espíritu Santo (que es el verdadero maestro de todas las artes y ciencias) de abrirles los entendimientos”²⁰⁰ para que mejor pudieran adquirir la doctrina cristiana. Conviene preguntar, no obstante, si realmente carecía la religiosidad prehispánica de fundamentos válidos, si realmente los indios eran incapaces de fundamentar sus antiguas costumbres. Si decimos que se trata de culturas diferentes, con marcos conceptuales distintos, debemos responder que cada uno de ellos tenía sus propias maneras de argumentación y que sus fundamentos eran válidos y coherentes dentro de su propia cosmovisión... pero analicémoslo más detenidamente remitiéndonos a los *Coloquios* de 1524 entre los Doce franciscanos y los sabios indígenas, texto que nos ofrecen los franciscanos Mendieta y Sahagún, porque en este evento se hace patente el enfrentamiento discursivo entre dos pueblos diferentes que apenas se conocían, pese a que solamente contemos con la versión de los misioneros.

199 Id., lib.1º, p. 384.

200 Id., lib. 2º, p. 76–77.

Si tenemos en mente a la tradición escolástica, podemos sospechar que los indios no acostumbraban racionalizar su religión a la manera de los cristianos, por lo que a los ojos de Mendieta los indios “carecían de fundamentos” y no podían defender sus creencias. Atendiendo a la diferencia de marcos conceptuales, podemos decir que lo que es prueba y argumento en uno de ellos puede no serlo en el otro. Así por ejemplo, cuando los religiosos quieren enseñar al indio quién es el Dios cristiano —que es por definición un Dios único y verdadero— deben además convencerlo de que las divinidades indígenas no son tales, a lo cual los indios respondieron:

Ansí mismo decís que los que adoramos no son dioses. Esta manera de hablar hácesenos muy nueva y esnos muy escandalosa; espantámonos de tal decir como éste, porque los padres antepasados que nos engendraron y rigieron no nos dixeron tal cosa; mas antes ellos nos dexaron esta costumbre que tenemos de adorar nuestros dioses... dexáronnos dicho que mediante éstos biuimos y somos y que éstos nos merecieron para que fuésemos suyos;... ellos nos dixeron que estos dioses que adoramos nos dan todas las cosas necesarias a nuestra vida corporal...²⁰¹.

Los argumentos indígenas a favor de sus creencias son la palabra de los antiguos, la tradición y la creencia en unos dioses que no puede ser rechazada fácilmente con la noticia sobre otro dios.... Los mismos argumentos que antes considerábamos a propósito de los conocimientos que, en la escolástica del momento, no se obtienen por medio de la razón natural. Los *tlamatimine* indígenas se resisten por estos motivos a dejar sus divinidades, se escandalizan porque se les dice que no son tales. Los religiosos, por su parte, no ven razones

201 Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*, p. 88. Los subrayados son nuestros.

de peso que fundamenten lo que a sus ojos es idolatría²⁰² por lo cual, en principio, cualquier cosa que tuviera que ver con los dioses prehispánicos fue considerada como equivocada y aun como maligna.

Los *Coloquios* de 1524 son testimonio de que los indios tenían los mismos argumentos que los cristianos para decir que sus dioses eran verdaderos: su propia historia, su tradición. Veamos, por ejemplo, el testimonio de Mendieta:

Y la causa de su venir era, ser mensajeros de un Señor y Prelado universal que nuestro Señor Dios tiene puesto en su lugar en el mundo, llamado Santo Padre, para que en su nombre rija y gobierne a todos los hombres.... Y porque este Santo Padre y Señor espiritual ha sido avisado por parte del gran emperador D. Carlos (que en lo temporal gobierna el mundo) como su capitán D. Fernando Cortés ha descubierto de nuevo estas tierras, y en ellas *innumerables gentes que no tienen conocimiento de su Dios, sino que andan errados y engañados de los demonios enemigos del género humano, metidos en abominables vicios y pecados*, por donde se condenan y van a padecer las penas y fuego perdurable del infierno: por tanto, movido de compasión de vuestras ánimas, y por la obligación que de su oficio tiene para mirar por la salud eterna de todos, nos envía como a sus embajadores para... mostraros claramente el *engaño y daño en que hasta aquí habéis estado por no conocer a vuestro Dios y Criador*, y dáoslo a conocer y haceros saber su voluntad, y cómo os habéis de haber, y lo que habéis de hacer para le servir y agradar y tenerlo propicio;...²⁰³.

Notemos que, en este primer encuentro, los frailes asumen que los indígenas siempre han estado equivocados, por lo que permanecen

202 Recordemos que los dioses prehispánicos no eran para los misioneros sino demonios. Según el Salmo 95,5: “Todos los dioses de los pueblos son demonios”.

203 Mendieta, op. cit., lib. 1º, p. 357. Subrayado nuestro.

“metidos en abominables vicios y pecados”; parecer que se modificó después con el progresivo trato con los indios. Por otro lado, los religiosos dicen que su venida obedece a la autoridad de quien está gobernando en lugar de Dios y advierten a los indios el gran error en que están por no servirle. Los argumentos de los frailes para justificar su derecho a hablar e instruir a los indios consisten en su propia palabra y convicción de estar en la verdad. Si nos remitimos a otros fragmentos del coloquio tenemos de parte de los Doce argumentos como los siguientes:

Por ser palabras divinas son muy verdaderas y se deuen creer con toda firmeza y ninguno de todos los sabios del mundo es suficiente para argüirlas o tacharlas.

Si estos que vosotros adoráis fueran dioses, nosotros también los adoráramos, también los demandáramos las cosas que nos son necesarias para la vida; y si fueran dioses, en todo el mundo fueran conocidos y adorados por tales; lo que os dezimos no lo fingimos ni inventamos, que bien sabemos que estos que vosotros tenéis por dioses son y qué condiciones tienen... todo esto os declararemos muy por extenso si lo queréis oyr y satisfaceros emos en todo, porque tenemos la sagrada escriptura donde se contiene todo lo que diremos, que son palabras de aquel que da el ser y el vivir a todas las cosas. *Esta sagrada escriptura, de que muchas veces os emos hecho mención, es cosa antiquísima; son palabras muy verdaderas, certísimas, dignas de todo crédito*²⁰⁴.

Y por parte de los sacerdotes indígenas observamos algunos argumentos como estos:

No ay memoria del tiempo que comenzaron a ser honrados, adorados y estimados; por ventura a un siglo o dos de que se haze a tiempo

204 Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*, p. 82 y 90. Subrayado nuestro.

sin cuenta quien tiene memoria de cuándo ni cómo comenzaron aquellos célebres y sagrados lugares donde se hacían milagros y se daban respuestas que se llaman tulan, vapalcalco, xuchatlapan, tamoanchan, youallycham, teutiuaacan. Los habitantes de estos lugares ya dichos se enseñorearon y reinaron en todo el mundo...

¿Cómo podrán dexar los pobres viejos y viejas aquello en que toda su vida se an criado; mirad que incurramos en la ira de nuestros dioses; mirad que no se levante contra nosotros la gente popular, si los dixéramos que no son dioses los que hasta aquí siempre an tenido por tales?

Porque nuestros progenitores, los que vinieron a ser, a vivir en la tierra, no hablaban así. En verdad ellos nos dieron su norma de vida, tenían por verdaderos y, servían, reverenciaban a los dioses. Ellos nos enseñaron, todas sus formas de culto, sus modos de reverenciar²⁰⁵.

Los argumentos de los Doce es que dicen la verdad, conocen al verdadero Dios y poseen la Biblia, fuente de todo saber; a esto añaden que si los ídolos indígenas fueran dioses no demandarían sangre de personas. Los indígenas argumentan a su favor la antigüedad inmemorial de sus creencias, el miedo a sus dioses si osaran creer que no eran tales y dejaran de venerarlos. Por otro lado, los indígenas bien podrían haber dicho que ellos también tenían sus libros y sus autoridades, que si realizaban esos rituales era porque también los tenían por verdaderos y que si el Dios que les proponían los frailes fuera verdadero y único ¿por qué no lo conocían antes?

Sin embargo, los religiosos tenían por autoridad sólo a las suyas propias y de antemano creían que si los indios las desconocían, o tenían por verdades algo diferente a las habidas por los cristianos, carecían de autoridades que los fundamentaran. Así Sahagún cuando

205 Id. p. 88–89 y p. 150–151, respectivamente. Subrayado nuestro.

habla de los calendarios prehispánicos y Motolinía cuando dice que: “Los cuatro de estos libros (de los indios) no los ha de creer vuestra ilustrísima señoría como los Evangelios, porque ni los escribieron Juanes, ni Lucas, ni Marcos, ni Mateos, mas fueron inventados por demonios”²⁰⁶. Encontramos así que los argumentos de los indios no podían ser aceptados por los misioneros porque, si bien ambos aludían a la tradición y sabiduría de los antiguos, cada uno poseía su propia tradición y autoridades.

Pese a la afirmación de Mendieta, debemos notar que los indígenas no se rindieron ante la verdad de los misioneros porque los consideraran “más entendidos y capaces”. La concesión de los indios, además de ser una respuesta de cortesía, claramente señala el motivo de su rendición ante el discurso de los Doce frailes menores:

Es ya bastante que hayamos dejado, que hayamos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido, la estera, el sitial (el mando). Si en el mismo lugar permanecemos, provocaremos que (a los señores) los pongan en prisión. Haced con nosotros, lo que queráis²⁰⁷.

Parece que estamos ante dos formas iguales de argumentar sobre los dioses: las pruebas son la tradición, las autoridades, la antigüedad de las creencias, la convicción propia de obrar bien y verdaderamente. Sin embargo son también dos maneras distintas de argumentar: por-

206 Motolinía, op. cit., p. 5.

207 Sahagún, *Coloquios...*, cap. VII, p. 155. Lo mismo puede deducirse de *Memoriales*, p. 87: “...y cuando los importunaba que dijesen de los principales ídolos y de sus vestiduras, sacábanlo todo podrido, e no poco desto vi yo, y decían: ‘cuando escondimos no conocíamos a Dios, y pensábamos que los españoles se habían de volver presto a sus tierras, e ya que venimos en conocimiento, dejámoslo podrir, porque teníamos temor y vergüenza de lo sacar

que son distintas las convicciones de uno y otro, diversas las autoridades, inconmensurables las concepciones de indios y misioneros sobre lo bueno, lo divino y lo verdadero... por eso el argumento que era válido para uno, como la verdad de la palabra evangélica, no lo era para el otro que acostumbraba incluir entre sus divinidades a los dioses del vencedor... ya decía Motolinía: “como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno”.

Los *Coloquios* de 1524 muestran un diálogo racional entre dos pueblos diferentes. Aunque el tema sea eminentemente religioso y uno sea el vencedor y otro el vencido, no deja de ser manifiesto que hay cierto reconocimiento y respeto ante el interlocutor, el suficiente como para querer convencerlo por vías racionales y pacíficas: el diálogo en estos textos analizados y más tarde la retórica esgrimida en sermones, catecismos y diversos escritos misionales. Estos son medios propios para evangelizar a un ser racional que además dan fe de la aceptación y aprovechamiento de algunos elementos culturales prehispánicos para la evangelización –su lenguaje, sus discursos, su moral–, aunque ello requiriera de modificaciones: forzando a las lenguas indígenas para persuadir sobre las verdades cristianas y las falsedades de las creencias prehispánicas, enseñando que el ejercicio de las virtudes que los antiguos enseñaron podían llevar a la salvación del alma... Pero intentando en cualquier caso que los aciertos de los indígenas, principalmente su conocimiento y práctica de la ley natural, se sustentaran en los fundamentos del cristianismo.

Consideraciones finales.

Importante es resaltar que si bien la duda acerca de la capacidad racional del indio comienza cuando los religiosos se percatan de su “natural extraño” y la enorme diferencia cultural, lo fundamental de esta opinión es que tal diferencia fue concebida como una

relación entre una cultura superior y otra inferior. Ello no sólo fue motivado, como a veces se dice, porque pocos españoles pudieron vencer a miles de indígenas, con las ventajas estratégicas y técnicas implicadas. En principio la superioridad bélica fue determinante, seguida por el dominio mediante el cual se impuso el cristianismo y con él la cultura occidental. Es la superioridad del vencedor frente al vencido, primero, y después la del señor frente al siervo que intenta imponerse incluso destruyendo lo que le es ajeno. La cultura occidental venció y se mostró superior cuando y porque las cosas de indios fueron valoradas por el vencedor: desde la perspectiva del conquistador y del misionero, la racionalidad del indio no podía parecer sino inferior. Desde la perspectiva del indígena, si nos atenemos a los *Coloquios* de 1524, los mexicanos no se convencieron ni aceptaron las palabras evangélicas, tampoco juzgaron que sus propias convicciones acerca del universo fueran equivocadas: simple y dolorosamente se reconocieron súbditos de quienes les habían ganado la guerra y ahora imponían su dominio.

Sin embargo, el hecho mismo de plantearse que los indígenas eran inferiores en racionalidad es señal de cierto reconocimiento de la otredad. La noción de ley natural conduce a los misioneros a la aceptación de la racionalidad del indio, podríamos decir que con ella se da una aceptación del indígena como un ser igual pues los americanos habían sido capaces de reconocer los preceptos generales de la ley natural, que son los mismos para todos los seres humanos. Eran las maneras en que se especificaban y concretizaban estos preceptos las que constituían la diferencia cultural, por ello no se rechazó todo lo prehispánico. Por ejemplo, Motolinía defiende la legalidad de los usos matrimoniales nahuas pese a sus diferencias con el matrimonio cristiano, asimismo todos los frailes admiraron la moralidad indígena aunque a sus ojos le faltara tener por finalidad

y sentido al Dios cristiano (de hecho el que lo tuviera era responsabilidad de ellos mismos como misioneros). Lo que era completamente reprobable para los religiosos novohispanos era aquello que contrariaba a la ley natural (como los sacrificios humanos porque van en contra de la conservación de la vida) o a la ley divina eterna y positiva (como la veneración de divinidades falsas). Sin embargo incluso esto último era parte de su obligación: mostrar a los indios el evangelio para hacerlos capaces de reconocer los “errores” que cometieron debido a su desconocimiento del cristianismo. En otras palabras, los naturales de América no eran responsables de ignorar el evangelio y tenían la racionalidad suficiente para adquirirlo.

