

Número 97

ISSN 0185-0776

colmena

UNIVERSITARIA



colmena

UNIVERSITARIA

97

UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



Dirección de Extensión Cultural



Universidad de Guanajuato

Colmena Universitaria, número 97, año 2017, es una publicación de la Dirección de Extensión Cultural de la Universidad de Guanajuato, Mesón de San Antonio, Alonso 12, Centro, Guanajuato, Gto., C. P. 36000, producción: Editorial de la Universidad de Guanajuato, diseño general: Ma. Adriana Chagoyán Silva, corrección: Edgar Magaña. Impresa en mayo de 2017 en la Imprenta Universitaria, bulevar Bailleres s/n, Silao de la Victoria, Gto., tiraje: 500 ejemplares. Impreso y hecho en México. *Printed and made in Mexico.*
editorial@ugto.mx

ISSN 0185-0776

Director: Luis Rionda Arreguín

Asistente editorial: A. J. Aragón

Sumario

Situación de la estética precedente a las vanguardias JOSÉ GERARDO URIBE AGUAYO	7
Valoración histórica del Mesón de San Antonio ARTURO PARRA MORENO	31
Bajo el látigo de Venus: la génesis del dolor como construcción íntima en <i>La Venus de las pieles</i> de Masoch EDGAR MAGAÑA	49
Benito Díaz de Gamarra: la modernidad de un filósofo ecléctico LUIS RIONDA ARREGUÍN	59
Díaz de Gamarra, San Miguel de Allende y el ambiente novohispano A. J. ARAGÓN	77
Fundamentos de la mexicanidad AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE	101
Perspectiva y rumbo de la educación superior tecnológica pública en México VÍCTOR MANUEL RAMÍREZ BELTRÁN	123
Reseña La bioética hoy en día MARÍA TERESA SÁNCHEZ MIER	143
Pintor JOSÉ GERARDO URIBE AGUAYO	149

COLABORADORES

JOSÉ GERARDO URIBE AGUAYO

Nació en Dolores Hidalgo en 1963. Licenciado en filosofía, posteriormente titulado de maestría y doctorado en las áreas de la filosofía y del arte en la Universidad de Guanajuato. Ha realizado estudios de pintura en Guanajuato (ciudad en la que radica), San Miguel de Allende y Madrid. Miembro de la Asociación de Artistas Pintores con la Boca y con el Pie (AAPBP) desde 1995. En el presente número de *Colmena Universitaria* se incluyen de él, tanto el artículo inicial, como la muestra pictórica que la ilustra en portada e interiores.

ARTURO PARRA MORENO

Doctor en arquitectura por la Universidad Nacional Autónoma de México. En la Universidad de Guanajuato se ha desempeñado en la docencia de la arquitectura y las artes plásticas, así como coordinador de la maestría en restauración de sitios y monumentos. En la Ciudad de México fue fundador de la Escuela de Arquitectura y director de la Escuela de Diseño Gráfico de la Universidad Anáhuac, Sur. Investigador del urbanismo y la arquitectura coloniales. Autor de: *El Mesón de San Antonio. Composición arquitectónica e influencia en el desarrollo urbano de Guanajuato*, y de *Planificación simbólica y oculta del Bajío virreinal mexicano y sus antecedentes en la cultura occidental*.

EDGAR MAGAÑA

Maestro en artes por la Universidad de Guanajuato. Se ha desempeñado como corrector editorial de distintas instituciones y de manera independiente. Artículos de su autoría sobre análisis literario y artístico se han publicado en medios culturales institucionales e independientes, y ha sido acreedor a reconocimientos estatales y regionales por escritos sobre actualidad social. Creador literario, cuentos suyos pueden leerse en la colección Letras Versales de la Universidad de Guanajuato y en el libro *Gajos del oficio. En-cuentos para toda ocasión*.

LUIS RIONDA ARREGUÍN

Filósofo formado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guanajuato, de la cual fue director de 1968 a 1977; tuvo a su cargo de 1980 a 1997 el Centro de Investigaciones Humanísticas. Director desde su fundación a la actualidad, de la revista *Colmena Universitaria*, iniciada en 1973. Obras: *Reflexiones en torno a la historia* (donde aborda a Vico, Jaldún, Croce, Spengler, Toynbee, Alegre, Clavijero, Caso, Mora, Alamán, Marmolejo y Barreda); *Trascendencia de la filosofía y la ciencia cartesiana en el mundo moderno* (en colaboración con Rafael Moreno, Raúl Cardiel Reyes, Laura Benítez Grobel y Agustín Basave Fernández del Valle); *México entre el sueño y la realidad*, ensayos acerca de pensadores que han influido con su obra en los momentos decisivos de este país, además de *Vida y muerte en el hombre. Existencialismo y otros enfoques filosóficos*, libro más reciente.

A. J. ARAGÓN

Poeta, editor, coordinador de talleres de creación literaria. Fue director del Fondo Editorial de Querétaro y coordinador de la Editorial de la Universidad de Guanajuato. Obras: *El oficio de esperar* (poesía reunida, 2006), *Las razones del viento* (Premio Internacional de Poesía para obra publicada, 2010), *Tán cerca de la voz humana. Conversación con el violonchelista Pedro Jiménez Alvarado* (2012).

AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE

(Guadalajara, 1923-Monterrey, 2006). Reconocido filósofo, doctor en derecho por la Universidad Complutense de Madrid, fue catedrático de filosofía del derecho y miembro fundador de la Sociedad Mexicana de Filosofía. Entre sus obras se encuentran: *Filosofía del derecho internacional*, *Filosofía del hombre*, *Fundamentos de la mexicanidad*, entre otras. Fue nombrado rector emérito de la Universidad Regiomontana y presidente emérito del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León.

VÍCTOR MANUEL RAMÍREZ BELTRÁN

Especialista en metodología, es maestro en filosofía y en investigación educativa por la Universidad de Guanajuato, doctor en ciencias de la educación en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, cuenta con estudios de prospectiva universitaria de la ciencia y la tecnología, además de estudios filosóficos y sociales sobre la ciencia y la tecnología en la Universidad Nacional Autónoma de México. En la Universidad de Guanajuato se le publicó en 1993 *La educación tecnológica pública, media superior y superior en Guanajuato*.

MARÍA TERESA SÁNCHEZ MIER

Maestra y doctora en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Licenciada en esta misma disciplina por la Universidad Panamericana. Actualmente se desempeña como profesora de la Universidad de Guanajuato en el Departamento de Estudios de Cultura y Sociedad. Cursó el Diplomado Universitario de Bioética, ofrecido por el posgrado en ciencias médicas, odontológicas y de la salud, en la UNAM. Colabora con el Comité Estatal de Bioética del Estado de Guanajuato y pertenece al Comité de Ética de la Universidad del Valle de México, Campus Querétaro. Sus áreas de investigación son: filosofía clásica, bioética y justicia distributiva.

Obras de José Gerardo Uribe Aguayo, páginas: 29, 30, 47, 48, 58, 76, 100, 122, 142, 146, 147, 148, 152, 153, 154, 155.

FUENTES DIVERSAS DE FOTOGRAFÍAS E ILUSTRACIONES INTERIORES

Capitulares pertenecientes al libro *1000 decorated initials*, copyright © 1999, 2002, 2007. Pepin van Roojen.

Página 8: Marcel Duchamp. *La nave consular*

Página 9: Labont-art

Página 10: Wilhelm Worringer, ca. 1925. db-artmag.com

Página 11: Adolfo Sánchez Vázquez. DGCS-UNAM

Página 14: mormonsud.net

Página 15: mormonsud.net

Página 20: giovannitaurasi.wordpress.com

Página 21: www.gettyimages.com

Página 22: www.wikiwand.com

Página 23: www.wikipedia.org

Página 25: maverickphilopher.typepad.com

Página 35: www.mediateca.inah.gob.mx

Página 50: www.wikipedia.org

Página 51: www.futfanatico.com

Página 55: www.pulsodf.com.mx:munal.mx

Páginas 60 y 61: portalsma.mx / www.wikimexico.com / www.cervantesvirtual.com /
matematicos.matem.unam.mx / https://filosofiamexicana.org / www.revista.unam.mx

Página 62: circulodeestudios-centrohistorico.blogspot.mx

Página 63: www.centrolombardo.edu.mx

Páginas 64 y 65: cronistasanmigueldeallende.blogspot.mx

Página 84: lugares.inah.gob.mx/images/piezas/thumb2/10-54049.jpg

Página 87: magias de mexico-julie.blogspot.mx

Página 94: www.wikimexico.com

Página 103: [http://en.wikipedia.org/wiki/Jes%³Bas_Helguera](http://en.wikipedia.org/wiki/Jes%c3%Bas_Helguera)

Página 110: https://www.belelu.com/2013/11/las-mujeres-de-la-revolución-mexicanamimejico-deayer.blogspot.mx/2010_09_01_archive.html.