Misioneros y conquistadores buscaron lugar dentro de su tradición para cada nuevo acontecimiento que se les presentaba: ante sus ojos cristianos el indígena estaba influenciado por el demonio y por eso erraba. Otro tanto hicieron los indios por eso no tuvieron dificultad en considerar a los conquistadores como “teules”, quizá por su “grandeza y ferocidad”. Cada una de esas opiniones era coherente con su propio marco conceptual, pero desde otro distinto podía provocar la sospecha sobre la función de la “luz natural” y su consecuente descalificación y rechazo. El coloquio con los Doce, por esta razón, es una plática entre dos pueblos que no se comprendieron: cada uno expuso su propia religiosidad y cosmovisión ante quienes tenían otra. Los argumentos de uno no eran argumentos convincentes para el otro; por eso, ni los cristianos cuestionaron sus propias creencias –y procedieron a la evangelización– ni los indios abandonaron las suyas –por eso abundan las quejas de los misioneros sobre la reincidencia de los indios en sus antiguas devociones o sobre la mezcla de éstas con las cristianas... Si consideramos sobre esto último que ello fue frecuentemente explicado como producto de una deficiente racionalidad, tendremos que decir que

tal deficiencia consistiría en la incapacidad de comprender al otro y de hacerse a la manera del otro, dicho de manera burda: *alguien es inferior a mí porque no es, y/o le cuesta trabajo ser, como yo.*

La inferioridad racional del indígena consiste en que el indio no era cristiano ni pensaba ni actuaba como tal; a lo cual se sumó después el hecho de que le resultaba difícil convertirse en cristiano (como a través de la historia se ha querido que se vuelva *civilizado*, *mestizo* o cualquier otra cosa relacionada con proyectos sociales y/o económicos en boga). Mientras el parámetro de valoración sea un marco conceptual determinado, difícilmente se podrá decir otra cosa. Sin embargo no es lo mismo una relación de superior a inferior que una entre dos pueblos diferentes. En este caso, y aunque no se carezca de dificultades, no se trataría tanto de cambiar y calificar al otro como de comprenderlo y, ¿por qué no?, de comprenderse desde él tratando de superar cualquier diálogo de sordos... El problema radica en que uno de ellos se considere superior al otro o, peor aún, en que uno de ellos termine convencido de su inferioridad. Inferioridad que en última instancia consiste en que alguien no es como o no ha podido igualarse al otro, dejando de lado lo que desde sí mismo y con el otro podría realizar.

En todo caso, conviene preguntarse cuánto de esto, aunque sea en formas más sutiles, sigue sucediendo en nuestros días, incluso cuando entablamos una charla ocasional, de tal manera que en lugar de diálogo solamente nos dedicamos a expresar nuestro parecer y nos ocupamos del otro solamente en la medida en que podemos convencerlo de algo... Estarían en juego, por supuesto, la diferencia de pareceres sobre las cosas, pero habría que preguntarse también si acaso contamos actualmente con alguna concepción que, como la de ley natural, nos permita entender y aceptar la diversidad.

Bibliografía.

- Aquinatis, S. Thomae (1952), *Summa Theologiae*, Matriti, BAC.
- Aristóteles (1994), *Organon*, t. 2, Madrid, Ed. Gredos.
- Aspe Armella, Virginia (2002), *La aporías fundamentales del periodo novohispano*, México, CONACULTA
- Biblia* (1999), versión de Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, O.P., Madrid, BAC.
- De la Garza, Mercedes (1992), “El universo temporal de los mayas y los nahuas”, en Marcelo Dascal, comp., *Relativismo cultural y filosofía, Perspectivas Norteamericana y latinoamericana*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Col. Filosofía Contemporánea.
- Duns Scoti, Joan Ordinis Minorum (1754), *Quaestiones Quatuor Voluminum scripti Oxoniensis Super Sententias, & Quodlibeta. Tomus IV, In IV Sententiarum*. Romae: A.R.A.P. Fr. Antonio Barros, Typis Angeli Rotilii.
- Focher, Fray Juan, O. F. M. (1960), *Itinerario del misionero en América*, Madrid, P. Antonio Eguiluz. O. F. M.
- León Portilla, Miguel (2001), *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Cultura Náhuatl, Monografías 10.
- Mendieta, Fray Jerónimo de (1997), *Historia eclesiástica indiana*, México, CONACULTA, Col. Cien de México.
- Motolinía, Fray Toribio de Benavente (1971), *Memoriales, libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Olivé, León (1999), *Multiculturalismo y pluralismo*, México, UNAM / Paidós, Biblioteca Iberoamericana de Ensayo.
- Murillo Gallegos, Verónica (2008), “Sobre la cristianización de los *Huehuetlāhtōlli*, la antigua palabra” en Noé Esquivel Estrada (Comp.), *Pensamiento Novohispano 9*, UAEM, pp.19–30.
- (2010), “La moral prehispánica ante la mirada

de los misioneros (siglo XVI)”, en Noé Esquivel Estrada (Comp.), *Pensamiento Novohispano*, No. 11, UAEM, México, pp. 31–47.

Sahagún, Fray Bernardino de (2000), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, CONACULTA, 3a. ed., Col. Cien de México.

----- (1986), *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco enviados por el papa Adriano sexto y por el emperador Carlos quinto, convirtieron a los indios de la Nueva España, 1524*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales / I. I. Históricas, Facsímiles de lingüística y filosofía nahuas: 4.

Torquemada, fray Juan de (1975), *Monarquía indiana, de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, México, 7 t., UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Villoro, Luis (1979), *Grandes momentos del indigenismo en México*, México, Ediciones de la Casa Chata 9 / COLMEX, 2ª ed.

----- (1999), “Sahagún o los límites del descubrimiento del otro”, en Estudios de *Cultura Náhuatl* no. 29: pp. 15–26, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Verónica Murillo Gallegos. Doctora en filosofía (UNAM, 2006). Docente–investigador en la Universidad Autónoma de Zacatecas desde 1996. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 2008 y Perfil deseable PROMEP desde 2009. Autora de los libros *Palabras de evangelización, problemas de traducción*, (UAZ, 2009) y de *Fray Juan Bautista de Viseo, Advertencias para los confesores de los naturales* (Los libros de Homero, 2010). Su investigación versa sobre el pensamiento novohispano dentro del ámbito de la filosofía de la cultura y la filosofía del lenguaje.

ARGUMENTACIÓN, PROBABILISMO Y VALORES EN EL DISCURSO BARROCO NOVOHISPANO

Hugo Ibarra Ortiz

Exordio

En el presente escrito quiero reflexionar acerca de estos tres tópicos: argumentación, valores y mundo en los sermones barrocos novohispanos. En muchas ocasiones se ha dicho que el sermón no tiene nada que ofrecer a la filosofía novohispana, sin embargo, eso es lo más falso. Un sermón es el discurso más acabado de la educación filosófica de los centros novohispanos. En efecto, si tenemos en cuenta que dicha formación estaba sustentada en el *trivium*, es decir, en la retórica, la gramática y la lógica, tanto en su versión magna como parva, y si como hemos comentado en otros espacios, el sermón estaba constituido de estas tres artes, podemos afirmar que el sermón barroco novohispano era el discurso más acabado de la formación filosófica en esta época. El sermón novohispano estaba constituido por la verosimilitud de la retórica, el probabilismo que le ofrecía la lógica dialéctica y la semántica de la gramática.

Los sermones son unidades discursivas que pertenecen a la tradición de la iglesia cristiana, en este caso al catolicismo. Por lo tanto, son piezas que en su gran mayoría tienen como mensaje principal alguna de las verdades de fe. No obstante, en los sermones barrocos novohispanos hay una racionalidad distinta a la que se construyó a partir de la modernidad en Europa. Los sermones son alocuciones en los cuales encontramos: retórica, dialéctica, poética, noemática, heurística y sobretodo proforística. Estas tres últimas constituían el método de la exégesis bíblica de las cuales cualquier sermón se nutría.

La producción más importante de los filósofos novohispanos no fue en la lógica o la metafísica y ni siquiera en la teología, sino en lo que he denominado el paradigma sermocinal, es decir, en la producción de reflexiones estructuradas a través de la retórica, la dialéctica y la gramática. Si tomamos en cuenta que fueron alrededor de dos mil sermones los que se imprimieron y un número similar en manuscritos, podemos afirmar que la reflexión filosófica novohispana no sólo circuló en manuales para la enseñanza de la lógica o sobre cuestiones morales; sino sobre todo en estas piezas discursivas en donde sus autores estaban en mayor libertad de expresar su opinión acerca de un tópico.

En este ensayo veremos como en el mismo discurso está presente la argumentación filosófica necesaria para convencer, los valores propios que comunica el sermón y el mundo al que se refiere el mismo. Esta triada constituye los tópicos principales de estas unidades discursivas. Veremos aquí dos reflexiones de distintos filósofos en momentos diferentes con el tema mariano, para evidenciar que estos tres elementos atraviesan el discurso barroco novohispano.

La cuestión disputada

Después del Concilio de Trento no quedó definido como dogma de fe la inmaculada concepción de María. No obstante, las universidades de París, Maguncia y Colonia y, en España, la de Valencia, Granada, Alcalá, Salamanca y otras proclamaron a María Inmaculada como Patrona. Sus doctores, al recibir el grado, hacían voto y juramento de enseñar y defender la doctrina de la Inmaculada Concepción de María. Inclusive la Universidad de México, en la Nueva España, en 1619, llevó a cabo el juramento de lealtad a la Inmaculada Concepción.

La controversia entre los *maculistas* e inmaculistas escenificada en la vieja España, se traslado a la Nueva. Dentro de los defensores de

la inmaculada estaban por su puesto los franciscanos y entre quienes optaban por la opinión menos piadosa estaban los dominicos. Pero como la Universidad de México se fundó asemejándose a la de Salamanca, también quiso llevar a cabo dicho juramento. Así el 7 de noviembre de 1618 se vio conveniente que los maestros y doctores egresados jurasen la tesis *inmaculatista*: “como de esta insigne y Real Universidad hemos discurrido, que la Sabiduría fabricó casa para sí, y la sabiduría es María Santísima Nuestra Señora, quedo determinado fuese la celebración del Misterio de su Concepción Purísima en su casa y Real Universidad”²⁰⁸.

En 1654 se realizó una fiesta para la repetición del juramento que el Deán y el Cabildo de la Iglesia Catedral de Puebla hicieron para confesar y defender la Inmaculada Concepción de María. Para tal efecto se dijo el respectivo sermón a cargo de Antonio Peralta Castañeda, doctor en Teología por la Universidad de Alcalá, Canónigo Magistral de la Catedral de Puebla y Calificador del Santo Oficio²⁰⁹.

Antonio Peralta era natural de la vieja España, Doctor de la Universidad de Alcalá de donde pasó a la Nueva España en compañía del Obispo Juan Palafox y Mendoza, con el título de confesor y consultor teólogo. Fue cura de la parroquia de Cholula y obtuvo por oposición la canonjía magistral de la Catedral de Puebla. Regente de estudios y catedrático de teología del Colegio Palafoxiano y del Oratorio de San Felipe Neri. Escribió: *Panegírico del Patriarca San José Jurado, Elogio de San Felipe Neri, Defensa del patronato del deán y cabildo*

208 Bastero, Juan Luis (1989), “El juramento inmaculista de la Real y Pontificia Universidad de México (1619)” en *10 Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Navarra, Tomo II.

209 Peralta Castañeda Antonio de (1654), *Sermón de la Purísima Concepción de la Virgen María Nuestra Señora*, Por Juan Borja Infante, Puebla. Se actualizó la ortografía sin cambiar el sentido de las citas textuales.

de la Catedral de Puebla en las iglesias de Santo Domingo y San Ildefonso, *Historia de Tobias en discursos morales y cristiano políticos*²¹⁰. Este Canónigo Magistral de la Catedral de Puebla pronunció ese día de 1654 un sermón que más parece un opúsculo teológico para la comprobación de que María fue inmaculada en su concepción. Tiene un estilo directo y más sencillo que rebuscado, es muy racional en sus enunciados y más que tratar de conmover a su feligresía, lo que intenta es convencerla de este misterio mariano.

La forma de argumentar en este sermón por este filósofo es inductiva y deductiva. Utiliza la inducción para lograr el asentimiento de esta cuestión disputada por fuerza de la semejanza que tiene con algo que ya se había aceptado, en este caso la resurrección de Cristo. La deducción la emplea en la formación de silogismos, como el entimema. Asimismo, echa mano del argumento llamado sorites, que procede de *primo ad ultimum*, es decir, mediante acumulación de razonamientos encadenados.

Este filósofo parte de la escolástica post medieval. Los conflictos entre la escolástica del barroco y la ciencia moderna, que había de salir victoriosa, seguramente no tenían nada que ver con el contenido de las doctrinas nuevas, sino que se debían a la negativa de los modernos a ejercitar el arte de la interpretación y a documentar sus tesis con autoridades. Lo cual no era una renuncia a elementos meramente accesorios, sino un ataque por principio a la «constitución», pues, quien no quería citar autoridades, se negaba a reconocer la tradición como norma y concentraba expresamente sus esfuerzos en la intuición de los hechos objetivos bajo la propia responsabilidad del sujeto racional. Los escolásticos novohispanos

210 Beristáin y Souza, José Mariano (1821), *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional*, México, p. 467.

tenían a la tradición no sólo como autoridad, sino también como fuente de conocimiento. Esta es una discusión epistemológica importante que es bueno tomar en cuenta no solo en este sermón, sino a lo largo de este siglo XVII y principios del XVIII.

El sermón está dividido en salutación, introducción y siete partes. El tema es sacado del capítulo uno del evangelio de San Mateo, donde se narra el árbol genealógico de María. El punto nodal del sermón es saber si la inmaculada concepción de María es un consenso humano, y en ese sentido, falible, histórico y accidental; o bien, es un decreto de Dios, y en ese tenor algo que obliga al cristiano. Se anteponen aquí dos formas de saber, el instituido por los hombres a través de un acuerdo pragmático, y el que nace de la comprensión de la palabra de Dios, esto es, de la Sagrada Escritura. Lo que va a plantear el predicador, y veremos si convence o no, es que el misterio de la Inmaculada Concepción fue establecido por Dios y no por lo hombres: “Quién es el hombre (Señor), qué es el hombre, para que haya de entrar en cuenta su parecer, ni para testificar vuestros hechos, ni para aprobar vuestras determinaciones? En nombre de María he de representar a vuestros estrados esta queja, ya que admiten vuestros estrados esta causa”²¹¹.

Este es un punto epistemológico importante. Para el predicador la verdad de la fe no está construida por la sola luz de la razón, sino que es revelada a través de la interpretación de la Sagrada Escritura. El paradigma que corresponde a esto es el comprensivo y no el racionalista. En efecto, el paradigma racionalista de construcción del saber, parte de la razón y de la evidencia fáctica; mientras que el comprensivo parte del proceso de exégesis de la escritura, en este caso la Sagrada.

211 Peralta Castañeda Antonio de (1654), *Sermón de la Purísima Concepción de la Virgen María Nuestra Señora*, Por Juan Borja Infante, Puebla.

Antonio Peralta se asume como el defensor de María ante la opinión de los hombres. El asunto es que el sentir de los humanos no puede en nada contra la verdad que Dios haya establecido. Aquí se da una controversia entre lo evidente y lo posible. Para el católico del siglo XVII era evidente que Cristo había muerto en la cruz para la redención del hombre, pero, ¿era evidente que la concepción de María había sido sin mancha? Eso no era axiomático, sino posible. La estrategia de la predicación barroca era volver posible lo imposible, veamos el discurso de Peralta:

Ha de ser verdad, que la Reyna de los ángeles se concibió más pura, que fueron jamás ellos, porque los hombres lo crean, que por que vos lo quisisteis; porque ellos lo juren, que porque voz lo ejecutasteis? Y si aun se pretende duda, en lo que ya resplandece con tantas luces, decídnoslo voz, para que sea cierto, y no dejéis que se empeñen ello a testificarlo que quedará más sospechoso²¹².

La verdad no es la que construye el hombre con la sola luz de la razón, al menos no en cuestiones de dogma religioso. La verdad es revelada por Dios a través de sus Escrituras. La duda, ya no es metódica, sino corrosiva, estaba carcomiendo una creencia que tenían muchos católicos a mediados del siglo XVII.

A continuación nos explica el doctor Peralta su método de exposición: “Nunca son más ciertas las grandezas que averiguamos en María, que cuando corremos mismos pasos, que las que se pudieron dudar en su hijo. Pues atended al estilo de Dios en estas, y veréis cuan debido es el presente a la publicación de aquellas”²¹³. Esto es, va a hacer una comparación entre la vida de Cristo y la de María,

212 *Ibidem*

213 *Ibidem*

va a establecer más que sus diferencias sus semejanzas para poder concluir satisfactoriamente su tema.

El razonamiento por analogía juega aquí un papel muy importante. Este tipo de razonamiento consiste en comparar aspecto por aspecto un fenómeno o un objeto desconocido para los receptores, con otro que les resulta familiar, facilitando de esta forma la comprensión. Como modo de razonamiento, la analogía le permite garantizar al filósofo, a partir de una tesis ya aceptada para un fenómeno u objeto conocido, la misma tesis respecto de otro fenómeno u objeto. Así, Peralta busca que, una vez aceptadas ciertas proposiciones con respecto a Cristo, también sean admitidas otras tantas respecto a la inmaculada concepción de María.

Expresamente dice que va a seguir la opinión menos probable antes que la más probable, para la construcción de su discurso sermocinal:

Ya se que es lugar visto y aun ponderado para concepción, harele muy diverso viso del que ha tenido hasta ahora. Si nace Cristo de poderosos, de Santos y de Sabios, certificación humana tiene (dice Gerónimo) de que a lo Divino es sabio, poderoso y santo: eso es lo que yo tengo por más sospechoso, glorioso Padre, y así me hallo más obligado a averiguar los motivos, la solución, que estuve dudoso al proponer el argumento²¹⁴.

No va a seguir Peralta la opinión más común respecto a la sabiduría, santidad y poder que le vienen a Cristo de su divinidad. Como ya habíamos mencionado, muchos de los predicadores novohispanos siguieron en la construcción de su sermón no la opinión más común, sino la menos común. Esto no sólo correspondía a un ideal

214 *Ibidem*

de belleza estructural del sermón, mas bien obedecía al probabismo que estaba presente en la retórica cristiana. Pues como dice el predicador:

...que nunca Dios se publica con mayores créditos, sabio, poderoso y santo, que cuando suavemente dispone la humana inclinación, a que le publique, le testifique, y le defienda esos atributos; y eso sin atención a preceptos, aunque los haya, sin opresión de definiciones, aunque sean fáciles, sino con atracción de la verdad, que es lo que la humana persuasión resiste... Quiere Dios pues, sacar con créditos en lo posible iguales a su grandeza las de María en el más importante pleito suyo, que es la pureza en su concepción, la excepción en el primer instante de su ser, pues habrá quien pida, que la Escritura lo testifique y alegue que la Escritura promulga una ley universal... y llegue a pedir una definición de fe que lo asegure... Esta verdad, por verdad solo ha de ser guerra de los entendimientos, y por devoción atracción de las voluntades²¹⁵.

El primer dogma de fe es que Cristo nació de una virgen, es decir, sin el pecado original. En todo se asemejó a los hombres, menos en el pecado, según la tradición católica. Es una tesis probada y establecida que Cristo nació sin mancha, ahora hay que saber si su madre nació sin mácula alguna. No es que el predicador esté suponiendo que Cristo y la Virgen María tengan el mismo estatus ontológico, sino, cómo a través de la analogía se puede establecer el mismo misterio para la esposa de José. Para el predicador no es una cuestión de fe, sino de entendimiento, de razonamiento y la devoción viene del asentimiento racional.

Para algunos filósofos el discutir acerca de la Inmaculada Concepción de María era una novedad que debía ir acompañada de su

215 *Ibidem*

falsedad. Novedad significaba en muchos casos una propuesta poco menos que imposible que no tenía ningún fundamento en la Sagrada Escritura. Más Trento ya había establecido que la Tradición de los apóstoles tenía la misma autoridad que la Biblia. La insistencia en la purísima concepción de María estaba basada en la tradición, tan encarnada tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo. En su introducción Peralta afirma que Dios no es enemigo de la novedad:

No será atrevido, ni aun nuevo reparo el advertir con cuanta particularidad es Dios amigo de novedades, sin que jamás podamos hacer consecuencia firme en sus estilos, o sea porque lo infinito de su sabiduría no ha menester repetir las trazas a sus intentos; o porque no presume el hombre que le alcance de lances; que es tan desvanecido, que si experimentara los sucesos por los medios, que pudiera prevenir su discurso, llegará a pensar que tomaba de Dios atributos al obrar y disposiciones al conseguir²¹⁶.

La querrela entre lo nuevo y lo ya establecido se dio para dentro de la teología cristiana desde que Cristo comenzó su predicación. De hecho, Cristo mismo estaba enseñando una forma nueva de espiritualidad, diferente a la de los judíos de la sinagoga. El humano no se puede erogar, según el predicador, la comprensión total del carácter de Dios, en ese sentido su voluntad es inconmensurable. Este es un punto de partida importante para la argumentación del doctor Peralta: la indigencia intelectual del hombre. El auditorio estaba de acuerdo en que tal estrechez es palmaria.

Explica este filósofo que en la historia de la teología católica ha habido muchas controversias acerca del papel que desempeñó María en el plan de la redención. Uno de los más viejos problemas es el

216 *Ibidem*

referente a su pureza en el primer acto de su concepción. Expresa Peralta cuál es uno de sus principales propósitos de su sermón:

Y por eso deseo yo saber, cual habrá sido la causa de que siendo primero la pureza de María, que las demás prerrogativas tuyas, todas se hayan definido antes que esta, y que esta haya caminado con pasos tan lentos, y con tan extraordinarios accidentes, que después de tantos años de contienda, de tantos discursos, de tantos libros, conspire el mundo en prorrumpir en estos juramentos²¹⁷.

Como se sabe, los siglos XIII y XIV son los del máximo esplendor de la teología. Hubo varios centros de importancia escolástica en estos siglos, entre los más ilustres, la Sorbona de París y la Universidad de Oxford, en Inglaterra. Al comentar los Escolásticos el *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo, que les servía como de manual y guía para dar sus lecciones, se toparon con la cuestión de la Concepción de María. Los Doctores de París se inclinaron por la opinión *maculista*, y los de Oxford por la *inmaculista*, es decir, excluyeron a María de la común caída del pecado de origen. La victoria quedó por éstos últimos, y concretamente por Juan Duns Escoto, su más alto exponente y representante. El máximo opositor fue el Doctor Angélico. Santo Tomás afirma y repite con insistencia en varias partes de sus obras, escritas en diversas épocas, que María contrajo el pecado de origen.

Como ya comentábamos, el procedimiento que va a seguir el doctor Peralta es el siguiente: “Siempre que dificulto alguna grandeza de María me hallo bien en carearla con otra de su Hijo, para rastrear algo del misterio, y a mi la dificultad misma me ha pulsado siempre, comparando el de la Resurrección de Christo Señor

217 *Ibidem*

Nuestro con los demás suyos”²¹⁸. Este ejercicio de comparación esta basado en el símil. En retórica, lo *simile* es una de las *probationes* argumentativas o pruebas retóricas que se utilizan para fundamentar las tesis en una argumentación. Al ámbito de lo *simile* pertenecen los razonamientos que se apoyan en la analogía o relación de semejanza entre los asuntos tratados.

Una pregunta asalta al predicador ¿por qué la Resurrección de Cristo no se cuenta con tantos detalles como la Pasión? La razón es

...porque no se pudo ejecutar sin muchos actos, que pide el estrépito judicial en que fue sentenciado, y la rabia de sus enemigos que con tan disformes géneros de tormentos le quitaron la vida. Y ahí está la diferencia con la Resurrección que está por su ejecución no necesitó de tantos actos, ni de tantas testificaciones, y así el haberlas como no fue necesidad del caso, induce que tuvo mayor misterio²¹⁹.

Para este filósofo es un mayor misterio la Resurrección de Cristo que su Pasión, porque ésta última está relatada de manera más detallada, mientras que aquella está un tanto velada. Aquí vemos cómo el estilo con que fue escrita la Sagrada Escritura da pie a una posible interpretación. La interpretación es la siguiente, con la ayuda de San Bernardo arguye que la Pasión da la redención universal, pero sin la Resurrección no hubiera habido redentor, a lo cual el doctor Peralta concluye que: “sin la Resurrección, ni Redención hubiera, porque quien quita el Redentor la Redención quita”²²⁰. Ésta es la primera conclusión a la que llega. Ésta le va a servir para construir su siguiente demostración.

218 *Ibidem*

219 *Ibidem*

220 *Ibidem*

La resurrección es más importante para el predicador que la redención. Cristo murió en la cruz y parecería que no se alcanzó la redención, más la esperanza se finca en la Resurrección, pues con esta se confirma la divinidad de Cristo. Y debería quedar tan clara la Resurrección que Cristo se la pasó disipando dudas en diferentes momentos.

Después recurre a la Concepción de María. Explica el predicador que en el Evangelio donde se narra el árbol genealógico de María no se nombra al padre, más declara que: “Esto hasta aquí mas se puede censurar de manoseado, que necesitado de pruebas”²²¹. Ya era esto un argumento muy utilizado. Lo que buscaba el predicador era una nueva vía para demostrar que María era inmaculada en su concepción. Y para esto concluye que no se podría festejar otras virtudes de la Virgen María si ésta tuviera en su raíz el pecado original. A lo cual dice el doctor Peralta: “Luego, misterio es muy parecido en cuanto a esto a la Resurrección de Cristo”²²². ¿En qué es semejante el misterio de la Resurrección de Cristo al misterio de la Inmaculada Concepción? En primer lugar, en cuanto se tienen que disipar todas las dudas, aún y cuando sea algo tardado; en segundo lugar, en que sin la Resurrección no hay esperanza de redención y, en María, si no hay inmaculada concepción no se pueden festejar sus demás virtudes.

Después de la introducción se plantea la primera proposición: “Que comenzó entre sombras la disputa de este misterio, pero no quiso Dios que fuese entre infieles, sino entre católicos, y todos devotos de María”²²³. Todas las proposiciones que abren cada

221 *Ibidem*

222 *Ibidem*

223 *Ibidem*

sección están en modo subjuntivo. Este modo de oración adjunta a cuya acción el contenido de la principal o la clase de nexos le da carácter de posible, probable, o hipotética. Es el modo de lo virtual, ofrece la significación del verbo sin actualizar. El modo subjuntivo se utiliza principalmente para indicar incertidumbre, subjetividad o posibilidad. Así, el predicador no escoge este modo sino en sintonía con la forma de la predicación barroca novohispana. O a la inversa, este tipo de expresión es lo que conformó este probabilismo en los sermones.

A diferencia de otros predicadores de la época, quienes recurren al concepto platónico de la *idea*, Peralta quiere explorar argumentos distintos que surtan el mismo efecto. El primer punto es que, así como los apóstoles dudaban de la resurrección, así los seguidores de la Virgen María ponen en tela de juicio su concepción pura: “No es esto lo que sucede a la Concepción de María? No se disputa su pureza contra quien la desea deslucir, sino con quien la procura honrar mas, y que cuanto arguye encamina a mayor gloria de esta Señora, teniendo por victoria el quedar vencido, si cediere en triunfos de María ese rendimiento suyo”²²⁴. Esta es la paradoja que propone, que quien es su seguidor no se convence de su pureza. La discusión no es con los que descalifican a María, como los luteranos por ejemplo, sino con los propios católicos.

La segunda proposición es “Que no quiere Maria de cada uno de sus devotos mas defensa de este misterio que lo que tuviere enamorado del”. Haciendo una erudita interpretación de la perícopa *Pulchra es amica mea, suavis et decora*, donde no sólo se remite a la *Vulgata* o a los *Setenta*, sino también a la versión en hebreo, concluye que:

224 *Ibidem*

No esta sujeta a accidentes de desgracia esta hermosura, ni es gracia que admite mancha, porque es opinión de los buenos. Nunca pensare que era voz nota de no buenos a los que no lo sienten así, lo contrario es mas de mi sentir, y de mi intento. Quiso decir que es opinión, en que ayuda mucho al entendimiento la voluntad, porque quiere María que muy voluntariamente se reduzcan los devotos suyos a sentir esto, sin que llegue a violencia. Theodoretto perfecciono el concepto que del Griego explica el *suavis*, que sea lo mismo que *probatio*. Un argumento eficaz, que prueba siempre hermosa a Maria, pero argumento que ha de nacer más de la voluntad, que del entendimiento; y sin violencia en todo buen sentir, que en el ínterin que no es mas que opinión, sabido es que para formar esta en el entendimiento influye mucho el buen afecto de la voluntad, y si lo recojo todo, querra decir el Esposo, para mi toda eres hermosa amiga mía, tan si lunar en el principio como en el fin²²⁵.

Este es un ejercicio de sutileza, el hacer distinciones y subdistinciones de la raíz etimológica de una palabra era una práctica común entre los dialécticos de la escolástica novohispana. Eso se debía a que, subrepticamente, se coló el nominalismo en la Nueva España; las consecuencias para la filosofía son claras: en la primera mitad del siglo XVII se incrementa considerablemente el estudio de la lógica, concretamente de la lógica terminista y nominalista. El análisis de los términos era una actividad que requería de una sutileza muy diestra.

Para crear una opinión no sólo intervenía el entendimiento, sino también la voluntad. El doctor Peralta sabe que su sermón es sólo una opinión, que está en el ámbito de la *doxa*. Pero precisamente por eso se atreve a hacer la interpretación de dicho pasaje del Cantar de los cantares. Para los predicadores de ésta época, la opinión era un

225 *Ibidem*

nivel válido de construcción del conocimiento. La incertidumbre era una de las características del pensamiento humano, más no así del divino. El doctor Peralta subraya significativamente lo que él, como lector de la Biblia, comprende de dicho versículo.