Página 116: teotihuacan-lascaniophoto.com

Página 117: loreto-elinformantebcs.mx

Página 119: <https://es.expertissim.com>

Página 133: www.biografiasyvidas.com

José Gerardo Uribe Aguayo

Situación de la estética precedente a las vanguardias

Este artículo se inserta en el horizonte de un estado fragmentario de cosas, tanto en la filosofía como en las artes, es decir, cuando se admite la fragmentación como condición para el desarrollo al nivel de la filosofía, especialmente de la teoría estética, cuyo resultado fue el impacto en la teoría y práctica de la creación artística analizada desde su aspecto compositivo. Como la fragmentación se manifestó por países, así pues, la influencia de la estética sobre las vanguardias no se presentó unilateralmente, sino que se disparó en diversas direcciones, difundiéndose hacia otros artistas de diferentes nacionalidades.

La ruptura multinacional de las estéticas previas a las vanguardias enriqueció la influencia del pensamiento, marcando las directrices del arte moderno —siguiendo un proceso lógico de desarrollo de la historia del arte— y en base a los nuevos conceptos de belleza, de representación, percepción de la realidad, etc., a los cuales las poéticas de vanguardia se atuvieron para el desarrollo de sus propios trabajos de experimentación.

De ahí que la consolidación de la estética como disciplina filosófica sistemática y autónoma se desarrolla paralelamente con el proceso de formación de la modernidad. En este contexto, diversos artistas “buscaron nuevas maneras de responder al mundo que los rodeaba, algunas veces rechazándolo, o siguiendo estrategias de disolución, cambio y fractura en lugar de los conceptos occidentales



de unidad y totalidad estética”.¹ Dieron como resultado los desacuerdos entre las conceptualizaciones de belleza y arte tanto en el campo estético como en el artístico. “Las propias rupturas del marco institucional de lo artístico, de las posiciones antiarte o la inutilidad de la obra de Marcel Duchamp, Tristan Tzara, el dadaísmo berlinés de primera época, etc., son otras tantas transiciones de lo artístico, institucionalmente reducido a lo estético, para su posterior relanzamiento de la categoría de artisticidad. No puede pasar desapercibida la tensión existente entre lo estético y lo artístico al cuestionar la institución arte en las vanguardias. Este enfrentamiento, inscrito en el salto de la estética, originariamente entendida como una crítica de lo bello (Kant) a la posterior filosofía del arte (idealismo, Hegel), se inserta en oposiciones más amplias de la *natural / artificial, natural / histórico*, que alimentó el desarrollo de la sociedad industrial”.²

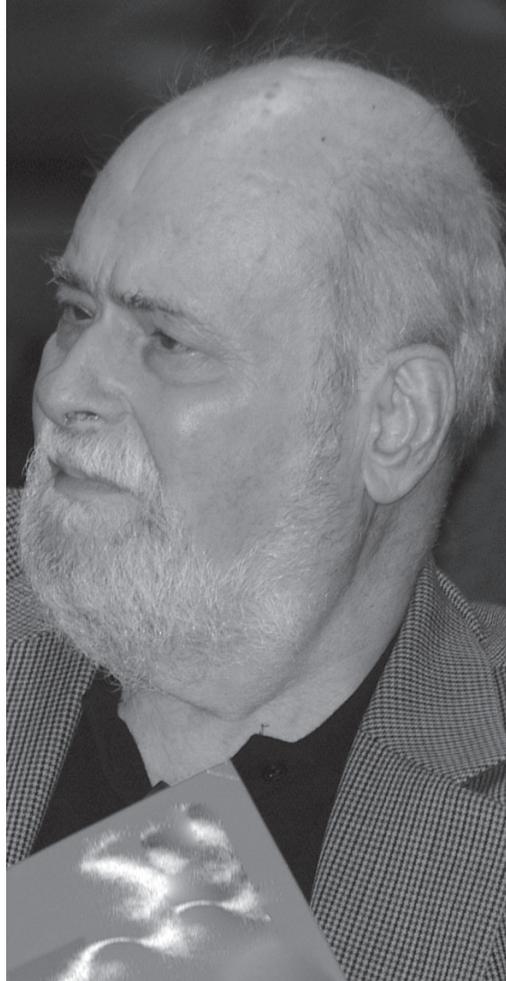
Con esto se enciende el debate filosófico al pretender la abolición del arte (como idea y como militancia) alrededor de las vanguardias artísticas de principios de siglo XX. La pintura —paradigma del desarrollo progresista del siglo XIX— alcanzó sus fines revolucionarios hacia el perfeccionamiento de los procesos de creación, plasmación y percepción de la obra de arte. La generación posterior hace un giro radical respecto de los límites de la representación (mimesis) orientada por la autonomía de la visualidad. “Propuesta que, aunada a la crisis moral del nuevo siglo y a sus revoluciones sociales y tecnológicas que tocan a Dios y a la belleza, desemboca en el replanteamiento de qué es el arte y cuáles son las características de sus objetos, y cómo son las diferencias entre lo cotidiano industrializado y lo que llamamos artístico. Marcel Duchamp, considerado el padre del nuevo debate, no solo puso en tela de juicio la naturaleza del objeto artístico; sino que también desató con ironía la problematización del gusto y el cuestionamiento de las reglas del mundo del

¹ Moszynska, Anna (1996), *El arte abstracto*, Barcelona, Ed. Destino, colección El mundo del arte núm. 39, traducción: Hugo Mariani, p. 8.

² Combalía, Victoria (1980), *El descrédito de las vanguardias artísticas*, Barcelona, Ed. Blume, colección Libros de arte de bolsillo núm. 3, p. 42.

arte, tanto en las academias como en los salones independientes y los clubes vanguardistas. Es posible, como dice Arthur Danto, que a partir de Duchamp la filosofía sea sustancial al arte en la medida que su razón de ser esté sesgada hacia la construcción de una argumentación sobre el arte mismo”.³ Lo que conducirá a unas divergencias con la estética clásica contra el afán de figuración y la desobediencia a la normatividad sobre el objeto bello. También se pronuncian en contra de la idea de proyecto arraigada en las estéticas de los siglos XIX y XX, el arte surrealista no sería etiquetado “ni por un *estilo* ni por una *manufactura*”.⁴

Si en la actividad filosófica se cambia el modo de hacer filosofía, al hacerse la pregunta por este quehacer, algo similar sucederá en el terreno artístico: el concepto mismo de arte es liberado para cuestionar el quehacer de los artistas. Las vanguardias, por consecuencia, manifestarán cuestiones profundas y directas desde el concepto mismo de arte y de sus *elementos compositivos*⁵ que configuran las obras; es decir, un desmembramiento desde la base misma del concepto de creación y significación de la obra como objeto con significado propio, o sea que expresan su reflexión sobre sí mismas. Semejante revisión sustancial y exploración de muchos principios del arte, la ciencia y el desarrollo de la tecnología —establecidos desde el Renacimiento— permitieron con novedosos preceptos definir, describir y explicar el arte de nuestro siglo.



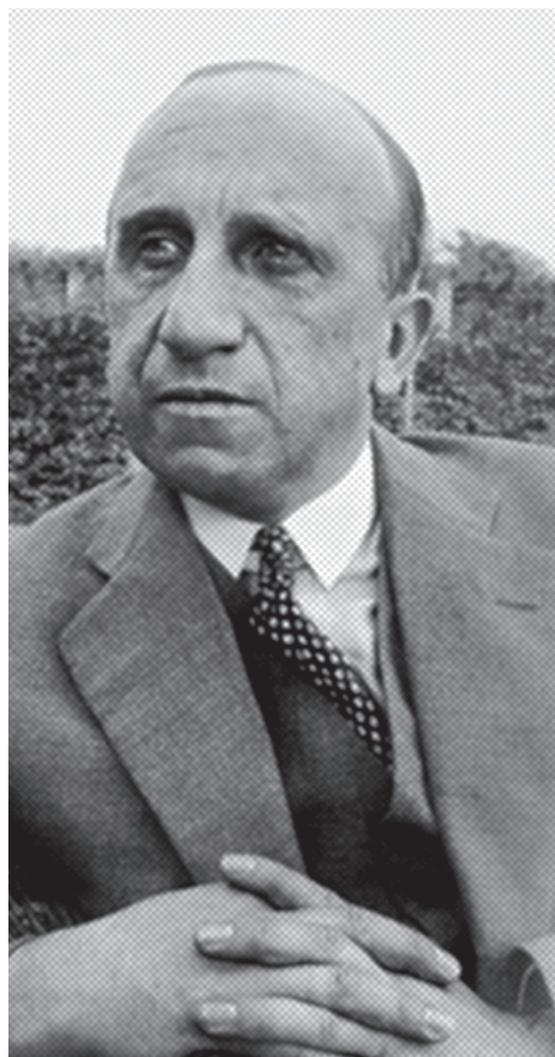
³ Dallah, Alberto (1998), *La abolición del arte*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, colección Estudios de arte y estética, núm. 49, p. 12.

⁴ Chénieux-Gendron, Jaqueline (1989), *El surrealismo*, México, Fondo de Cultura Económica, colección Breviarios núm. 265, traducción Juan José Utrilla, p. 291.