Para el predicador su sermón es una opinión. Es decir, cuenta con el grado de conocimiento suficiente para generar confianza en su validez como para poder afirmarlo como verdadero, pero no de forma perfecta. El que opina afirma, sí, pero no con perfecta confianza en la verdad de la proposición con la que el conocimiento se manifiesta. Teniendo lo que se afirma como verdadero se admite sin embargo la posibilidad del error y de la posible verdad de la opinión contradictoria. Así, él es de la opinión que María nació sin mancha.

No cause escándalo, que yo bien se que no incurro censura en decir que esta opinión es la buena, porque de ahí no se deduce que la contraria sea mala, y cuando diésemos que el Concilio, que ambas las dio por probables, las dejase iguales a ambas... Tres diferentes calificaciones admite cualquiera opinión. Más pía o menos pía, más segura o menos segura, más probable o menos probable; la nuestra en todos siglos tuvo nombre de mas piadosa. Para más probable esta en estos tiempos adelantadísima, porque ha crecido en inmenso numero de autores²²⁶.

En efecto, el Concilio de Trento había establecido como probables ambas opiniones, tanto la *maculista* como la *inmaculista*. Para el doctor Peralta la *inmaculista* era la más probable; sin embargo, para los maculistas era la menos probable. De hecho, el doctor Peralta siguió la menos probable, pues no se definió ese dogma hasta el siglo XIX. Así tenemos que el espacio privilegiado de discusión del sermón barroco fue lo probable, este es un buen ejemplo de ello.

226 *Ibidem*

La tercera proposición plantea “Que no quiere María que se defina”. Muchos teólogos, predicadores, canonistas, reyes, príncipes y rectores, según Peralta, estaban a favor de declarar como inmaculada a María. Salta una pregunta como evidente, ¿por qué no se ha definido el dogma? La respuesta del orador es que María no quiere, porque la definición papal obliga y María no quiere cariño forzado.

La cuarta proposición es “Que con estos juramentos huye y cesa toda sombra”. El fondo epistemológico de esta afirmación es netamente pragmático: la verdad se construye por consenso. Pues si la santa sede no ha pontificado sobre esta opinión, es válido completamente jurarla y entre más se jure, más se estará en afirmar que es una realidad patente. Así se deja de lado una posición aristotélica tomista, de la adecuación de la mente a la realidad y se elabora una que tiene como eje vertebrado la teoría compatibilista de los términos, esto es, a través del consenso.

Ya lo había sostenido desde un principio este filósofo, el problema no es de asentimientos, sino de entendimiento. Siguiendo ese mismo esquema propone a sus oyentes que si ellos están en disposición de jurar este misterio, tal se vuelve una verdad para ellos. El jurar es para que quede cierto lo que antes estaba dudoso:

No parece que pueda esta mas claro en nuestro favor, pues habiéndose llegado a jurar la defensa de este misterio, conforme a lo dicho, parece que es quedar este pleito sentenciado... Esta doctrina la tengo por cierta en el juramento asertorio, con el que se afirma o niega alguna cosa, que estando dudosa se remite a juramento en cuya fe se decide lo que se litiga; y el juramento de hoy no es asertorio, pero es promisorio, que para la obligación equivale a voto²²⁷.

Recorre aquí el predicador a un argumento sacado de la retórica jurídica poco usada en la oratoria sagrada. El juramento en cuestiones judiciales servía para hacer una declaración pública que estaba en entredicho. Por juramento asertorio o afirmativo se entiende aquel en que se afirma o niega la verdad de algún hecho pasado o presente. Por juramento promisorio el que se refiere a hechos futuros. Tiene lugar en los contratos siempre que el jurante no se encuentre en imposibilidad de cumplir lo jurado y no se varíe el estado de las cosas sobre las que se jura y que la otra parte esté también a lo prometido. En este caso, el juramento a favor de la Inmaculada es para el futuro y no se le hace a los que disputan la cuestión, sino a la misma virgen²²⁸.

En lo que hace hincapié es que este juramento resuelve toda duda, al menos entre los que juran:

Y siendo esto indubitable, también lo será, que estos juramentos tan universales, hechos por comunidades tan doctas, ilustres y perfectas, repetidos en todos reinos y provincias; no solo permitidos, sino aplaudidos de la Sede Apostólica, a quien por su publicidad no se pueden haber ocultado; son validos y obligatorios, y si lo son, cosa mejor que su contrario ofrecen. Hasta aquí no es disputable lo dicho, luego se debe colegir que esta opinión de verdad es la mejor; pues admite por mejor y mas agradable a su servicio de Dios el defenderla, que la contraria²²⁹.

No es indubitable la inmaculada concepción de María, lo que sí

228 Aquí está presente una postura que no sólo fue teológica, sino también filosófica: los futuros condicionados de la *scientia conditionata*, que más adelante trabajaré.

229 *Ibidem*

es, es que se jure en muchos ámbitos y espacios, de ahí deduce el predicador que es una realidad patente. Y no sólo una realidad, sino la mejor verdad posible, pues la contraria posiblemente no sea tan del agrado de Dios.

La quinta proposición es una interpretación posible de los escritos de Santo Tomás. Como se sabe el Doctor *Angélico* no declaró abiertamente que María fuese inmaculada. Mientras que el *Doctor Sutilis*, Duns Scoto, comenzó a explicar la cuestión por el camino de la conveniencia, como una simple opinión: convenía que la Madre de Jesús fuera liberada anticipadamente por los méritos de Jesucristo que padecería luego en la cruz del pecado original, a fin de otorgar a su Hijo Divino una naturaleza humana perfecta, sin ninguna parte en la desarmonía en que sumió el pecado de los primeros padres al hombre. Santo Tomás de Aquino no defendió esta posibilidad por cuatro razones principales: la universalidad del pecado original, la redención universal, la Santa Sede no se inclinaba a definir el dogma y por lo declarado por una autoridad como San Bernardo.

El teólogo de Alcalá sostiene su argumento con alfileres. Pues deduce de las palabras de Tomás de Aquino, que si la natividad y ascensión de la Virgen no están en la Escritura, el que sea inmaculada tampoco, pero igual se le venera:

Que sin embargo que no hay testimonio de Escritura, que lo afirme, como ni su Asunción a la gloria en cuerpo y alma, se ha de creer que fue santificada antes de nacer, porque la Natividad hace fiesta la Iglesia, que no acostumbra hacerla sino a santos, y con esa sola doctrina no hay en la Iglesia ya quien o dude. Luego, si el Doctor Angélico viera no solo la fiesta tan celebre, que la Iglesia hace hoy a la Concepción, sino los singulares favores, con que la promueve, se hallara con todo lo que podía haber deseado para

defenderla como a la Natividad²³⁰.

Así pues, si Santo Tomás no declaró como inmaculada a María y sí acepta la fiesta de la Natividad y Asunción de la Virgen, aún y cuando no haya fundamento en la Sagrada Escritura, también tendría que aceptar la fiesta de la inmaculada concepción pues ya es una tradición para dentro de la iglesia católica. Aquí la tradición se esgrime no sólo como fuente de autoridad, sino como argumento epistemológico al doctor dominico. Pues le redarguye con sus mismos elementos que propone en la Suma Teológica.

Reconoce que lo que emplea el doctor angélico es sólo una opinión probable: “Y esto es una opinión escolástica, no mas que probable, y hay muchos doctores que la profesan discípulos del Doctor Angélico, que dan coordinación a los decretos, saludando que no sólo María fuese exenta de culpa original y redimida con la sangre del Salvador, sino sin perjudicar a las demás opiniones del Doctor Angélico, que dependen de los decretos”²³¹. Si bien Santo Tomás de Aquino era una autoridad para dentro de la iglesia católica, pone de manifiesto el predicador que la postura del dominico es sólo probable. Es decir, una proposición sujeta a cierta incertidumbre y que por lo tanto no necesariamente se tiene que seguir. Esa es toda la intención del doctor Peralta: poner en tela de juicio la opinión del aquinate.

Poco a poco va venciendo a Santo Tomás de Aquino en la cuestión disputada. Citando el *Breviario*, en la edición de San Gregorio, dice que más le debe la iglesia a las dudas del apóstol Tomás que a la fe de los demás, pues esto tiene que ver con que María sea virgen o no. Pues:

230 Peralta, op. cit.

231 *Ibidem*

Los mismo fue permitir Dios que Tomás dudase en su Resurrección, que admitir a su Madre Esposo, pero que la reverenciase siempre Virgen; no esta muy cerca la razón de esta consecuencia, holgarme oír su inducción de algún docto. En qué se parecerá el desposorio de Joseph con María a la duda de Tomás en la Resurrección del Señor? Yo digo que se parece en que por ambos proba Dios dos verdades por los medios, que mas las hacían sospechosas²³².

En primer lugar se parecen en la duda, San José duda y el apóstol también, pero en lo que más se fundamenta el predicador es que ambos son medios para dar solución satisfactoria y en ese sentido, acrecentar la fe. Estos dos hechos históricos se parecen accidentalmente, no sustancialmente, pero al predicador eso le basta para ponerlo como argumento de su unidad discursiva. San José duda y lo mismo Tomás, al primero le resuelve su duda el ángel, al apóstol el mismo Cristo y este es el otro elemento semejante: “Los mismo que parece que lo dificultan, lo acreditan, porque vienen a ser después testigos de mayor excepción en la verdad”²³³.

Así, el doctor Peralta, a partir de una sola posibilidad que deja el aquinate para el culto a la Inmaculada Concepción, hace su interpretación y acomoda su discurso a la circunstancia. Tomás de Aquino había dicho que la iglesia reconocía la fiesta de la Asunción y del nacimiento de María, aunque no estuvieran sacadas de la interpretación de la Sagrada Escritura. Ahora el docto predicador usa el mismo argumento del aquinate para aplicarlo a la Inmaculada Concepción, pues este culto ya tenía una larga tradición dentro de la iglesia católica.

Mas este argumento de tradición no le basta al predicador y vas más allá. Así como a Tomás le cupo la duda de la resurrección

232 *Ibidem*

233 *Ibidem*

de Cristo, así al otro Tomás, el dominico, le cupo la duda sobre la Inmaculada. Ambos fueron escogidos para ese cometido, pues siendo hombres de una probidad probada, su duda vino a servir de contraste y acentuar la grandeza, tanto de la Resurrección como de la Inmaculada. Esta quinta meditación la concluye así: “con estos sucesos la Concepción de María por aclamación será creída y por argumento se tendrá por evidente”²³⁴. Así, al predicador no sólo le importa que se crea que María fue Inmaculada, sin que además se acepte con la razón a través de la evidencia argumentativa. El doctor no sólo atendía al sentimiento y a la fe, sino también al entendimiento y a la razón.

La sexta reflexión propone lo siguiente: “Que la Iglesia de la Ciudad de los Ángeles no pudo tener esta titular, que a Concepción, y está, en primer lugar obligada a esta defensa”²³⁵. Aquí este filósofo aplica todo su anterior razonamiento continuado al caso específico de la devoción en Puebla. Aclara que si la Resurrección de Cristo no se comprendió en su momento y aún después de verlo los discípulos dudaron: “no hay que admirar de que lo que ha sido disputa, haya durado siglos, no por esto ha pasar el argumento a discurso”²³⁶. En efecto, como ya habíamos comentado, la discusión teológica de la Inmaculada Concepción de María había durado mucho, y aún persistiría dos siglos más.

Los ángeles fueron los primeros que vieron a Cristo resucitado, y según San Vicente Ferrer, fueron también los ángeles que hicieron fiesta por la concepción sin mancha de María. Los ángeles preguntándole a Dios que si su corte celestial se quedaría deshabitada, san

234 *Ibidem*

235 *Ibidem*

236 *Ibidem*

Vicente Ferrer asegura que los ángeles celebraron fiesta en el cielo cuando supieron que María iba a ser virgen y madre del Redentor. Así concluye esta parte el predicador diciendo que la ciudad de los Ángeles no hace novedad en el culto, sino que renueva lo que había dicho San Vicente Ferrer y otros eruditos como él. Citando a San Anselmo, asegura que este santo planteaba dos cosas:

Lo primero que de la pureza de la Madre de Dios cada uno sienta lo que quisiera, que es decir, que en el estado en que hoy esta la voluntad es la que ha de obrar, no el entendimiento, que ese todos los motivos tiene para asentir. Lo segundo, que ha de estar firme en este sentimiento, hasta que Dios le manifieste otra excelencia mayor de María, en cuya ponderación y alabanza se ocupe²³⁷.

Para San Anselmo el cristiano, a través del entendimiento, tiene todos los elementos par afirmar lo inmaculado de la concepción de María; más con el sentimiento puede sentir lo que quiera. Para el predicador Peralta el sentimiento de que María fue nacida sin mancha ya estaba generalizado, por lo que Dios no había manifestado, en todos esos años, una excelencia mayor de la Virgen.

Como vemos, el predicador Peralta está discutiendo con el doctor Angélico, una de las máximas glorias de la teología escolástica. Sin embargo, a mi parecer, le ganó la disputa, pues con sus mismos argumentos evidenció que María era inmaculada al momento del nacimiento de Cristo. En primer lugar, por la semejanza con la Resurrección, y, en segundo lugar, porque ya era un culto que se expandía por muchos lugares.

El filósofo no sigue los argumentos ya expuestos sobre el tema por franciscanos; sino que sigue, a su manera de ver, la opinión

237 *Ibidem*

menos probable: meterse a los argumentos de Tomás de Aquino y voltearlos para usarlos en su contra. Redarguye con las mismas ideas del aquinate y le hace ver, que si la idea de la Inmaculada Concepción no es una verdad axiomática, al menos sí es una idea probable y verosímil que tanto la fe como la razón la pueden aceptar.

Entre la cátedra y el púlpito

El día 12 de diciembre de 1661 en la fiesta anual de la ermita de Guadalupe, el Dr. Joseph Vidal de Figueroa dijo un sermón después de que Miguel Sánchez publicara su *Historia de la imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México*. El sermón del doctor Vidal se construyó con los elementos que ya había sustentado el bachiller Sánchez y con su propia reflexión²³⁸.

El discurso está dividido en ocho partes. En el exordio plantea si es válido o no una nueva fiesta a la virgen María, pues ya había bastantes. El venerable padre San Bernardo, ya en sus tiempos, en una epístola reprendía a los canónigos y colegiales de León por querer hacer una nueva fiesta a María. Como dice Vidal de Figueroa, si la devoción nace de un corazón sencillo y de un afecto sin malicia y bien intencionado no había porque reprobirla.

La primera comparación que hace el predicador es entre San Juan Bautista y Juan Diego, así como el judío anunció a Cristo, así Juan Diego anunció a la Virgen de Guadalupe; así como el santo liberó a un pueblo de una tiranía, así el indio liberó a un pueblo de una idolatría. Aquí está presente la analogía: en el aspecto lógico

238 Vidal de Figueroa Joseph (1661), *Theorica de la prodigiosa Imagen de la Virgen Santa Maria de Guadalupe de México en un discurso theologico*, México, imprenta de Juan Ruiz.

apunta a la representación que logramos formarnos de la realidad de las cosas. Partiendo de que las cosas son reales pero la representación cognoscitiva es una interpretación subjetiva. En este caso, entre Juan Diego y San Juan y Cristo y la Virgen de Guadalupe. La predicación propia es en San Juan y la impropia es en Juan Diego.

El doctor Vidal de Figueroa trae aparejada en todo su sermón la concepción filosófica de la idea, sobretodo la platónica. A diferencia del pensamiento cristiano (que también acepta lo absoluto identificándolo con Dios) el absoluto al que se refiere Platón no tiene carácter personal. Platón consideró que la realidad se divide en dos grandes géneros: el mundo sensible (también emplea con frecuencia la expresión “mundo visible”) y el mundo inteligible o mundo de las ideas. Lo absoluto al que él se refiere es precisamente este último ámbito de realidad. El mundo sensible es el conjunto de entidades que se ofrecen a los sentidos, realidades particulares, cambiantes, múltiples, que nacen, duran y mueren y se captan con los sentidos. El mundo inteligible o mundo de las ideas está poblado por entidades absolutas, universales, independientes, eternas, inmutables; entidades que están más allá del tiempo y del espacio, y que se conocen mediante la parte más excelente del alma, la racional. En este segundo ámbito la realidad más valiosa la constituye la Idea del Bien. La tarea de la filosofía consiste en ascender desde el Mundo Sensible al Mundo de las Ideas y en éste contemplar la Idea de Bien (por eso Platón define la filosofía como “una ascensión al ser”). Esta teoría es fundamentalmente ontológica, pero tiene claras repercusiones en otros ámbitos como la antropología, la teoría del conocimiento, la ética y la política. Vidal de Figueroa retoma estas ideas para expresar su discurso.

Esgrime el predicador la suposición que va a probar en su argumentación:

La idea es una imagen que pinta el artífice de la obra primero en su entendimiento que en la tabla, hace primero el diseño en el ejemplar, que en el lienzo, antes que llegue a meter los colores con el pincel, tiene unidas en el pensamiento las líneas de la pintura que ha de sacar a la luz en el bastidor. Dios artífice racional y milagroso de MARIA la pinto en su entendimiento primero que la criase. *Y aquella imagen aparecida es copia de la que pensó Dios quando la eligió para su Madre*²³⁹.

No es poca cosa lo que esta afirmando aquí el predicador: que la imagen de la Virgen de Guadalupe no es la imagen de la María histórica, la nacida de Santa Ana y San Joaquín, sino que es imagen de la representación mental que Dios tuvo desde antes de crear a María y desde antes de crear el mundo. No es menudo el problema que le planteó el doctor Vidal de Figueroa a su feligresía aquel 12 de diciembre de 1661. Pero había que seguir con la apología guadalupana, había que esgrimir los argumentos con una mayor especulación y con mayor atrevimiento.

Se nota en este sermón cierta defensa del indio, pues asegura que el linaje de los hijos de Cristo no se da por la carne y la sangre, sino por el espíritu. Además, para desafío de los presuntuosos y soberbios, la Virgen se le pareció a un indio y no al obispo o a algún sabio. La virgen tuvo una opción preferencial por los pobres, más específicamente por los indígenas.

Refiere el predicador que esta aparición de la Virgen vino a refutar la idea de que era ociosa la evangelización de los indígenas, pues no se convertían. Se esgrimía que los indios no eran capaces de recibir ningún bien espiritual: “Contrariase la materia, y estaba a riesgo de dejarse la conversión de los indios: salió pues la Virgen

239 Vidal de Figueroa, op. cit.

MARIA en Guadalupe de México a desvanecer estos informes y aparecerse a un indio en una imagen RETRATO DE LA IDEA DE DIOS, cuando la determino criatura²⁴⁰. Así tenemos que los indios también son hijos de Dios y capaces de recibir dones espirituales.

Más no se queda ahí, llevando a cabo un sentido acomodaticio de la epístola de San Pablo asegura que al predicador de los gentiles ya le había revelado la aparición de la Virgen de Guadalupe en México:

...la facilidad con admite el texto mi sentido, que es el que puedo conforme a las reglas católicas sin arrojarme a persuadirlo, sino solo a proponerlo. Digo pues que este Sacramento oculto dentro del mismo Dios es el ejemplar y diseño que formo Dios en su Idea de las muchas gracias y perfecciones con que había de criar a MARIA para madre de su hijo, oculto porque no se lo comunico a nadie, hasta que se lo revelo a si Iglesia y de ay lo supieron los Ángeles por eso guardo Dios dentro de si este secreto y hizo de si mismo relicario a este misterio²⁴¹.

San Pablo había mencionado en su carta que en Dios estaba un sacramento desde todos los siglos que iluminaba a la iglesia toda. Sacramento en su sentido más amplio, como el signo de algo sagrado y oculto (la palabra griega es “misterio”), podemos decir que el mundo en su totalidad es un vasto sistema sacramental, en el que las cosas materiales son para el hombre señales de las cosas espirituales y sagradas, aún de la divinidad. “Los cielos muestran la gloria de Dios, y el firmamento la obra de sus manos. Lo invisible de Él (Dios) es claramente visible a partir de la creación del mundo; comprendido a través de las cosas creadas. También su poder eterno

240 *Ibidem*

241 *Ibidem*

y su divinidad”²⁴². Lo que esta afirmando el predicador es que la imagen de la Virgen de Guadalupe es un sacramento y no cualquiera, sino aquél escondido por Dios desde el principio de los tiempos.

Esta interpretación que hace el predicador de la perícopa de la carta de San Pablo la justifica con un argumento teológico de mucho peso. Dios es *potens ad intra y omnipotens ad extra*.

Es Dios poderoso cuando obra algo dentro de si: y es omnipotente cuando saca fuera de si algún prodigio, ahora bien pregunta este Docto [se refiere a Fr. Joseph de la Cerda] por que dice MARIA que Dios obró en su persona grandes cosas como poderoso y no como omnipotente? Diré que fue porque obró Dios entonces dejando dentro de si oculto como singular el molde del ejemplar de donde se saco para Madre de su hijo, cuando la crió hija de Adán en gracia original²⁴³.

Aquí se están aplicando los argumentos de la Inmaculada Concepción a la Virgen de Guadalupe. Tal como lo hizo el doctor Peralta en el sermón arriba analizado sobre este tópico. Porque como se recordará, sobretodo para los franciscanos, una justificación para la Inmaculada Concepción es que desde antes de nacer María está predestinada a ser virgen y a vivir sin mancha alguna. Ahora el predicador asegura que la imagen de la Virgen de Guadalupe estaba en el entendimiento desde antes de ser María creada. No se puede negar que este argumento es muy parecido al que se esgrime a favor de la Inmaculada Concepción.

Para Vidal de Figueroa, la imagen de la Virgen de Guadalupe es un sacramento que fue revelado hasta su aparición, aunque San

242 Enciclopedia católica digital. <http://ec.aciprensa.com/s/sacramentos.htm>

243 Vidal de Figueroa, *op. cit.*

Pablo ya había profetizado algo al respecto. Y si esa imagen es un sacramento, entonces comunica la gracia de Dios. Según la enseñanza de la Iglesia católica, los sacramentos de la divina economía no son meros signos; no simplemente significan la gracia divina, sino que la causan en las almas de los hombres, por virtud de su institución divina. *Signum sacrosanctum efficax gratiae*, un signo sacrosanto que produce la gracia, es una definición breve y sucinta de los sacramentos de la Nueva Ley. *Ergo*, la imagen de la Virgen de Guadalupe causa la gracia entre la feligresía.

Se pregunta el predicador ¿por qué María se aparece sin su hijo en la tilma de Juan Diego? El primer argumento es que esta imagen de Guadalupe es el retrato de la que se representó Dios en su entendimiento en el principio de los tiempos. La segunda razón, más fuerte, la sustenta el predicador con la autoridad de Basilio Nacianceno, Theodoreto y Anastasio Sinaira. De donde concluye que:

Aparece MARIA en México sin el Niño Dios en los brazos, sino rodeada de luz, porque lo estupendo del milagro en lo antiguo del misterio pues trae desde la eternidad el origen, cuando el hijo de Dios era luz, *erat lux vera*, y no era hombre que esto fue mucho después; los misterios desde entonces de MARIA se han de empezar ya a predicar en la Iglesia²⁴⁴.

La imagen de la Virgen de Guadalupe no esta representada con el Niño Dios en brazos porque ésta es anterior al nacimiento y encarnación del Verbo divino. En quien se basa bastante este predicador es en San Epifanio de Salamina.

Después se cuestiona este filósofo por qué la Virgen está parada en un ángel. Responde citando un texto de Epifanio y los salmos

244 *Ibidem*

17 y 98 de cómo se narra la magnificencia de Dios en su trono de querubines. Mas los ángeles estaban extasiados, no porque no tuvieran en Dios su supremo bien, sino porque veían cómo un humano estaba en el solio de Dios. Mencionando a San Pedro Damiano, más específicamente un sermón sobre la ascensión de María, y utilizando el argumento etimológico, asegura que el reposita del que habla Damiano significa que María fue vuelta a ese trono, pues ya había estado en él como idea en el entendimiento de Dios: “...el prodigio de este milagro en los cielos fue ver en el trono de Querubín en que esta una criatura sin ser Dios, este milagro es el que predico San Pablo y de lo supieron los Ángeles, y este fue el misterio que se revela a la Iglesia en México”²⁴⁵.

En la séptima parte comienza con esta premisa: la sabiduría de Dios de muchas formas se aparece. Explica cómo a través del Antiguo Testamento se dieron todas las formas de comunicación de Dios con el hombre y cómo todas ellas se resumen en la encarnación del Verbo y se transforman de sobrenaturales en una comunicación humana–divina. Después, narra de cómo se dio la aparición de la Virgen de Guadalupe y cómo Juan Diego fue el mensajero tanto de la Virgen como de Dios mismo.

¿Cómo escogió Dios la tilma de un indio? Como ya habíamos indicado más arriba, el predicador asegura que la evangelización entre los indios estaba de capa caída y que en Madrid y Roma ya dudaban que se pudiera llevar a cabo, mas como la sabiduría de Dios tiene distintas formas: “y por que no se quedase sin obreros la viña, quiso Dios asegurarlos con este milagro y no hallo otra señal mas evidente de su vocación que darles, sino hacerles gusto

245 *Ibidem*

el traje y forma de los Indios”²⁴⁶. Así quedó mostrada la vocación de Dios hacia los indios. Esta opción preferencial es importante subrayarla por el alto grado ideológico que comportaba. La Virgen de Guadalupe no había escogido a otra nación para su aparición y no había escogido ni a un peninsular ni aún a un criollo, sino que había escogido a un indio.

No sólo hay una actitud apologetica del predicador sobre el tema guadalupano, sino también del indígena y su capacidad racional y de recepción de los grandes misterios de la fe. Durante la segunda mitad del siglo XVI se había discutido si el indígena entendería los dogmas de la fe y si sólo se le debería bautizar y casar, y por supuesto nunca dejarlos llegar a ser sacerdotes. Mas lo que trata de evidenciar aquí el doctor Vidal de Figueroa es que Dios mismo había dado el contrapunto de esta opinión generalizada y los había escogido de entre todos sus hijos:

Yo digo que con ser infinitamente sabio me hace gusto el traje y forma de los indios, *Multiformis sapientia Dei*, toma la sabiduría de Dios por empleo de u ocupación el convertir a los Indios por que no los extrañen de su Iglesia por incapaces de su ley y Sacramentos. Y se vale del medio de la pintura desta Imagen por que lo más admirable de su sabiduría es lo suave de lo eficaz de su gracia conformándose siempre con la naturaleza de quien inclina...²⁴⁷.

La gracia de Dios es libre y se puede manifestar a voluntad, las formas de manifestación. Tomás de Aquino afirmaba que ni siquiera el primer movimiento de cualquier persona hacia la conversión es obra de ella misma pues el hombre en la vía de la justificación (es

246 *Ibidem*

247 *Ibidem*

decir, del perdón de los pecados) no puede nada solo. Y tal justificación es obra del amor de Dios que no espera a que el hombre sea inocente para amarlo sino que lo limpia, le ofrece de nuevo una vida de hijo que implica una transformación y que comienza con la gracia del bautismo y las virtudes infusas y que no sólo eleva sino que también mueve al hombre a buscar a Dios y a amarlo²⁴⁸.

Juan Duns Scoto subraya que la justificación es un querer de Dios independiente ligado solo a cuanto haya establecido con anterioridad pues la libertad divina es absoluta. Una vez hecha esta distinción, introduce otra por la que se separa la recepción de la gracia y de las virtudes infusas de lo que llama *acceptatio* divina que es, en un momento posterior, la llamada de Dios por la que el hombre queda justificado antes sus ojos²⁴⁹.

En el nominalismo se acentúa todavía más la posición de Scoto sobre la independencia y libertad divina de manera que es Dios quien escoge a algunas personas y espera de ellos los actos conformes que les permitan salvarse. Por tanto, no son necesarios los dones ni la gracia sino la acción correcta, el obrar según Dios quiere²⁵⁰.

Aun cuando Lutero asumió la tesis de la absoluta libertad de Dios y la no necesidad de obras para alcanzar la justificación o salvación, usa la teoría de la *imputación jurídica de los méritos de Cristo* que le permite explicar la acción divina y la colaboración humana sin caer en el pelagianismo. En la teología luterana la gracia ocupa un lugar privilegiado: el hombre ha sido de tal manera dañado por el pecado original que no le es posible realizar el bien ni cuenta con

248 Aquino Tomás, *Suma Teológica*, I–II, cuest. 110, art. 1; I–II, cuest. 113, art. 2.

249 Vilanova Evangelista (1992), *Historia de la teología cristiana*, Tomo I, Herder, Barcelona, p 124.

250 *Ibidem*

la libertad necesaria para hacerlo²⁵¹. La justificación ocurre por *sola gratia* sin ningún mérito de parte del hombre al que sólo se pide la fe. De hecho, los reformadores acusaban a Roma de haber caído en una forma de semipelagianismo al subrayar la acción humana que sería necesaria para la salvación. De ahí que el Concilio de Trento se centrara en la transformación que obra la gracia en el hombre y afirmara que queda realmente libre del pecado y de cualquier marca que pudiera causar la reprobación de Dios aun cuando el hombre deba luchar, con la ayuda de la gracia, todavía contra la concupiscencia. La justificación la ve como un tema cristológico: es la inserción en Cristo, el entrar a ser parte de su *cuero místico*. La acción de Dios no sólo limpia sino que también eleva al hombre: por tanto, sigue siendo Él la causa eficiente de la justificación. Por parte del hombre se requiere, según el concilio, no sólo la fe sino también las otras virtudes teologales.