⁵ Los elementos compositivos a que se hace referencia son: *ritmo, simetría, proporción y armonía*. De los cuales un quinto elemento es el factor unificador: la composición. Elementos que serán negados por los artistas de la vanguardia, excepto el último donde conviven a fuerza el orden y el caos, que configuran las obras; es decir, un desmembramiento desde la base misma del concepto de creación y significación de la obra como objeto con significado propio, o bien, que expresa su reflexión sobre sí misma. Véase mi tesis: “Elementos compositivos del arte”, Escuela de Filosofía y Letras, Universidad de Guanajuato, noviembre de 1989.

Si bien, ya desde la antigüedad se reflexiona acerca del arte y lo bello; la estética surge cuando el arte —como actividad— y lo bello —como valor— se distinguen de otras actividades y otros valores. “La autonomía en ambos sentidos, que Baumgarten atisba y perfila Kant, significa que el objeto de la estética —el arte bello— se libera de sus funciones tradicionales y se confía en la razón como vía adecuada para conocerlo”.⁶ Dicha emancipación y consolidación de la modernidad solo pudo lograrse —según Sánchez Vázquez— en función de las condiciones históricas, sociales y culturales cuyos elementos son determinantes para el nacimiento de la estética como hoy la conocemos. Siendo así, en la actualidad, los valores estéticos son expresados cada vez más con un referente matizado por un mundo concreto, fragmentario y diferencialista; por consiguiente, cabe la posibilidad que impida concebir un proceso unitario del arte.⁷

Paradójicamente, los futuristas se nutren de la idea unitaria del arte, para luego renegar de ella, para manifestarse como un movimiento de negación del pasado. “No han sido pocos los autores en establecer la conexión entre el futurismo, el romanticismo y la obra de arte total, y aunque sin duda es posible trazar una genealogía, también son significativos aquellos rasgos del primer movimiento de vanguardia que denotan una diferente interpretación del ideal *totalizante*”.⁸ Es decir, fragmentaria. Por ello, la categoría moderna de proyecto no funciona ya en el terreno artístico. Como lo que señala Sánchez Vázquez: “Todo progreso se orienta hacia el futuro como meta inexistente aún. Pero en el arte del siglo XVIII, su meta ya está dada o conquistada. No hay progreso, sino regreso, hacia las formas clásicas que la es-



⁶ Sánchez Vázquez, Adolfo (1996), *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 27.

⁷ Para una explicación más detallada de los alcances de los conceptos Unidad teórica y el de Fragmentación, véase el libro del maestro Benjamín Valdivia (2004), *La muerte de Venus, la fragmentación en la estética actual*, Guanajuato, Azafrán y Cinabrio Ediciones, pp. 11-25.

⁸ Ghignoli, Alessandro y Llanos Gómez (2011), *Futurismo. La explosión de la vanguardia*, España-México, Editorial Vaso Roto, p. 63.

tética, apenas nacida, viene a legitimar, legitimación que habrá de perdurar mucho después. No es casual que, todavía en los albores del siglo XX, como dijera Wilhelm Worringer, se atreviese a recalcar que las estéticas del pasado eran todas estéticas del arte clásico”.⁹ Las vanguardias siguen el camino previamente trazado por la modernidad —que surge desde el siglo XVIII— de ruptura, innovación y emancipación. La modernidad que se continúa en ellas, se radicaliza y cuestiona a sí misma, termina en el seno de las vanguardias, replanteando sus aspectos fundamentales o dirigiéndose contra lo estético y lo social. El proyecto ilustrado de emancipación considera su realización desde el arte mismo; semejante utopía estético-social exige la necesidad de una revolución desde el núcleo mismo del arte. Negando el arte del pasado —indisoluble desde el Renacimiento—, para lo cual se requiere un cambio fundamental desde la práctica del arte que desde la Ilustración se encuentra escindido de la vida.



Muchos de ellos siguiendo el ejemplo de Nietzsche, Marx, Einstein y Freud, por mencionar a algunos, se aventuraron hacia lo desconocido a través de la experimentación teórica y práctica ante la posibilidad de escribir sus propias reglas (poéticas). Tomando en cuenta que las vanguardias artísticas tienden más hacia el individualismo, por parte de los artistas, quienes ahora buscan en primer lugar, una ruptura respecto de la tradición del pasado, para luego, inventar nuevas formas de expresión, apoyándose en aspectos clave para el desenvolvimiento del proceso del arte —bajo un ángulo de la praxis productiva— desde el empleo de los nuevos materiales desarrollados por la técnica industrial; incluyendo el aspecto mental y emocional de sus artistas, quienes influyeron de manera decisiva durante el proceso de creación, plasmación y contemplación de las obras de arte contemporáneas; en consonancia con las condiciones históricas dadas, en un sistema de pensamiento parcializado.

Conviene recordar dos hechos: la estética se constituye como una disciplina autónoma y se convierte rápidamente en el centro de la discusión filosófica sobre

⁹ Sánchez Vázquez, Adolfo, *op. cit.*, p. 275.

las artes y las letras. Toma entonces un nuevo giro, al dejar de lado la necesidad de definir los criterios objetivos de lo bello (natural y artístico), para enfocar el interés del pensamiento en investigar las condiciones subjetivas de la percepción de la belleza. El doble impacto cultural de la estética se puede justificar en tanto que, percepción y juicio estético, compete a las relaciones del hombre con el mundo y también a la formación de su yo interior (personalidad), y a su transformación en base a sus múltiples experiencias en el tiempo. Dichas condiciones subjetivas pertenecen al juicio de gusto, pues, de acuerdo a su función estética, se extiende más allá de los cinco sentidos, comprende la capacidad de apreciación y de juicio llamado por Voltaire 'gusto intelectual'. Si durante el neoclásico surge una estética normativa apoyada en el postulado axiomático que sujetaba a las obras de arte a depender de un arte universal; al menos así lo afirmaban las estéticas normativas y no es sino hasta el s. XVIII cuando se problematiza la historia (como conocimiento del pasado).

La primera sentencia de la *Crítica del juicio* de Kant "El juicio del gusto es estético", es explicado más adelante al afirmar: "Para decidir si algo es bello o no, referimos la representación, no mediante el entendimiento al objeto para el conocimiento, sino, mediante la imaginación (unida quizá con el entendimiento), al sujeto y al sentimiento de placer o de dolor del mismo. El juicio de gusto no es, pues, un juicio de conocimiento; por lo tanto, no es lógico, sino estético, entendiéndose por esto, aquel cuya base determinante no puede ser más que subjetiva".¹⁰ Imprime con ello su filiación directa entre la estética propia del Siglo de las Luces con la del siglo posterior del idealismo alemán. Desde entonces, en opinión de Víctor Hell: "debía producirse una evolución sintomática; Nietzsche denunciará sus efectos, en su opinión perniciosos, sobre la evolución de la cultura, *Bildung*. La concepción filosófica e intelectual predominará cada vez más en detrimento de los valores sensuales o sensibles, donde el gusto es el criterio".¹¹

No sucede lo mismo con la estética británica, cuya dirección antimetafísica se dejó entrever, por el hecho de que Kant era desconocido en los países de habla inglesa hasta que no se tradujo al inglés su obra en 1854, más de cincuenta años después de su muerte, por eso probablemente no se realizaron avances en metafísica y epistemología más allá de David Hume. El interés de la estética británica se centró en los campos de la ética y la filosofía política, con tendencia positivis-

¹⁰ Kant, Manuel (1985), *Crítica del juicio*, México, Porrúa, colección Sepan cuantos núm. 246, Introducción y análisis de Francisco Larroyo, p. 209.

¹¹ Hell, Víctor (1986), *La idea de cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, colección Breviarios núm. 361, traducción: Hugo Martínez Moctezuma, p. 63.

ta. Su actitud decididamente empirista radical, desde John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753), David Hume (1711-1776), Jeremy Bentham (1748-1832) hasta John Stuart Mill (1806-1873) ha conducido a estos filósofos a interesarse por la historia del arte y especialmente por la crítica del arte. El positivismo subrayó que la música por sus propias reglas, leyes y estructura, progresa históricamente, casi independiente de otras artes debido a su lógica aparte. Haciendo hincapié en el aspecto que diferencia a la música por el aspecto técnico que la mantiene aislada dentro del contexto de la historia del arte. El futurismo se nutre de las fuentes del positivismo al sustentar su adhesión a representar gráficamente los avances de la ciencia y la tecnología, en detrimento de las cenizas (tradicción) del pasado.

El pensamiento inglés, aparentemente homogéneo, se desarrolla según Bayer en cinco tendencias: “la estética crítica con Harold Osborne, la estética llevada hasta su total negación con Steagman, una estética ecléctica fuertemente matizada de fenomenología, representada principalmente por Herbert Read, la concepción estética de Carrit, quien sobreentiende una finalidad y por último, la estética metafísica y teológica de McGreevy”.¹²

Anteriormente, además de su función estética, rebasaban su cualidad de belleza con otros valores integrales de carácter mágico, religioso, moral, político, etc., indisolubles por su significación natural, humana y divina. Por ello, Sánchez Vázquez señala: “La modernidad separa lo que tradicionalmente ha estado unido”.¹³ Y agrega más adelante: “El arte pasa de ser un medio para convertirse en un fin. De este proceso de autonomización, característico de la modernidad, surge la estética como un saber autónomo acerca de esa práctica, ya escindida de la totalidad vital en que se integraba”.¹⁴ Deja de ser normativa para convertirse en testigo del desarrollo artístico contemporáneo.