Tras el Concilio de Trento y en medio de las controversias con los luteranos, los teólogos católicos se dedicaron a profundizar en la noción de *gracia* y en el modo en que se conjuga la acción de Dios con la libertad humana en la salvación del hombre. En ese ambiente se desarrolló una polémica entre escuelas a partir de los escritos del dominico Domingo Báñez sobre la predeterminación. Algunos miembros de la Compañía de Jesús como Luis de Molina se opusieron frontalmente a sus teorías y generaron la disputa. Para el tema de la gracia el punto en discusión dentro de la polémica era la eficacia de la gracia divina y su relación con la predestinación. Ahora bien, el sermón de Vidal de Figueroa oscila entre una posición determinista y una más libre. Pues asegura que Dios tuvo una

251 Andrés Martínez Melquíades, et. al. (1987), *Historia de la teología española*, Tomo II, Fundación Universitaria Española, Madrid, p 123.

vocación especial hacia los indígenas y que por eso les mandó la imagen de la Virgen de Guadalupe y la otra que fueron las virtudes de los mismos indígenas lo que esto propició.

En la última parte del sermón plantea el predicador una objeción ¿por qué no apareció en vez de la imagen de la Virgen la de Cristo? A lo que contesta el mismo Vidal: “habíase de predicar en la Iglesia con ocasión de este milagro un nuevo misterio de MARIA, su PREDESTINACIÓN SINGULAR”²⁵². Esto es, ya se habían atribuido a María varios misterios, como, que fue virgen, etc., y ahora que estaba predestinada a México. Más, ¿cómo lo prueba el autor del sermón?

En primer lugar plantea que el más moderno atributo de María es el más sacramental: *Complementum Trinitatis*. San Ireneo de Lyon llamaba a María la “segunda Eva” porque a través de María y su elección voluntariamente aceptada de la elección de Dios, Dios deshizo el daño hecho por la elección de Eva de comer el fruto prohibido²⁵³. El Concilio de Éfeso (tercer concilio ecuménico) debatió sobre si María debía ser llamada *Theotokos* o *Christotokos*. *Theotokos* significa “Madre de Dios”; esto implica que Jesús, a quien María dio a luz, es Dios. Otros en este concilio creían que negando el título de *Theotokos* acarrearía la implicación de que Jesús no es divino. Al final, el concilio confirmó el uso del término *Theotokos* y con ello afirmaba la indivisibilidad de la divinidad y la humanidad de Jesús. Así mientras que el debate trató sobre el título correcto para María, también se trataba de una cuestión cristológica sobre la naturaleza de Jesucristo, una cuestión que volvería a debatirse en el Concilio de Calcedonia (cuarto concilio

252 Vidal de Figueroa, *Op. Cit.*

253 Vilanova, op, cit, Tomo I, p 134.

ecuménico). Las enseñanzas teológicas de las iglesias Católica Romana afirman el título de “Madre de Dios”, mientras que otras iglesias cristianas no le dan tal título²⁵⁴.

Este filósofo va más allá y llama a María complemento de la Santísima Trinidad. Quizá esto fue poco usual, pero el hecho que el sermón haya sido censado y verificado y publicado, nos habla que en el medio se permitía establecer esto. Además, al igual que el anterior sermón analizado, Vidal sigue la opinión menos probable antes que la más probable, reconoce que no hay autoridad que sustente esta opinión. Más él con sus pocas luces tratará de darle fundamento a este sentir con la ayuda de un teólogo de Salamanca y la aparición de la Virgen de Guadalupe: “Encarna el Verbo Eterno y sin desquaternarse de la Trinidad su persona, es hombre con que queda hombre Dios, segunda Persona del Trino”²⁵⁵. Más Cristo es semejante al Padre porque son uno solo, mas, ¿en qué es semejante Cristo a los hombres? Luego, encaja otro argumento sacándolo del Antiguo Testamento: *creó Dios al hombre a su imagen, a su imagen lo creó Dios*. De aquí infiere el predicador que Dios creó al hombre a su imagen mas no a su semejanza. *Ergo*, ¿a quién se asemeja Cristo? La respuesta del doctor Vidal de Figueroa es de esperarse:

MARIA quien nunca peco ha de ser quien llene ese decreto, y sea Imagen y semejanza de Dios por la gracia original: ahora entra mi aplicación. Nadie puede ser semejanza de si mismo, la imagen requiere para parecer semejante otro a quien imitar, finca su respecto en dos extremos, que se parecen en todo: llega a descubrir la contemplación en la TRINIDAD, un Dios hombre, por lo que tiene de Dios viva Imagen de su Padre, por lo que tiene de hombre

254 *Ibidem*.

255 Vidal de Figueroa, *op. cit.*

viva semejanza de MARIA; y mas propiamente de MARIA donde se apareciere como se apareció en Guadalupe de México, adornada de los esmaltes de los Cielos, Sol, Luna, Nubes, Estrellas y Ángel, ahí hallaran la Imagen, y semejanza de Dios hombre, que así era el mapa que Dios tenia por dibujo de su persona hecho hombre²⁵⁶.

Así pues, para este filósofo ya estaba predestinada desde toda la eternidad a ser María no sólo la madre del Verbo Encarnado, sino a que su imagen de la Virgen de Guadalupe, que ya estaba en el entendimiento divino, fuera lo más semejante a Cristo y por ende lo más semejante a Dios. El predicador construye pues una filosofía de la imagen y del espejo que le permite establecer y justificar la tilma del indio donde se representa a la Virgen de Guadalupe. Esta filosofía de la imagen fue la que contribuyó de manera decisiva a la conformación del barroco mexicano. Más que la *composición del lugar* de los ejercicios ignacianos, fue la apologética de la imagen lo que desató las alegorías plásticas.

Para un feligrés medio de esta época seguramente fue muy complicado seguir el hilo de la argumentación del predicador. Quizá ya en sus habitaciones y para que fuera impreso, el doctos Vidal de Figueroa aumentó, corrigió el texto del sermón y lo hizo más erudito, sutil e ingenioso. Lo cierto es que la exégesis tipológica que usa es para hacer coincidir la Sagrada Escritura con el acontecimiento Guadalupano. El sentido acomodaticio esta aquí presente y puesto en práctica.

Conclusiones

Como hemos visto en estas dos unidades discursivas, la argumentación juega un papel muy importante. La analogía y el símil forman

256 *Ibidem*

parte de los *onus probandi* de los sermones. La analogía, en estos dos casos en específicos, aparte de ser carga de prueba de lo que se dice, comporta un estatuto ontológico muy fuerte. Tanto Peralta como Vidal de Figueroa parten de lo ya conocido, de lo ya establecido para de ahí especular sobre la fe. Para el momento de estos dos sermones ni la Inmaculada Concepción ni la Virgen de Guadalupe eran aceptadas por el alto clero como advocaciones seguras.

Como ya vimos, para esta época la Inmaculada Concepción no era aún un dogma de fe y la Virgen de Guadalupe no se consideraba de veneración nacional. Precisamente ahí reside la importancia de estos dos sermones. Porque ambos filósofos con su reflexión se dieron a la tarea de ofrecer las pruebas racionales suficientes para que hubiera realmente una moción voluntaria hacia estas dos advocaciones. Eso en el plano religioso que comporta todo el plano de los valores.

Tanto la Inmaculada Concepción como la Virgen de Guadalupe, quizá más esta última por la carga ideológica que conllevaba, exponían una serie de valores de los criollos novohispanos que buscaban tener en el panteón cristiano una virgen que los representara. Un culto fundante que permitiera evidenciar su legitimidad no sólo en la república cristiana sino en todo el orbe. Evidentemente, la morena del Tepeyac acrisolaba como verdadero símbolo las intenciones identitarias de los nacidos en la Nueva España.

Epistemológicamente los predicadores oscilaban entre la tradición como fuente de autoridad y de conocimiento y su propia opinión que no debía ser tomada como errónea. En efecto, como hemos visto en estos dos ejemplos el probablismo de la lógica dialéctica les permitía a estos filósofos especular la devoción y con ello plantear un punto de vista que no había sido definido por ninguna autoridad religiosa y que, sin embargo, no salía de la ortodoxia cristiana y hacía avanzar

la comprensión del fenómeno religioso al que aludía.

Como analizaré posteriormente, este paradigma sermocinal al cual aquí me he referido constituyó efectivamente un modelo de pensamiento que definió en muchos casos las formas de cavilar de una gran cantidad de filósofos en la Nueva España. Dicho paradigma le confería al pensamiento de esta época una certidumbre de grado y no una total como la quería la filosofía moderna. En efecto, a diferencia del pensamiento racionalista de Europa, el pensamiento de la Nueva España estaba basado en la analogía, la metáfora y la semejanza. Era ésta una racionalidad analógica no sólo *de dicto sino de re*.

Bibliografía

Andrés Martínez Melquíades, et. al. (1987), *Historia de la teología española* Tomo II, Fundación Universitaria Española, Madrid.

Aquino Tomás (1945), *Suma Teológica*, B. A. C., Madrid.

Bastero Juan Luis (1989), “El juramento inmaculista de la Real y Pontificia Universidad de México (1619)” en *10 Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Navarra, Tomo II.

Beristáin y Souza, José Mariano (1821), *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional*, México.

Enciclopedia católica digital. <http://ec.aciprensa.com/s/sacramentos.htm>

Peralta Castañeda, Antonio de (1654), *Sermón de la Purísima Concepción de la Virgen María Nuestra Señora*, Por Juan Borja Infante, Puebla.

Vidal de Figueroa, Joseph (1661), *Theorica de la prodigiosa Imagen de la Virgen Santa Maria de Guadalupe de México en un discurso theologico*, México, imprenta de Juan Ruiz.

Vilanova, Evangelista (1992), *Historia de la teología cristiana*, Tomo I, Herder, Barcelona.

Hugo Ibarra Ortiz. Doctor en Ciencias Humanas por El Colegio de Michoacán, Profesor Investigador de la Unidad Académica de Filosofía de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel I. Su investigación actual se centra en el pensamiento filosófico en la Nueva España a través de los sermones y la obra de Andrés de Guevara y Basoazabal.

LA “FILOSOFÍA DE LO MEXICANO” FRENTE AL
MEXICANO ACTUAL.
LA FILOSOFÍA Y LOS RETOS DEL MÉXICO
CONTEMPORÁNEO

Luis Aarón Patiño Palafox

Introducción

Durante el siglo XX hubo importantes reflexiones filosóficas sobre México y la condición del mexicano, entre las cuales las más destacadas son las de Samuel Ramos, cuya obra *El perfil de hombre y la cultura en México* ha provocado diversas lecturas y las del grupo Hiperión, cuyo trabajo representa el prototipo de las reflexiones sobre lo que se ha llamado “el ser del mexicano” o bien, de la “filosofía de lo mexicano”²⁵⁷.

Tras una serie de críticas en cuanto a los alcances y posibilidades del proyecto filosófico representado por estos autores, ya desde su época y por autores tan importantes como José Gaos o Abelardo Villegas, junto a la sentencia que los propios autores dieron al proyecto, el tema ha quedado en parte en el olvido o muy poco estudiado —salvo por algunas excepciones—, en el desconocimiento o bien en el anecdotario sin volver a ser retomado seriamente, no obstante que junto a las reflexiones de Ramos y el Hiperión, al tema de las reflexiones sobre México se sumaron otros autores de primer nivel y de otras disciplinas, como Edmundo O’Gorman, desde la historia, e incluso el nobel mexicano

257 El trabajo presentado aquí debe mucho al curso “Reflexiones filosóficas sobre México en el siglo XX” que impartí en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM durante el semestre 2012–1, en el que se analizó ampliamente parte de la bibliografía que se utilizará aquí.

Octavio Paz, desde la literatura, en un diálogo poco común entre los pensadores mexicanos.

En los ensayos de autores como Ezequiel A. Chávez, Samuel Ramos, Emilio Uranga, Jorge Portilla y otros, encontramos una serie de reflexiones sobre la sociedad mexicana y sus problemas, que se trataron de explicar y diagnosticar, buscando en la filosofía la base de una renovación moral o axiológica al cómo se veía a sí mismo el mexicano y a su sociedad.

En general, sus diagnósticos oscilaban entre el optimismo y el pesimismo, mostrando en el primer sentido la creencia de que un verdadero autoconocimiento de los mexicanos dejaría abierta la puerta a la superación de problemas tales como un posible complejo de inferioridad, de una no aceptada "insuficiencia ontológica" o una vida enfocada en el relajo y sin planeación u orden, por poner un ejemplo.

Más allá de los diagnósticos señalados y los diversos problemas que conlleva la aceptación de tales, que no podemos analizar detalladamente en este trabajo, es de destacarse la función que la filosofía ocupaba en este proyecto intelectual y cultural, función por la cual considero que el tema merece ser discutido a la luz de la sociedad mexicana actual, que necesita ser diagnosticada filosóficamente y más allá de aspectos económicos o políticos.

En este trabajo analizaremos algunas de las propuestas filosóficas de Ezequiel A. Chávez, Samuel Ramos, el Hiperión —específicamente, Emilio Uranga— y autores relacionados desde la perspectiva valorativa y axiológica de sus reflexiones y la relación que plantean entre el hombre y la sociedad, todo esto con el objetivo de analizar si los trabajos en cuestión aún nos aportan algo para construir una visión filosófica sobre México y sus problemas actuales.

Antecedentes y problemática general.

Reflexiones sobre lo mexicano.

Ezequiel A. Chávez. Sensibilidad y carácter del mexicano.

Los primeros intentos de analizar filosóficamente al mexicano y su sociedad pueden remontarse a Ezequiel A. Chávez —e incluso, si vamos más atrás, hasta Justo Sierra, aunque la preocupación central de este autor era lo que definió como “la evolución política del pueblo mexicano”²⁵⁸—, que iniciaba el tema con su famoso artículo “Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano”, publicado en la *Revista positiva* en marzo de 1901²⁵⁹.

Se trataba de un análisis breve aunque profundo sobre la sociedad mexicana, sus distintos grupos y la forma en que cada uno había influido en el devenir histórico nacional. Debe notarse que, desde este primer ensayo sobre el tema, ya se ve la relación entre historia, política y conciencia nacional que posteriormente aparecerá también en otros autores. Esto denota que el ser de México y su problemática era una preocupación en el ambiente intelectual mexicano y que la visión filosófica de esto comenzaba a considerarse necesaria y complementaria a los intentos que desde la historia y otras ramas ya se habían dado.

Con esto también se muestra que se percibía que había una serie de problemas que se buscaba analizar desde una perspectiva más

258 Aunque Abelardo Villegas fue más atrás, al considerar que la reflexión filosófica sobre México puede remontarse hasta Gabino Barreda. Véase la “Introducción” de *La filosofía de lo mexicano* (1988), 3ª ed., México, UNAM, 1988, pp. 9–23.