“Conviene recordar dos hechos: la estética se constituye como una disciplina autónoma y se convierte rápidamente en el centro de la discusión filosófica sobre las artes y las letras”.

¹² Bayer, Raymond (1998), *Historia de la estética*, México, Fondo de Cultura Económica, traducción: Jasmín Reuter, p. 432.

¹³ *Ibid*, p. 272.

¹⁴ *Ídem*.



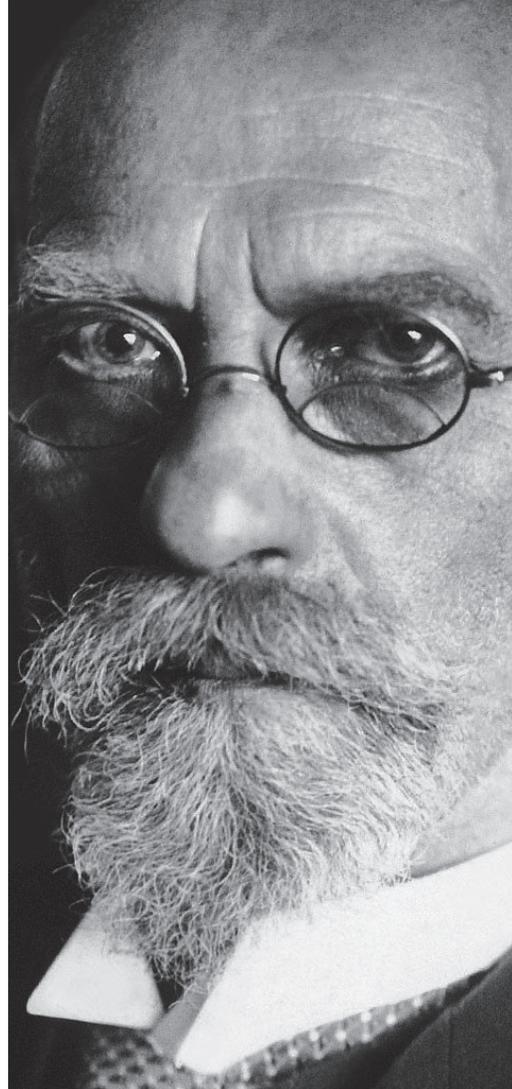
Se recordará que la estética, como disciplina filosófica, surge hasta 1750, cuando el filósofo alemán Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) publica su trabajo inacabado *Aesthetica* en latín, dedicado a los problemas del conocimiento sensorial, el cual, había de ejercer una acción determinante sobre la evolución de la idea de cultura en la segunda mitad del siglo de las luces, especialmente en la época del idealismo alemán, desde Kant hasta Hegel. Después de Hegel, el arte forma parte de un proceso histórico y a la vez, un producto necesario de la actividad humana, además como manifestación sensible de lo Absoluto; gracias a él —como en la religión y la filosofía— por vía estética el Espíritu (lo Absoluto) alcanza su autoconciencia, y se da cuenta de su verdadera naturaleza espiritual. Ahora que el arte se encuentra absorbido en un absoluto temporal (en evolución) y dinámico (dialéctico), esto va en contra de la opinión del pasado, cuando hasta entonces se interpretaba el arte dentro de un absoluto intemporal.

Posteriormente la estética se fragmenta luego, al interpretar el absoluto hegeliano fuera de su eternidad, al quedar el arte absorbido en un absoluto temporal: se niegan las normas para el arte (Marx, Croce), el proceso del arte dependiente de la actividad psíquica inconsciente (Freud), la obra que revela su sentido (Croce), la música tiene un desarrollo histórico distinto a las demás artes por sus propias reglas y estructura (positivismo), la negación de la representación del objeto sensible hacia la representación de las esencias (Husserl), rechazo de la angustia por el arte cristalino (Worringer), o el arte como puramente sentimental o irracional (Schopenhauer, Nietzsche). En suma, los que lo critican, intentan negar las normas para el arte y apoyan una de las propuestas vanguardistas al rechazar los cánones de belleza establecidos por la academia.

Principalmente Marx, en oposición a Hegel y apoyándose en el pensamiento asistemático de Feuerbach, hace sus críticas a las teorías especulativas y delimita el movimiento real de las artes a los intereses del sistema, como apunta en los *Manuscritos del '44*: “esta crítica a la *estética especulativa* es uno de los capítulos a

una crítica más amplia a la ‘conciencia filosófica de antes’ a las abstracciones que de por sí, separadas de la historia, carecen de todo valor”.¹⁵ Oculto permanece este cuestionamiento general de la estética sistemática, inscrita en la moderna actitud asistemática. Con la concepción materialista de la historia, Marx da un viraje con su famosa tesis anotada en la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*: que propone la destrucción fáctica del mundo protagonizada por el proletariado como la clase que intentará la “disolución del anterior orden del mundo”. Aunque el ‘corpus’ estético de Marx se encuentra básicamente en los *Manuscritos* y en *La Ideología alemana*, se debe admitir que en el marxismo no existe un corpus estético más que fragmentariamente.

La propia *Ideología alemana* de Marx, está plagada de frases como: ‘creatividad’, ‘la actividad multilateral’, el ‘desarrollo de todas nuestras facultades’, ‘desarrollo original y libre’ o ‘libre desarrollo de la individualidad’, las cuales hacen alusión a la antítesis que debe superarse en el transcurso del proceso histórico. Y el tan discutido problema dicotómico entre arte/trabajo y el más profundo arte/vida, alude a la separación existente entre la vida individual y la vida supeditada a una determinada área en el engranaje de la división del trabajo; insinuada después en las vanguardias. Por ejemplo, en el *Manifiesto del arte proletario* de 1923, se evidencia el interés de Hans Arp, Kurt Schwitters y otros, al plantearse este problema y solucionarlo de algún modo al negar un lugar del artista dentro de la burguesía o del proletariado y al aceptar que su trabajo, no obstante, pertenece a todos. “El arte es una función espiritual del hombre, cuya finalidad es liberarle del caos de la vida (tragedia). El arte es libre en la utilización de sus medios, pero está ligado a sus propias leyes; en el momento que la obra es obra de arte, se halla muy por encima de las diferencias de clase entre proletariado y burguesía”.¹⁶ Si sirviera a



¹⁵ Combalá, Victoria, *op. cit.*, p. 13.

¹⁶ Cirlot, Lourdes, (editora) (1995), *Primeras vanguardias artísticas. Textos y documentos*, Barcelona, Editorial Labor, colección Labor Nueva Serie núm. 30, traducción: Lourdes Cirlot, p. 115.

alguno de los dos sectores sociales no tendría un carácter de universalidad, y así ambos sectores deberían superarse.

En su *Ideología alemana*, se plantea la posibilidad de una estética marxiana con su bien conocida tesis del arte como superestructura. Colocando las actividades estética y artística por encima de la infraestructura. La inserción del arte en las formas de reflexión ideológicas, no es extraña a la tradición alemana, puesto que las formas ideológicas estarían en función de la imaginación y no al revés. Marx y Engels no se apartan de la operación hegeliana al interpretar el fenómeno del arte como la manifestación sensible de la idea, excepto por la puesta de cabeza al idealismo de Hegel. Depende esto de las tesis de la estética de los contenidos provenientes del siglo XIX, en cuanto a la interpretación de la instrumentalización de los contenidos ideológicos según los intereses de clases. El apoyo histórico de Marx es, antes que nada, la obra literaria. El debate luego será el abordar el problema del grado de acuerdo al nivel del arte comparándolo con otras formas de conciencia, como por ejemplo, la religión y la filosofía. En opinión de Victoria Combalía “se penetra, así, en la compleja red de la *institución arte*, de un modo que prefigura el posterior debate de las *vanguardias históricas*. Puede sorprender, pero Marx defiende con ardor los intereses de la creatividad con argumentaciones que posteriormente las *vanguardias históricas* retomarán a veces, apoyadas en él”.¹⁷ De este giro marxista se sirven las vanguardias para sus propuestas poéticas. Por ejemplo, las cuestiones de la institución arte, se ponen en tela de juicio con la aparición de la *Proletkult* (cultura proletaria) en medio del movimiento ruso de enorme auge tras la Revolución de Octubre y que prefigura la conformación del productivismo ruso.

En términos generales de desarrollo del pensamiento soviético se descubren dos tendencias: una tendencia simbolista y la tendencia oficial del Estado. Fieles seguidores de la estética marxista, los sentimientos están determinados por las condiciones de existencia. La creación artística debe estar supeditada a la vida política, dejando a un lado toda clase de libertad individual, de donde se deriva que la verdadera función del arte se reduce a la crítica social. Todo aquello que coadyuve a conservar los valores de la sociedad capitalista e incite a plantearlos, como los únicos posibles valores existentes, no merece de ningún modo el calificativo de arte. Para Stalin el escritor se define como “ingeniero de las almas humanas”, tal afirmación es explicada por Jdanov quien sostiene que ello significa que el escritor debe tener los pies en la vida real. Se pretende crear no a la manera

¹⁷ Combalía, Victoria, *op. cit.*, p. 15.

del romanticismo de Hegel, con historias y héroes inexistentes, sino con pretensiones de un realismo socialista. Se convierte al arte en un medio eficaz al profundizar en el conocimiento, a fin de penetrar con espíritu crítico en los aspectos más deplorables de la realidad con el firme propósito de transformarla. Tal influencia es indirecta, pues algunos artistas surrealistas se adhieren al Partido Comunista con la firme convicción de transformar la realidad, aunque sus obras no reflejen sus convicciones socio-políticas. Influenciado desde 1926 directamente por las fórmulas marxistas, el surrealismo pone de manifiesto su postura socio-política: “El arte auténtico de hoy —escribe Bretón en la época de la guerra de Marruecos— está ligado a la actividad social revolucionaria: tiende a la confusión y a la destrucción de la sociedad capitalista”.¹⁸ Dos años después se adhieren al Partido Comunista francés Aragon, Breton, Éluard y Péret. La adhesión de la mayoría de sus seguidores al Partido Comunista marca perfectamente la injerencia indirecta del marxismo sobre los surrealistas, aunque en sus obras no se destaquen las ideas socio-político-económicas del materialismo histórico. Durante ese tiempo reafirman su postura política diciendo: “En el estado de crisis actual del mundo burgués, día a día más consciente de su propia ruina, yo creo que el arte de hoy debe justificarse como consecuencia lógica del arte de ayer y, al mismo tiempo, someterse lo más posible una actividad de interpretación que haga estallar en la sociedad burguesa su malestar”.¹⁹

El realismo y el naturalismo dominaban el ambiente soviético hasta la muerte de Soloviev (1900) cuando surge un periodo nuevo con la estética simbólica y teúrgica. Esta última es una teoría de la eficacia mística del arte, como herencia en parte del romanticismo alemán. La estética simbólica presupone un mundo totalmente simbólico. Kandinsky, uno de los pioneros de la pintura abstracta, se opone a estas dos direcciones, inclinándose por una negación del materialismo soviético que le permitirá encauzar su poética hacia tópicos derivados del ser.

“La autoridad de la religión, la ciencia, la ética, los cánones del arte señalan la urgencia freudiana de las poéticas de vanguardia por romper con la figura paterna, que no es sino el resultado de un proceso de rechazo a la autoridad (el padre)”.

¹⁸ Micheli, Mario de (1998), *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, Madrid, Editorial Alianza, colección Alianza Forma núm. 7, traducción: Ángel Sánchez Gijón, p. 174.

¹⁹ *Ídem*.

Fuera de la entonces Unión Soviética en su mejor época, el marxismo ejerció una enorme influencia sobre algunos de los personajes más célebres del mundo de las letras, reconociéndose abiertamente como marxistas o comunistas a escritores como Jean-Paul Sartre (novelista y filósofo), Bertolt Brecht (dramaturgo y poeta alemán), Pablo Neruda (poeta latinoamericano) y por último, el pintor español Pablo Picasso se encuentra entre sus seguidores.

El italiano Benedetto Croce²⁰ (1856-1952), en su papel de crítico, en un enorme párrafo sintetiza perfectamente todo el sustento teórico en que descansan las poéticas de vanguardia, en el sentido de una necesidad por explicar el porqué de la actitud de rebeldía y por la búsqueda de lo nuevo:

El arte contemporáneo, sensual, insaciable en el regodeo de los placeres, surcado de turbios conatos hacia una aristocracia mal entendida, que apunta como ideal voluptuoso, prepotente o cruel; suspirando hacia un misticismo que es también egoísta y voluptuoso; sin fe en Dios y sin fe en el pensamiento; incrédulo, pesimista y muy poderoso para hacernos caer en semejantes estados de ánimo; este arte, que los moralistas condenan verdaderamente, cuando se estudia en sus raíces más profundas y en su génesis, solicita la acción, que no se atreve a condenar, reprimir o enderezar el arte, sino a dirigir la vida más enérgicamente hacia una moral más sana y profunda, que será madre de un arte más noble de contenido y diré que, además, de una más noble filosofía. Más noble que la de nuestra edad, incapaz de darse cuenta, no solo de la religión, de la ciencia de sí misma, sino del arte mismo, que se ha trocado en un profundo misterio, o más bien en tema de horrendos despropósitos para uso de positivistas, neocríticos, psicológicos y pragmatistas, que hasta ahora han representado casi exclusivamente la filosofía contemporánea y que han vuelto —para readquirir nuevas fuerzas y madurar problemas nuevos— a las formas más infantiles y groseras al determinar los conceptos sobre el arte.²¹

²⁰ Pensador idealista de orientación neo-hegeliana con quien termina un periodo caracterizado por el idealismo filosófico. Su sistema parte del espíritu en sus diferentes aspectos o grados: en su aspecto teórico se inserta en lo individual siendo este el objeto de la estética, y en lo universal y concreto cuyo tema es el de la lógica, por otra parte, en su aspecto práctico los intereses particulares que corresponden ser analizados por la economía, o en la de interés universal que es el campo de la ética. Crítico e historiador profundo tuvo un vínculo más estrecho con la literatura y la poesía que con la música.

²¹ Croce, Benedetto (1993), *Breviario de estética*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, colección Obras maestras del pensamiento contemporáneo núm. 38, traducción: José Sánchez Rojas, pp. 72-73.





Mejor forma imposible al mostrar el escenario en que se desarrolla la filosofía y el espíritu artístico de su época.

Impregnadas también de un gran contenido ideológico y psicológico con la intención de ir más allá de todo aquello con carácter estético, por lo general los artistas adoptan tesis extremas en sus manifiestos, a fin de combatir las formas de expresiones artísticas de las tradiciones clásicas del pasado. Las poéticas de vanguardia asumen nuevas formas de expresión, técnicas nuevas, otras actitudes hacia las obras y nuevas formas de interpretación. Benedetto Croce revela este cambio por una necesidad histórica de modificar el rumbo diciendo que nuestro pensamiento es producto de un proceso de desarrollo exigiendo una nueva cualidad a una realidad nueva: “Una nueva realidad, que es vida económica y moral, y que cambia al hombre intelectual en el hombre práctico, en el político, en el santo, en el industrial y en el héroe, y elabora la síntesis *a priori* práctica, dando lugar a un nuevo sentir, a un nuevo desear, en la cual no puede detenerse el espíritu, porque solicita ante todo, como nueva materia, una nueva intuición, una nueva lírica, un nuevo arte”.²²

Esto puede constatarse al revisar los manifiestos: dadaísta, surrealista, futurista, etc. La autoridad de la religión, la ciencia, la ética, los cánones del arte señalan la urgencia freudiana de las poéticas de vanguardia por romper con la figura paterna, que no es sino el resultado de un proceso de rechazo a la autoridad (el padre). La vanguardia, por lo tanto, es un ajuste de cuentas con el arte anterior. *L'Antitradizione Futurista* publicado en Milán en 1913 precedido por el primer manifiesto futurista publicado en 1909, con ello surge una manera de interpretar el mundo, el arte y el sentido tradicional de belleza. En 1911 después de varias reuniones entre Picasso y Braque al discutir las premisas del cubismo hacen su aparición en el *Salon des Indépendants*. En 1924 André Bretón presenta el manifiesto surrealista, poniendo las bases para una poética irracional, onírica y surgida del subconsciente.

El arte, dentro del sistema filosófico de Croce, se encuentra en la esfera de la intuición (expresión y lenguaje), y por ser un hecho espiritual interno, no requiere de su cristalización material. “Pero intuición quiere decir precisamente indistinción de realidad e irrealidad, la ima-

²² *Ídem*, p. 65

gen en su valor de mera imagen, la pura idealidad de la imagen”.²³ Croce niega que pueda existir una estética normativa para los artistas, pues el arte no estriba en reproducciones mecánicas, que sean meros duplicados del objeto real (natural), sino que depende para su expresión o actividad formadora de la intuición interna. “El arte es una verdadera síntesis estética *a priori*, de sentimiento e imagen en la intuición, de la cual puede repetirse que el sentimiento sin la imagen es ciego y que la imagen sin el sentimiento está vacía”.²⁴ Afirma además que del objeto artístico no podemos saber, pero sí podemos reconocerlo. La experiencia frente al objeto rebasa el conocimiento, lo desborda y por ello al enfrentarnos a

la obra se le pregunta por lo que es, para saber si nos revela su sentido. Él mismo dejará una huella permanente en el futurismo.

A su muerte, el 20 de noviembre de 1952, se han suscitado posturas divergentes entre sí, aunque, claro, sin abandonar su método: la postura de quienes han querido rechazar la influencia de Croce como Flora, Ragglioni, Bottari; la postura de los seguidores del formalismo alemán los llamados “de la sensibilidad pura” como Lionello Venturi, Mangioni y Brandi, los cuales también se oponen decididamente a la doctrina de Croce, partidarios de un idealismo moderado; la tendencia existencialista de N. Abbagnano; la empirista de Galvano de la Volpe y

por último la corriente fenomenologista de Maspurgo-Tagliabue. En resumen, la estética italiana traduce su interés principalmente en la simbolización de la vida en todas sus manifestaciones, siendo que a la obra de arte aunque se le atribuye vida propia, no se desliga de su autor, del cual obtiene significación y energía vivificante.