259 CHÁVEZ, Ezequiel, “Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano”, en Rovira Gaspar, Ma. del Carmen (Compiladora). *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, Tomo III, (2001), México, UNAM, p. 571–590.

amplia y compleja que las explicaciones económicas o políticas, buscando una explicación apoyada en un análisis profundo de las peculiaridades y características propias del ser mexicano —no obstante la complejidad que implicaba hablar de algo como el ser del mexicano—. De esta manera se explica la aparición de análisis historicistas, fenomenológicos y existenciales, de filosofía de la cultura e incluso literarios, en tanto se consideraba que había resortes éticos más profundos que los visibles para otras disciplinas. Veamos brevemente el análisis de Chávez.

Resultan interesantes las premisas de las que partía Chávez, ya que dejaba en claro que debía haber una relación entre el carácter²⁶⁰ de un pueblo y sus instituciones, para lo que era necesario el conocimiento del primero de ellos, siendo el ensayo una tentativa de explicación. Este conocimiento, según Chávez, “debiera ser firme cimiento de cuantas disposiciones se refieren á cada sociedad”²⁶¹.

Para nuestro autor, el descuido de este tema llevaba a que se tratara de implantar erróneamente en una sociedad instituciones ajenas a ella, es decir, instituciones que habían funcionado para otras, pero no para todas de la misma forma. A esto debe agregarse que tiene conciencia de la dificultad en definir el carácter de un pueblo, llegando a considerar que “puede afirmarse que no hay un solo país en el que descansa sobre una base verdaderamente científica la pública organización”²⁶². De manera indirecta, Chávez estaba haciendo una crítica a buena parte de la historia mexicana y su sistema político,

260 Mismo que define como la “resultante de todas las todas las condiciones psíquicas de los individuos”.

261 CHÁVEZ, Ezequiel, “Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano”... p. 571.

262 CHÁVEZ, Ezequiel, “Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano”... p. 572.

pareciera incluso que se refería al liberalismo mexicano y su adopción bajo una admiración abierta hacia Estados Unidos, aunque no es muy claro si esto puede decirse de la misma manera sobre el positivismo, dada su filiación a esta doctrina y el tono científico que da a su escrito. ¿Pensaba Chávez que México había basado sus instituciones en tradiciones y caracteres distintos al suyo? Parece que, efectivamente, estamos ante la preocupación principal de nuestro autor y el motivo principal para que escribiera este ensayo.

Entonces, ¿qué es lo que dice sobre el carácter México? Chávez se enfoca en un tema muy concreto, que es la sensibilidad, entendida la capacidad de asimilar el progreso, los cambios históricos y en general el ímpetu para ellos. La analiza y detecta en distintos grupos sociales, siendo los indígenas, los mestizos –habla de distintos tipos dentro de ellos, divididos en vulgares, inferiores y superiores– y los de origen extranjero, siendo estos últimos la minoría.

Chávez no busca o encuentra un elemento común y oculto entre los mexicanos, como Ramos y su postulación del complejo de inferioridad; antes bien, busca la manifestación pública de un aspecto entre varios de la psique social y sus efectos en el devenir histórico. Parece más un intento de conocer algo para encontrar la legislación e instituciones *ad hoc* con un pueblo que el de hacer un diagnóstico de un mal que deba ser curado para permitir el progreso nacional.

Chávez veía poca sensibilidad en la población indígena, a la que veía en una especie de aletargamiento que los tenía inmóviles, sin tendencia ni al retroceso ni al progreso, sólo devotos de una religión poco “cerebralizada” e incluso ajenos al concepto de “patria”, siendo su tierra su principal referente. Esto recuerda el “egipcismo” con el que Ramos los identificaría posteriormente, comenzando a verse que, no obstante que representaban a buena parte de la

población y su significación histórica, los indígenas habían tenido realmente poco peso político, siendo mucho mayor el ejercido por los mestizos, y en un sentido progresista principalmente en los “superiores”, en quienes parece estar centrado lo mejor de los juicios de Chávez, de quien debemos insistir, hizo su ensayo pensando en aportar al progreso nacional mediante el conocimiento de la sociedad mexicana.

Samuel Ramos. México... ¿una cultura acomplexada?

Este primer intento de Chávez fue continuado por Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México*, con mucha mayor resonancia y sobre todo, convirtiéndose en un referente para este tema. Conocida es la tesis de Ramos en torno a la existencia de un complejo de inferioridad entre los mexicanos, que ha atravesado su historia y a las diferentes clases sociales que la componen.

Ramos mismo hablaba de la recepción del libro –presentado por él mismo como un ensayo de caracterología y de filosofía de la cultura–, de manera que en vida vio la publicación de una tercera edición, para la cual ya había considerado las objeciones hechas a su libro, contestándolas y aclarando que él nunca había hablado de una inferioridad real de los mexicanos, sino por el contrario, él hablaba de un complejo de inferioridad que con el conocimiento preciso podría ser superado²⁶³.

263 Ramos era muy claro en esto al afirmar lo siguiente: “Hay quienes han querido interpretar una de las tesis fundamentales del libro –la de que el mexicano padece un sentimiento de inferioridad– como si ella implicara la atribución de una inferioridad real, somática o psíquica, a la raza mexicana. Nada está más lejos de mi pensamiento que esta última idea, pues he creído siempre que no es necesario suponer una verdadera inferioridad orgánica para explicar el sentimiento de inferioridad”. Ramos, Samuel (1951), *El perfil del hombre y la cultura en México*, Buenos Aires–México, Espasa–Calpe, p. 10.

Sin embargo, sí se refiere a una desproporción entre lo realmente posible para los mexicanos y lo que ellos mismos se habían imaginado de sí, aterrizando esto en una reflexión sobre el pasado político mexicano, en el que consideraba que se habían dado saltos históricos que no habían dejado a México seguir una evolución correcta, de manera que los mexicanos habían querido entrar de golpe al estado más alto de la evolución política. Ramos veía esto como una relación problemática entre la realidad y la ficción, entre lo que las clases dirigentes de México, desde su inicio, habían considerado los problemas nacionales y los que, efectivamente, eran los problemas mexicanos. El ensayo de Ramos se mostraba en ocasiones como una especie de filosofía de la historia de México —hay incluso una sección titulada “Notas para una filosofía de la historia de México”—, centrando sus análisis en momentos históricos y personajes muy precisos, pero significativos de este devenir, viniendo a colación hombres como fray Servando, Lucas Alamán o Justo Sierra, quien parece ocupar un lugar muy importante en la reflexión de Ramos, sobre todo si nos remontamos a la obra *Evolución política del pueblo mexicano*, de Sierra.

Por tanto, *El perfil del hombre y la cultura* se nos presenta a momentos como una obra mucho más enfocada en lo político y lo

histórico que en lo estrictamente cultura²⁶⁴, aunque las diversas manifestaciones del complejo de inferioridad sean el eje la obra. Veamos las principales observaciones de Ramos.

Para nuestro autor, la cultura mexicana es esencialmente derivada, esto es, siempre se había alimentado de la cultura europea y la minoría ilustrada que surgió al independizarse el país, con su afán de hacerse culta según la modalidad europea, despreció e ignoró la realidad nacional. Pero la respuesta nacionalista que Ramos veía en su época, le parecía era exagerada en la vanagloria nacional, si bien aceptaba que su razón era el responder a la desestimación que los propios mexicanos habían llevado a cabo en pos de la imitación de la cultura extranjera.

A estos elementos que ve Ramos, tales como el mimetismo, agregaba otros como el individualismo español y la influencia co-

264 Por ejemplo, encontramos reflexiones como la siguiente: "Las reacciones contrarias el sentimiento de inferioridad, y que prueban su existencia, son todos los movimientos que tienden a exaltar, de un modo exagerado, la personalidad individual o colectiva. Así, por ejemplo, el barón de Humboldt creó el mito de que *México es el país más rico del mundo*, el cual, en vez de aprovecharse como principio de acción práctica, se ha tomado como artículo de fe para halagar la vanidad patriótica y ocultar la miseria real. Desde considerarse también como una reacción contra el sentimiento de inferioridad el idealismo utópico de los mexicanos libres, que pretende implantar en el país un sistema político con todas las perfecciones modernas, sin tener en cuenta las posibilidades efectivas del medio ambiente. Los fracasos de la historia mexicana en el siglo XIX no se deben a una interna deficiencia de la raza, sino a la excesiva ambición de las minorías dirigentes, que, obcecadas por planes fantásticos de organización nacional, pasaban por alto los verdaderos problemas del pueblo mexicano. La realidad, al comenzar la independencia, era ésta: una raza heterogénea, dividida demográficamente por la extensión del territorio. Una masa de población miserable e inculta; pasiva e indiferente como el indio, acostumbrada a la mala vida; una minoría dinámica y educada, pero de un individualismo exagerado por el sentimiento de inferioridad, rebelde a todo orden o disciplina. El problema más urgente era entonces el económico y el de educación, mientras que el problema político era secundario". Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, p. 39-40

lonial en la formación de México, junto al «egipcismo» indígena; es en esta parte en la que Ramos muestra su desapego a la visión indigenista —aunque, debe decirse, sin ser detractor de dicho grupo—, al que ve de manera similar a la forma en que habían sido descritos por Chávez, pero sin ahondar mucho en ellos.

Ramos consideraba que la rigidez que caracterizaba a los indígenas no era mero producto de la conquista, sino que desde antes de ella su tendencia era el ser reacios a la renovación, viviendo apegados a sus tradiciones, incluso en lo artístico, en donde predominaba la repetición y no la creación. Así, vemos que nuestro autor no veía al grupo indígena como inferior a la civilización, sino más bien, esencialmente distinto a ella, en suma, como una cultura casi inmutable y atemporal frente a una civilización cuya ley es el devenir y el cambio.

Es desde esta base que se da el “Psicoanálisis del mexicano”, que ocupa buena parte de *El perfil del hombre y la cultura en México*, siendo esta parte en donde se ve a los grupos mexicanos específicos y su forma de manifestar el complejo de inferioridad. Son tres los rubros en que se dividía a la población mexicana: el pelado, el mexicano de la ciudad y el burgués mexicano.

En cuanto al “pelado”, figura que ya había sido vista —aunque en mucha menor medida— por Chávez, tenemos como cuadro particular el siguiente. Ramos ve en esta figura “la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional”, cuya alma y vida interior suelen ir al descubierto sin ocultar sus resortes más íntimos. Algunas descripciones son bastante duras, ya que el pelado aparece como perteneciente a “una fauna social de categoría ínfima y representa el desecho humano de la gran ciudad. En la jerarquía económica es menos que un proletario y en la intelectual un primitivo”²⁶⁵.

265 Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, p. 53–54.

Para Ramos, el pelado es definido por su carácter agresivo y excesivamente autoafirmativo, acompañado de un lenguaje insistente en la virilidad y la hombría, asignada para sí mismo frente a la imaginaria femineidad asignada a sus contrincantes. Ramos es tajante en sus observaciones sobre este personaje, de quien dice que, “Como él es, en efecto, un ser sin contenido substancial, trata de llenar su vacío con el único valor que está a su alcance: el del macho”²⁶⁶. Para Ramos, esta afirmación viril ha resultado funesta para todo mexicano, ya que, frente a una amplia gama de posibilidades de progreso que se podrían desarrollar, el pelado suele responder a la falta de todo lo anterior que él tiene su encumbrada masculinidad.

En resumen, el pelado aparece como alguien en medio de la realidad y la ficción, entre lo que realmente es y lo que cree de sí mismo, con ambas personalidades opuestas la una a la otra, por lo que es en realidad un hombre desconfiado y siempre a la defensiva frente a lo que haga evidente esa falsa autovaloración. Pero el sentimiento de inferioridad tendría sus manifestaciones en los otros dos grupos vistos por Ramos.

Respecto al mexicano de la ciudad –diferente del campesino por el género de vida que lleva y porque representa a uno de los grupos activos en el país–, Ramos insiste en su carácter esencialmente desconfiado, prácticamente ante todo aunque no haya razones claras, ni personas específicas para desconfiar, siendo todas las personas el objeto de duda, por lo que esta desconfianza es “como una forma *a priori* de su sensibilidad”²⁶⁷. Más aún, afirma que:

266 Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, p. 55.

267 Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, p. 58.

El mexicano considera que las ideas no tienen sentido y las llama despectivamente «teorías»; juzga inútil el conocimiento de los principios científicos. Parece estar muy seguro de su sentido práctico. Pero como hombre de acción es torpe, y al fin no da mucho crédito a la eficacia de los hechos. No tiene ninguna religión ni profesa ningún credo social o político. Es lo menos «idealista» posible. Niega todo sin razón ninguna, porque él es la negación personificada.

[...] La vida mexicana da la impresión, en conjunto, de una actividad irreflexiva, sin plan alguno. Cada hombre, en México, sólo se interesa por los fines inmediatos. Trabaja para hoy y para mañana, pero nunca para después. El porvenir es una preocupación que ha abolido de su conciencia. Nadie es capaz de aventurarse en empresas que sólo ofrecen resultados lejanos. Por lo tanto, ha suprimido de la vida una de sus dimensiones más importantes: el futuro. Tal ha sido el resultado de la desconfianza mexicana²⁶⁸.

Finalmente Ramos se refiere al burgués mexicano, que no le parece muy distinto del proletario —incluso en sus momentos tiene el lenguaje del pelado—, salvo por algunos aspectos que permiten desarrollar mejor la simulación del sentimiento de inferioridad. Para Ramos, el burgués mexicano superpone la imagen de lo que quisiera ser y, en general, se enfoca en la imagen, para una vez que ha llegado a ella, deje de buscar el esfuerzo para un mejoramiento real, y con ello, incapaz de autocrítica y seguro de su ficticia superioridad sobre los demás.

Frente a todo lo dicho, Ramos propone que el mexicano desarrolle el autoconocimiento, condición única para la superación del complejo de inferioridad. El filósofo mexicano apela a la recuperación de la cultura, especialmente, una cultura verdaderamente mexicana, de la cual nos da detalles:

268 Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, p. 58–59.

México debe tener en el futuro una cultura «mexicana»; pero no la concebimos como una cultura original distinta a todas las demás. Entendemos por cultura mexicana la cultura universal hecha *nuestra*, que viva con nosotros, que sea capaz de expresar nuestra alma. Y es curioso que, para formar esta cultura «mexicana», el único camino que nos queda es seguir aprendiendo la cultura europea. Nuestra raza es ramificación de una raza europea. Nuestra historia se ha desarrollado en marcos europeos. Pero no hemos logrado formar una cultura nuestra, porque hemos separado la cultura de la vida. No queremos ya tener una cultura artificial que viva como flor de invernadero; no queremos el europeísmo falso. Pues es preciso, entonces, aplicar a nuestro problema el principio moderno, que es ya casi trivial de tanto repetirse: relacionar la cultura con la vida¹³²⁶⁹.

Uranga y el problema del ser del mexicano.