En el ámbito cultural en Francia —durante la posguerra— tanto la estética, como la filosofía y la literatura tuvieron influencia recíproca en lo referente a sus



²³ Croce, Benedetto, *op. cit.*, p. 23.

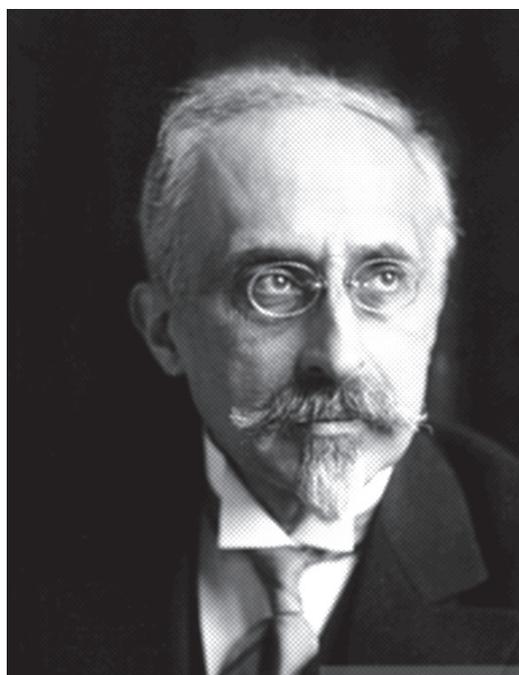
²⁴ *Ídem*, p. 40.

métodos así como a sus ideas. Y por tanto, mantienen un antecedente común que enlaza escritores como Malraux y Sartre; estetas como Charles Lalo (1877-1953) y Etienne Souriau (1892-1979), quienes ejercieron un gran impacto sobre casi todas las vanguardias.

Ahora bien, en el caso de Alemania se tiene la tendencia a separar a la estética y la ciencia general del arte de la filosofía del arte, propiamente dicha. A diferencia de otros países, allí no se separa la estética del campo de la filosofía. Según Raymond Bayer esto se debe a cierta influencia kantiana, especialmente en el caso de la estética, que al dejar de lado la metafísica se orientó hacia el aspecto experimental y psicológico. Filósofos como Max Dessoir, Emil Utitz y Wilhelm Worringer, consideran posible separar a los problemas de la creación artística y de la obra de arte, de la estética filosófica con el fin de construir una ciencia general del arte, la *Allgemeine Kunstwissenschaft*.

Wilhelm Worringer, puede ser considerado el pionero (teórico) de la abstracción, claro que desde la reflexión filosófica e histórico-cultural. Al tiempo que nace el arte abstracto, entre 1906 y 1914, y que se formulan sus principios programáticos, en su obra *Abstraktion und Einfühlung (Abstracción y naturaleza)* de 1908, se anticipa en muchos aspectos a las tesis que más tarde desarrollarán los propios pintores Mondrian, Kandinsky, Severini, Klee o Malevitch. Wilhelm

Worringer es contemporáneo a los cuadros cubistas y de los comienzos del arte anobjetual, sus escritos mantienen una relación colateral al arte abstracto específicamente por su tratamiento de la categoría de 'lo cristalino' aplicada al arte abstracto, subyacente en las profundidades ocultas de la abstracción formal, de la geometrización de los elementos y la represión hacia la representación espacial como momentos constitutivos rumbo al ideal cristalino. "El espacio es, pues, el mayor enemigo de todo esfuerzo abstrayente; él era lo que en primer lugar había que eliminar de la representación. Esta exigencia está indisolublemente vinculada con la de evitar en la representación la tercera dimensión, la dimensión





en profundidad, que es propiamente la dimensión espacial”.²⁵ Su planteamiento tan sugerente y actual rebasa las expectativas de Worringer mismo, sus conceptos fueron asimilados y aplicados a la realidad histórica y evolutiva del abstraccionismo, más exactamente en las obras de Mondrian y Malévitch.

Worringer alude también a la relación directa entre la angustia (miedo a la naturaleza, propio de la cultura primitiva) y la abstracción (forma artística sujeta a ley como la más elevada y la más pura de todas). Y lo establece así: “Este afán —de crear, dice— había de encontrar su primera satisfacción en la abstracción puramente geométrica que redimida de toda conexión con el mundo exterior, brinda una felicidad cuyo misterioso origen no hay que buscarlo en el intelecto del contemplador, sino en las más hondas raíces de su constitución psico-somática. Quietud y dicha solo podían producirse frente a un algo absoluto”.²⁶ El placer estético se antepone a la angustia ocasionada por una naturaleza amenazadora, a pesar de su sim-

plicidad aparente (contra el miedo, la abstracción), remite a los textos de Klee y Kandinsky. “Cuanto menos familiarizada está la humanidad, en virtud de una comprensión intelectual, con el fenómeno del mundo exterior, cuanto menos íntima es su relación con este, tanto más poderoso es el ímpetu con que aspira a aquella suprema belleza abstracta”.²⁷ La abstracción opuesta a la representación de lo real, a modo de negación de la angustia por la existencia.

La misma dualidad angustia-abstracción se encuentra en la arquitectura de la época de la primera guerra mundial. Erich Mendelsohn, en su *Manifiesto* redactado en 1919, apela a la necesidad de conformar una nueva arquitectura ante la “inminencia de catástrofes histórico-universales”. Y un texto de Gropius, quizás uno de los más significativos con motivo de la exposición de “Arquitectos desco-

²⁵ Worringer, Wilhelm (1983), *Abstracción y naturaleza*, México, Fondo de Cultura Económica, colección Breviarios núm. 80, traducción: Mariana Frenk, p. 51.

²⁶ *Ibid*, p. 48.

²⁷ *Idem*, p. 32.

nocidos” en Berlín, se refiere al mismo requerimiento en el mismo sentido que Mendelsohn, a los ‘desiertos de la fealdad’ a las engañosas grises, vacías y carentes de espíritu’ y a la ‘precipitación de nuestra especie en el infierno’, atrapado por las visiones de las futuras metrópolis como lugares caóticos, llenas de contradicciones y tensiones debilitadas por destinos febriles e infrahumanos. Lo mismo se respira en la novela expresionista de Döblin (*Berlín Alexanderplatz*), o los collages de Citroen o Höch cuyos temas hablan de la vida en las grandes urbes y el desorden que se vive por la conjunción forzada de elementos heterogéneos, y finalmente las profecías de la ciudad-Moloch que describe la película *Metrópolis* de Fritz Lang. “Abstracción y Apocalipsis, construcción de un orden cristalino contra la realidad caótica en la sociedad o el pensamiento. [...] No se trata de una actitud individual, idiosincrásica; es más bien un elemento general que pertenece a la atmósfera espiritual de la época”.²⁸

Los conceptos estéticos se definen, en ese país, en función de la metafísica tradicional alemana, en conjunción con los avances de la psicología moderna. Confrontando la analítica kantiana y la síntesis hegeliana con la búsqueda de una introspección profunda, así tenemos por ejemplo a Schosler y su división de tiempo y espacio que conforman las dos formas a priori de la sensibilidad kantiana, en los cuales, se presentan tres momentos: la tesis, antítesis y síntesis.

El método experimental fue aplicado en el siglo XIX por Fechner y sus seguidores: Witmer, Segal, Cohn, Mesmann, Külpe y Gordon. Aunque la mayoría de los filósofos alemanes no se adhirieron a este método experimental; no obstante, en la periferia de la experimentación se encauzaron hacia una tendencia psicológica, vinculándose a la etnología, la etnografía y la sociología, tendencia que ha dominado la estética alemana de principios del siglo XX.

²⁸ Combalía, Victoria, *op. cit.*, p. 75.





Los principales representantes de la teoría de la *Einfühlung* son: Theodor Lipps (1851-1914) y Johannes Volkelt (1848-1930), quienes sostienen que: “el valor estético y la experiencia estética implican la transferencia de los sentimientos del sujeto al objeto: es en cierto modo la fusión del hombre con el universo”.²⁹ Tanto para Kant como para Schopenhauer, la *Einfühlung* es una especie de relación positiva del sujeto al objeto, a modo de presentación, sin pretender ninguna acción sobre el objeto. Esta teoría es la que más ha repercutido sobre el pensamiento contemporáneo alemán, sin oponerse a la estética experimental y técnica pues la ha complementado. También ha asimilado de la estética psicológica algunos conceptos aunque la somete a un mayor rigor. La doctrina de la *Kunstwissenschaft* también ha ejercido una influencia significativa, pero como movimiento carece de límites bien definidos respecto de la doctrina de la *Einfühlung*, por eso han tenido una relación recíproca complementándose e interpenetrándose.

Además de la estética, la filosofía, desarrollada en algunos países de Europa, impuso indudablemente una gran influencia sobre las primeras vanguardias artísticas, destacándose entre ellas la Fenomenología, que diera la base teórica como fundamento para la negación en la representación de la apariencia o de los objetos sensibles (fenómeno) para de ahí acceder directamente al *noúmeno* o el mundo de las esencias. La influencia de la fenomenología de Edmund Husserl (1859-1938) se apoya en la tesis acerca de la distinción entre el fenómeno que se muestra a los sentidos y el *noúmeno* al intelecto. Del mismo modo, para el abstraccionismo, los sentidos nos engañan (arte figurativo); proponiendo en cambio, una poética basada en la percepción integral (arte no-figurativo) y nos revelan lo verdadero. De ahí que la representación gráfica de la realidad natural es a los sentidos lo que la realidad abstracta es al concepto. “Todo lo que vemos —escribe Cézanne— se dispersa, se volatiliza. La naturaleza es siempre la misma, pero nada queda de ella, nada queda de los fenómenos que percibimos. Es nuestro arte lo que da duración a la naturaleza, a todos sus elementos y a todos sus cambios”.³⁰ Esta disolución del objeto individual figurativo se desarrolla desde

²⁹ Bayer, Raymond, *op. cit.*, p. 414

³⁰ Westheim, Paul (1984), *Mundo y vida de grandes artistas*, volumen II, México, Fondo de Cultura Económica, colección Biblioteca Joven núm. 21, p. 14.

Cézanne a Kandinsky como sigue: “En la forma se manifiesta el conocimiento que el artista tiene de la esencia de las cosas; la forma le sirve para revelarla”.³¹ La búsqueda de la esencia se inserta en la búsqueda de la verdad a partir de las categorías dadas por el método fenomenológico. El cubismo y el abstraccionismo con sus diferentes tendencias han aplicado ciertos conceptos de los filósofos alemanes, especialmente en la aplicación de la fenomenología, en el sentido de la búsqueda de lo esencial en la realidad: el cubismo por la simultaneidad de los planos sobre el lienzo, y el abstraccionismo por la desfiguración de la realidad fenoménica.



Entre los representantes de la corriente fenomenológica aplicado al campo estético, tenemos a Moritz Geiger, (1880-1938) y Nikolai Hartmann (1882-1950). Este último, a pesar de recibir una fuerte influencia hegeliana, caracteriza su pensamiento filosófico como una ‘filosofía de los problemas’ y no ‘del sistema’. Nikolai Hartmann se ocupa de abordar, a su manera, todas las disciplinas filosóficas tradicionales en su ‘ontología crítica’: ontología, lógica, ética, estética, teoría de los valores, etc. Para él las estéticas del siglo XIX solo han especulado acerca del acto de recepción, de contemplación y algunas veces han tenido la tentación de analizar el acto mismo de creación. Pero no se han preguntado por el ser de la obra de arte, su estructura y su cualidad esencial o valor (belleza). Para ello analiza todas las artes en dos capas o estratos, uno en primer término, material (dado realmente) y otro en el fondo que es irreal (hace su aparición); como el escultor de la estatua griega del discóbolo que quiere representar un hombre en movimiento durante las competencias olímpicas. Es percibida de inmediato

³¹ Westheim, Paul (1976), *El pensamiento artístico moderno y otros ensayos*, México, Secretaría de Educación Pública, colección Sep-Setentas núm. 295, traducción: Mariana Frenk, p. 71.

la figura en piedra, pero debido a la capacidad técnica del maestro, se activa la capacidad de percibir movimiento, la hinchazón de los músculos al hacer fuerza, e incluso, hasta lo psíquico en la interna tensión y la entrega al competir.

La literatura —como un arte del tiempo— la epopeya, la novela, o el drama, que para su análisis estructural se ha separado por dos niveles: en primer término lo más evidente es lo blanco del papel y la impresión gráfica en negro sobre la superficie; pero, cuando se apresa el sentido de las frases (reconocer el sentido de los signos), y por fuerza de la fantasía aparecen a la imaginación todo un mundo de objetos, permitiendo al lector adentrarse en sus vivencias y a toda una serie de situaciones profundamente humanas, de diferentes épocas que en otras circunstancias jamás se hubieran podido contemplar.

Así es posible percibir el fenómeno fuera de lo estético, aprehendiendo el mundo por capas, y al ir descubriendo en cada nivel a través de lo visible, penetramos intuitivamente hacia lo vital y de lo vital, saltamos a lo psíquico, y de ahí alcanzamos los grandes órdenes del espíritu. La misma estructura contenida en un mundo estratificado puede ser encontrada por el espectador que descubre por capas la obra de arte, accediendo luego a las demás capas de la vida: la psíquica y por último a la espiritual.

Este impulso separatista que culmina con las vanguardias fue precedido por tres momentos —en cuanto al sentido de representación del objeto— considerando un periodo corto previamente desarrollado del romanticismo al vanguardismo: en el primero la naturaleza se desborda en una supranaturaleza (la forma sensible que evoca a la forma trascendental), meta del romanticismo, luego se desarrolla un naturalismo extremo con el realismo coubertiano y con el impresionismo (el objeto individual transmite la imagen sensible de lo inmediato individual), y por último la negación del objeto tanto trascendental como individual (descomposición de la figura) en casi todas las vanguardias artísticas.

La obra se vuelve en estos términos significativa con su propia presencia, alejándose muchas veces de la representación de objetos sensibles, simbólicos, mitológicos, históricos, etc., para representarse a sí misma (como es el caso de las artes visuales). La ausencia de formas reconocibles en la naturaleza, de la trasgresión de las leyes de la perspectiva y del color utilizado de manera cada vez más subjetiva, acabó con la esperanza de quienes apostaban por la representación naturalista de los objetos sensibles.

Tal desarrollo de desmembramiento de la forma, obliga a revisar brevemente la relación entre estética y conocimiento. De ahí surgen las cuestiones acerca de cuál es el saber estético, sus alcances y sus criterios de aprehensión. Aunque

algunos filósofos consideran que la belleza y el arte no le dicen nada a la razón y al entendimiento; aunque a primera vista pareciera que ambos aspectos fueran irreconciliables, tal planteamiento no es muy exacto y, para mostrarlo, habría que señalarlo bajo tres aspectos: uno psicológico, que se desenvuelve en la captación de la belleza y el arte en función de las estructuras psicológicas que intervienen en su recepción. Un aspecto lógico, con relación a la aplicación de las leyes lógicas —imprescindibles muchas veces— con el fin de determinar un juicio de agrado o desagrado acerca de un objeto de arte. Y un último aspecto epistemológico —en cuanto a su relación con la realidad exterior— tiene que ver con la diferenciación entre la ciencia, la filosofía, la religión y el arte, en ámbitos bien definidos, determinados por el grado de razón o comprensión frente a lo real y que, en el caso específico del arte, se le ha llegado a calificar de dos maneras: puramente sentimental o irracional; esto último lo sustentan autores como Schopenhauer o Nietzsche en la filosofía, y ciertas tendencias de la vanguardia como el dadaísmo y el surrealismo, o bien, racional y frío, como el futurismo, apoyado en las ideas científicas de Auguste Comte y del cubismo apoyado en las geometrías no-euclidianas de Riemann y Lovachevsky.

Bibliografía

- Bayer, Raymond (1998), *Historia de la estética*, México, Fondo de Cultura Económica, traducción: Jasmín Reuter.
- Chénieux-Gendron, Jaqueline (1989), *El surrealismo*, México, Fondo de Cultura Económica, colección Breviarios núm. 265, traducción Juan José Utrilla.
- Cirlot, Lourdes, (editora) (1995), *Primeras vanguardias artísticas. Textos y documentos*, Barcelona, Editorial Labor, colección Labor Nueva Serie núm. 30, traducción: Lourdes Cirlot.
- Combálía, Victoria (1980), *El descrédito de las vanguardias artísticas*, Barcelona, Ed. Blume, colección Libros de arte de bolsillo núm. 3.
- Croce, Benedetto (1993), *Breviario de estética*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, colección Obras maestras del pensamiento contemporáneo núm. 38, traducción: José Sánchez Rojas.
- Dallal, Alberto (1998), *La abolición del arte*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, colección Estudios de arte y estética núm. 49.

- Ghignoli, Alessandro y Llanos Gómez (2011), *Futurismo. La explosión de la vanguardia*, España-México, Editorial Vaso Roto.
- Hell, Víctor (1986), *La idea de cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, colección Breviarios núm. 361, traducción: Hugo Martínez Moctezuma.
- Kant, Manuel (1985), *Crítica del juicio*, México, Porrúa, colección Sepan cuantos núm. 246, Introducción y análisis de Francisco Larroyo.
- Micheli, Mario de (1998), *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, Madrid, Editorial Alianza, colección Alianza Forma núm. 7, traducción: Ángel Sánchez Gijón.
- Moszynska, Anna (1996), *El arte abstracto*, Barcelona, Ed. Destino, colección El mundo del arte núm. 39, traducción: Hugo Mariani.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (1996), *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Uribe Aguayo, José Gerardo (noviembre de 1989), “Elementos compositivos del arte” (tesis), Guanajuato, Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad de Guanajuato.
- Valdivia, Benjamín (2004), *La muerte de Venus, la fragmentación en la estética actual*, Guanajuato, Azafrán y Cinabrio Ediciones.
- Westheim, Paul (1976), *El pensamiento artístico moderno y otros ensayos*, México, Secretaría de Educación Pública, colección Sep-Setentas núm. 295, traducción: Mariana Frenk.
- _____ (1984), *Mundo y vida de grandes artistas*, dos volúmenes, México, Fondo de Cultura Económica, colección Biblioteca Joven núm.21.
- Worringer, Wilhelm (1983), *Abstracción y naturaleza*, México, Fondo de Cultura Económica, colección Breviarios núm. 80, traducción: Mariana Frenk.