La repercusión de la obra de Ramos fue amplia al ser continuado en la obra del grupo Hiperión, quienes conscientemente veían la relación entre las investigaciones del grupo, pero veían la diferencia entre Ramos y ellos en el hecho de que ellos buscaban la vertiente plenamente filosófica de los estudios sobre lo mexicano. El trabajo más destacado del grupo Hiperión²⁷⁰ fue quizás el de Emilio Uranga y su *Análisis del ser del mexicano*²⁷¹, la obra más representativa de estos estudios.

En la obra de Uranga llaman la atención varias cosas, entre ellas el diálogo abierto con los trabajos de otros autores, como Ramos y Octavio Paz —a quien está dedicado el libro—, al igual que la clara conciencia de Uranga respecto al papel jugado por el grupo en el

269 RAMOS, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, p. 95–96.

270 Las actividades del grupo se dieron entre 1948 y 1952, estando compuesto por el propio Uranga, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez Mc Gregor, Salvador Reyes Nevares y Fausto Vega.

271 Uranga, Emilio (1952), *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón.

debate sobre lo mexicano y lo especial del momento en que se dio. La *Introducción* que Uranga hacía del texto es del mayor interés para entender este movimiento filosófico.

Vemos que concebían a este movimiento dentro de un tema generacional, siguiendo en esto la idea de Ortega y Gasset, esto es, un problema que sea el programa de su generación –y en cierta manera, fue cierto, ya que fueron principalmente jóvenes quienes se adentraron en el problema–. Uranga partía de la premisa de que “*la cultura mexicana ha hecho del mexicano mismo su tema central. Por su sujeto y por su objeto nuestra cultura es mexicana*. Urgida por necesidades imperiosas, la labor estudiosa de nuestros investigadores se ha concentrado en la tarea de analizar cuál es el ser del mexicano”²⁷².

Tal problema fue precisamente el eje de las investigaciones del grupo Hiperión y lo hicieron, como dice Uranga, *constitutivo* de ellas. Uranga consideraba que, si antes se había acusado al grupo de caer en la moda del existencialismo, al final muchos pensadores se habían integrado a una moda iniciada por los Hiperiones.

La otra fuente en la que se basó el grupo fue el historicismo, al cual Uranga define como “movimiento de conciencia” cuya aportación era el haber limitado las pretensiones de una cultura para erigirse universalmente como el único modelo, con lo que claramente se estaba refiriendo a la cultura europea, hegemónica hasta el momento. Uranga era claro al respecto:

Al hacernos conscientes de nuestras peculiaridades el historicismo ha impulsado a las culturas no europeas a interpretar sus propias y privatisimas maneras de concebir el mundo y el hombre. *Hemos llegado a esa edad histórica y cultural en que reclamamos vivir de acuerdo con*

272 Uranga, Emilio, *Análisis del ser del mexicano*, p. 9.

*nuestro propio ser y de ahí el imperativo de sacar en limpio la morfología y dinámica de ese ser*²⁷³.

La verdadera aspiración de Uranga era que el análisis filosófico del ser mexicano, que buscaban y que los distinguía de sus predecesores, no fuera una cuestión puramente teórica, en realidad, en lo que pensaban era en operar *transformaciones morales, sociales y religiosas con ese ser*. Esto muestra la dimensión del proyecto que tenían en mente estos hombres, que veían en la autognosis el factor clave para la superación de los problemas culturales de México.

La continuidad entre la obra de Chávez, Ramos y Uranga es clara cuando vemos algunos de sus postulados, incluso la relación con otros autores. Ahora bien, ¿qué es lo más importante de esto para este artículo? Primero veremos en términos muy generales la postura de Uranga para ir después a la segunda parte del texto.

Al igual que en Chávez y en Ramos, en Uranga también vamos a encontrar reflexiones sobre aspectos históricos, aunque en su caso, hay incluso una parte dedicada a la poesía, aspecto importante si recordamos la visión muy heideggeriana de Uranga respecto a esta disciplina, esto es, la idea de que a través de ella el *ser* se manifiesta en su propio lenguaje, con lo que se explica su mención y dedicatoria a Octavio Paz. No es ésta la parte que más me interesa para esta reflexión, ya que es en las anteriores en las que se explica qué quería decir Uranga al hablar de la "insuficiencia" del mexicano.

Uranga insiste en que el término "insuficiencia" no debe verse con una carga negativa, sino más bien, podríamos decir, diferenciada respecto a la cultura "suficiente", o representada como tal, que era la europea, autoconcebida como el "ser" por excelencia, frente a

273 Uranga, Emilio, *Análisis del ser del mexicano*, p. 10.

las demás que frente a ella no habían tenido otro camino que la imitación, proceso del que se ocupaba la obra de Ramos, respecto de México y el proceso cultural del siglo XIX y parte del XX.

Frente a esto, la apelación del Hiperión era la de crear una cultura mexicana que no fuera mera copia de la europea, antes bien, había que tratar de entender las propias manifestaciones culturales mexicanas en su unicidad y carácter propio, que era visto como “insuficiente” en tanto distinto del europeo, el cual, inevitablemente, había sido visto como el modelo único y fue sólo hasta la época reciente en que se ha cuestionado su primacía como modelo casi prototípico de la cultura, la política, la ciencia, etc., por lo que una de las valías del trabajo del Hiperión fue acentuar esta crítica que en nuestros días se ha vuelto mucho más clara.

Dentro de esta línea debemos ver los esfuerzos de José Gaos por reinterpretar la historia de la filosofía en general, para luego insertar en ella al pensamiento de habla hispana, por lo que me parece que estamos ante una conjunción de visiones filosóficas e históricas que han dado su mejor fruto con la consolidación de criterios no cerradamente europeos de filosofía, cultura, historia y demás. Más allá de las críticas de Gaos al proyecto del Hiperión, al cuestionar una ontología regional, con la reinterpretación de la historia de la filosofía como “la Historia”, veo más cercanías que distancias entre los autores y en general, un momento clave en la historia intelectual mexicana para poder entender la posibilidad de pasar de hacer una “Historia de la filosofía en México” a una “Historia de la filosofía mexicana”, sin dejos de duda sobre su gentilicio²⁷⁴.

274 Para este tema es de gran importancia la obra “En torno a la filosofía mexicana”. Véase Gaos, José (1996), “En torno a la filosofía mexicana”, en *Obras completas*, Vol. VIII, México, UNAM.

El mexicano: filosofía e historia, individuo y sociedad.

Ahora debemos preguntarnos la relación entre lo expuesto y el problema del individuo y los valores, desde la visión axiológica planteada al inicio.

En general, en los autores analizados encontramos reflexiones de la sociedad mexicana como conjunto, con todas las limitantes que hablar en plural sobre un grupo social implican, incluso sólo se centran en sectores muy específicos, aunque es cierto que algunos son muy significativos y hablan mucho de aspectos generales de la sociedad mexicana. Parece entonces que esta relación entre el individuo y los factores de los que hablan es uno de los elementos que más daría lugar a una posible relectura de sus obras, sobre todo si pensamos en el impacto que quisieron tener sobre la sociedad y el deseo de provocar desde la filosofía una reforma moral de los mexicanos y una de las preguntas implícitas a la reflexión de los autores, esto es, *¿qué tipo de mexicano debía surgir de esta autognosis?*

Es fundamental hacer de nuevo este ejercicio filosófico sobre México, pero a la luz de la sociedad actual, sus necesidades y su papel dentro del orbe de los distintos países, por más que haya una serie de problemas históricos con repercusiones éticas y políticas fundamentales que, sin duda, siguen pendientes desde hace mucho.

Ahora bien, ¿se puede seguir pensando en lo mexicano como una categoría atemporal, como a veces parece que se sucede en la percepción común? Es evidentemente que no, y la definición de un concepto de nación que integre un cuerpo heterogéneo y sumamente variado sigue estando pendiente, no obstante que el siglo XXI ha sido testigo de la crisis de los Estado–Nación, sin que haya mucha certeza de que México haya consolidado plenamente este modelo heredado del XIX.

¿Pero se puede hablar de un “ser de los mexicanos”, con toda

la carga que las pretensiones de una ontología implican? Vayamos más lejos, ¿es posible hablar de ontología en nuestro tiempo, cuando las mismas tendencias europeas, cada vez más inmersas en la posmodernidad, han cuestionado tales pretensiones ontológicas? Parece que tal pretensión está vedada.

Sin embargo, ¿significa esto que todo intento de autognosis nacional está completamente imposibilitado? ¿Por no poder ser definitivo, no tiene validez aproximativa? Responder negativamente, me parece, nos llevaría pasos atrás de lo conseguido en filosofía mexicana, no atada de nuevo y casi cíclicamente a justificar su existencia y gentilicio. Cabe responder con una pregunta... ¿no es la misma historia de la filosofía mexicana una forma de autognosis, en este caso, sobre la reflexión filosófica que ha surgido en nuestro país? ¿No ha sido su evolución, autocrítica y perfeccionamiento un paso obligado para lograr mejor este conocimiento?

Avanzando analógicamente con nuestro objeto de estudio, me parece que la relectura de los trabajos que se han centrado en lo que en general se ha denominado “lo mexicano”. Considero que estos trabajos, más que propicios de ponerse en una lista de episodios filosóficos de valía meramente histórica, deberían ser vistos a la luz de sus aciertos y para retomar algunas de las preguntas que subyacían a sus reflexiones, en otras palabras, más que retomar las respuestas y metodologías aplicadas, deberíamos más bien recuperar algunas de las preguntas que dieron pie a las obras.

Una de ellas me parece clave, y era la pregunta por las posibilidades de que la filosofía contribuyera al mejoramiento del país, más allá de las miras sumamente altas que tenían los autores, varados en un punto ambiguo entre el optimismo respecto a la filosofía y el pesimismo respecto a la situación nacional. Dudar de las posibilidades de la filosofía, por menores o no inmediatas que tenga,

parece precisamente la muerte del pensamiento filosófico. Tal vez debamos hacer las preguntas de otra manera y esto nos dé posibles respuestas a cómo es que la filosofía puede aportar respuestas y pensamientos a nuestra sociedad. Cabrían preguntas como, ¿Qué tipo de ciudadanos necesita en este momento nuestro país? ¿Cómo puede la filosofía contribuir a la formación de este nuevo mexicano?

Intentaremos responder. Los autores mencionados, poniendo como objeto de estudio a sus contemporáneos, hicieron una serie de aseveraciones sobre cómo se veían los mexicanos a sí mismos, ya fuera de manera real o ficticia, sin embargo, poco se preguntaron por el cómo se le ha hecho verse a sí mismo desde el ámbito cultural, tanto culto como del que podríamos denominar popular o folclórico. Inevitablemente vienen a la mente imágenes como las del pelado, la del relajo como inversión de valores vista por Jorge Portilla o la del México atado a sus viejos traumas y visiones históricas vinculadas a la derrota y la desvalorización, basados en una conciencia casi atemporal que ha atado la psique colectiva a acontecimientos del pasado, concatenando e interpretando de manera casi necesaria sus males actuales con los agravios del pasado, convertidos en ideología y resentimiento más que en sucesos de un devenir histórico no siempre feliz, pero tampoco inevitable y necesario.

México se ha convertido así en un país de profunda memoria y moral histórica, es decir, de fuertes recuerdos, pero de poco conocimiento respecto real sobre esos hechos y su repercusión en la conformación de nación mexicana, que ha pasado a ser una especie de idea ahistórica más que un suceso histórico y temporal. Pero hay que ser justos, ya que los mismos hombres educados y que han escrito la historia se han encargado, desde el siglo XIX, de crear esta imagen atemporal que se ha heredado a lo largo de poco

menos de dos siglos de vida independiente²⁷⁵.

Los filósofos, sin ser historiadores, deben revisar y pasar a juicio estas visiones y hacer del conocimiento de lo real del acontecer mexicano un principio y no un privilegio de hombres letrados. Si se quiere crear a ciudadanos libres y aptos para ejercer las modalidades políticas contemporáneas, se necesita a hombres ajenos a los viejos dogmas del paternalismo y el caudillismo, ciudadanos capaces de ver que una sociedad obedece a la acción de sus individuos e instituciones, siendo las segundas reflejo de los primeros, no de la acción omnipotente de las clases dirigentes. Si hasta ahora la sociedad mexicana ha sido dirigida como pueblo, si rostros ni nombres, guiado por líderes de una masa impersonal, creo que la nueva ciudadanía que se debe crear requiere de ciudadanos preparados y dispuestos para el ejercicio racional y ordenado de la libertad política, de acuerdo a los parámetros políticos del ya bien entrado siglo XXI.

Se podrá decir que el pasado determina el presente, y será cierto hasta cierto nivel, pero también lo es que ese pasado debe ser releído y cuestionado hasta ser no un trauma sino un conocimiento necesario para el avance en la historia. Este avance es imposible sin la autognosis que se buscó hace unas décadas, por lo que la actualidad es siempre de los problemas filosóficos e históricos, y no sólo de las ideas y tendencias que ya fueron discutidas y pueden haber sido rebasadas por la realidad y el tiempo.

Conclusiones.

A manera de conclusión... El cómo influyan los factores anteriormente analizados en la visión que una sociedad tiene de sí misma,

275 Es inevitable pensar las imágenes de México creadas por hombres como fray Servando o Carlos María de Bustamante.

en este caso, la nuestra, debe ser objeto de las nuevas y posibles reflexiones filosóficas sobre México, necesarias para un país en ocasiones carente de dirección, repetitivo en sus errores e ignorante de sí mismo, y en consecuencia, con un futuro incierto.

En la medida que la filosofía se aleje de esta problemática, estará autoexcluyéndose de la sociedad y de algunas de sus principales aportaciones al México contemporáneo... esperemos que no sea así.

Bibliografía

Chávez, Ezequiel (2011), "Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano", en Rovira Gaspar, Ma. del Carmen (Compiladora), *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, Tomo III, México, UNAM, pp. 571–590.

Gaos, José (1996), "En torno a la filosofía mexicana", en *Obras completas*, Vol. VIII, 1ª ed., México, UNAM.

Hurtado, Guillermo (2010), *México sin sentido*, México, Siglo XXI.

Ramos, Samuel (1951), *El perfil del hombre y la cultura en México*, Buenos Aires/México, Espasa–Calpe.

Uranga, Emilio (1952), *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón.

Villegas, Abelardo (1988), *La filosofía de lo mexicano*, 3ª ed., México, UNAM.

Luis Aarón Patiño Palafox. Licenciado y Maestro en Filosofía por la FFyL UNAM. Candidato a Dr. en Filosofía por la FFyL UNAM. Profesor de Filosofía en la FFyL UNAM y en la Universidad Panamericana en el área de Filosofía en México. Autor de *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*, (Novohispanía: 1, México, 2007). Colaborador en el proyecto "Valoración y vigencia de la filosofía clásica novohispana en los temas de naturaleza, justicia y

diversidad de culturas” avado por CONACYT y en el libro de Ma. del Carmen Rovira Gaspar (Coord.), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, Tomo II (UAQ, UAG, UNAM, 2011). Sus temas de investigación se centran en el pensamiento filosófico mexicano, principalmente en el político.