Arturo Parra Moreno

Valoración histórica del Mesón de San Antonio¹

Introducción

Durante la Colonia, la ciudad de Guanajuato y su región era la más importante productora de plata en el mundo. Esa prosperidad originó problemas urbanos, entre ellos las inundaciones, la escasez de agua por sequías y la carencia de áreas para su desarrollo. Algunos de esos problemas fueron resueltos en los años setenta del siglo XVIII con medidas drásticas como el encajonado del río, lo que abrió la posibilidad de cubrirlo con bóvedas.

Todo indica que el Marqués de Rayas fue el precursor de esa modalidad de crecimiento urbano cuando construyó la bóveda sobre la que erigió parte del Mesón de San Antonio. Ese precedente desencadenó un proceso que, con el tiempo, llevó a cubrir buena parte de la zona encajonada y a un régimen de propiedad, en gran escala, que comparte el uso del suelo público con el privado.

El Mesón de San Antonio no fue solamente un albergue para viajeros, sino además almacén al mayoreo, lo que evidencia la raíz mediterránea de su progra-

¹ El presente artículo cuenta con una primera versión como parte inicial del libro: Parra Moreno, Arturo (1998), *El Mesón de San Antonio. Composición arquitectónica e influencia en el desarrollo urbano de Guanajuato*, Universidad de Guanajuato, Colección Nuevo Siglo.

ma arquitectónico con antecedentes en el *fondac* árabe y la bolsa o mercado al mayoreo de los comerciantes europeos medievales, que a su vez fueron influenciados por los mercaderes musulmanes.

Debido a la desaparición de la transportación animal y al cambio de los procedimientos y los materiales de construcción, el Mesón de San Antonio es ahora uno de los pocos documentos arquitectónicos que aún pueden atestiguar los servicios de hospedaje y mercadeo que se ofrecieron durante seis mil años de cultura occidental, y que aún persisten para mercaderes y viajeros desde Marruecos hasta Medio Oriente.

Las transformaciones que han tenido la teoría y la práctica de la composición arquitectónica llevaron a desechar e ignorar la composición basada en cánones. Recientemente hay interés por redescubrirlos. En nuestro caso creemos haber avanzado en la investigación de las claves de composición estructural y armónica que sirvieron de pauta a los constructores y en la interpretación del simbolismo que guarda la obra. En planos proponemos una reconstrucción histórica del programa original.

La valoración del Mesón de San Antonio alcanzó su punto culminante cuando lo adquirió la Universidad de Guanajuato en 1977, para dedicarlo a oficinas de Difusión Cultural; sin embargo, ya desde 1956 esta Institución comenzó a sentirlo como propio cuando Enrique Ruelas, al frente del Teatro Universitario, adecuó las caballerizas y el patio trasero para usarlos como soberbio escenario del *Retablillo jovial*, de Alejandro Casona.

Confiamos que con el tiempo el edificio será valorado aún más por su condición de testimonio de los servicios de hospedaje y comercio de la sociedad que lo produjo y como parte importante del complejo y magnífico contexto de la ciudad de Guanajuato.

Agradezco al arquitecto y amigo Alfonso Alcocer Martínez, quien fuera director de Difusión Cultural de la Universidad de Guanajuato y cronista de esta ciudad, su gentil invitación para que escribiera una síntesis de mis trabajos sobre el Mesón y por haber tenido la paciencia de esperar a que le sumara los avances que he venido acumulando con los años. Aquellos trabajos consignan en su momento mi gratitud, pero he contraído nuevas deudas de





reconocimiento por la ayuda que me brindaron Aline Yoldi y mi amigo el arquitecto Antonio Enríquez, así como por el apoyo de mi familia.

El hospedaje en Guanajuato y sus antecedentes mediterráneos

En griego fonda es el lugar donde se recibe a todo el mundo, ese vocablo pasa al árabe como *funduc*.² En Marruecos, la hospedería y almacén donde se negocia con las mercancías se llama *fondac*³ y *fondaco* en Venecia, donde fueron famosos el Fondaco de los Turcos del siglo XIII y el Fondaco de los Alemanes. Un fondaco, podría decirse, es un almacén, un mercado al mayoreo y un establecimiento para alojarse. Esta combinación era más o menos la misma para el monumental edificio de la Hansa, en Amberes.⁴ Al sur de España, en Granada, existe aún la *Fondaq Yâdid*: Fonda Nueva o *Alfóndec Yâdid*, Hostería o Alhóndiga Nueva,⁵ conocida ahora también por Corral del Carbón.

Los mesones y ventas mexicanos fueron descritos por múltiples viajeros, adelante tenemos una reseña de Poinsett y en el Cuadro I se enlistan los primeros albergues en el actual estado de Guanajuato.

La más antigua hospedería de que tenemos noticia en la ciudad estaba en la esquina del Pasaje de los Arcos y la calle Alonso,⁶ inmediata a la zona donde estuvieron las primeras alhóndigas y los comercios y vendimias de la Plaza Mayor y de San Diego y no muy lejos del rastro (calle Allende); la actividad comercial de Guanajuato se debió consolidar desde el siglo XVII en esas zonas, así que no es sorprendente que en esa misma calle de

² *Vocabulario arquitectónico ilustrado*, México, Secretaría del Patrimonio Nacional, 1975, ver: alhóndiga.

³ *Diccionario enciclopédico Quillet*, 8 v., Buenos Aires, Arístides Quillet, 1960-1966, t. 4.

⁴ Pevsner, Nikolaus (1979), *Historia de las tipologías arquitectónicas*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, traducción: Anna María Pujol y Puigvehí, p. 286.

⁵ Seco de Lucena P., Luis (1976), *Granada*, León, España, Editorial Everest, 1976, p. 19.

⁶ Gentil información del historiador José Arenas S.

Alonso y casi enfrente de esa antigua hospedería el Marqués de Rayas construyera a partir de 1776 el Mesón de San Antonio.

Cuadro I Seis licencias virreinales para construir albergues en el actual estado de Guanajuato

Población	Localización	Tipo	Virrey que concedió la licencia	Año de expedición de la licencia	Propietario	Agente de negocios en la Ciudad de México
Atotonilco, San Miguel (de Allende)		Venta	Martín Enríquez de Almanza	1577	Comunidad	
Irapuato (hacia Apaseo)	Camino de Celaya a Zacatecas y Guanajuato	Venta	Álvaro Manrique de Zúñiga	1586	Bartolomé de Entiambasaqui	
Acámbaro	Orillas del pueblo	Venta		1591	Diego Velázquez de Ceballos	
Salvatierra	Calle Real de San Juan	Mesón	Fco. De Güemes, conde de Revillag.	1751	Ana María Romero de Pacheco	Ignacio Javier Márquez
Guanajuato	Calle Alonso	Mesón	Antonio María de Bucareli y Ursúa	1776	Vicente Manuel de Sardaneta, Marqués de Rayas	Ignacio Benavides
Salamanca	Plaza Mayor, en la Calle Real	Mesón	Martín de Mayorga	1782	Francisco Martínez de Castilla	

Fuente: Hernández T., Alicia (1965), "El hospedaje en la Nueva España..." (tesis), UNAM, pp. 45-46. Apud: Archivo General de la Nación, Mercedes: v. 10, f. 279, 1577/v. 13, f. 221, 1586/v. 17, f. 33, 1591/v. 75, f. 7, 1751/v. 81, f. 102, 1776/v.?, f. 150, 1782.

Otros albergues fueron el Mesón del Cochinito, hacia 1745, por el barrio del Venado, cerca o donde está la Posada de los Ángeles;⁷ el Mesón de Vivas, que originalmente estuvo en el exclaustro de la Compañía y fue cambiado en el siglo XVIII al callejón de la Condesa.⁸ Para 1750 se menciona el Mesón del Roperero en

⁷ Archivo Histórico de Guanajuato, Protocolo Cabildo, 1852, f. 759 v.

⁸ *Escritura...*, José Campaíns vende casa al Marqués de Rayas..., 27 de febrero de 1777, Guanajuato, Registro Civil.



la plaza de ese nombre,⁹ cerca del antiguo camino de acceso a Guanajuato. Sin embargo, cuando el Marqués solicitó al virrey el permiso para construir el Mesón de San Antonio, le informa que en 1776:

En la ciudad de Guanajuato hay un mesón que siendo tan antiguo la ruina que ya padece lo hace inhabitable y aunque fuera fuerte el edificio la pequeñez de sus piezas no puede ser amplio hospicio para la multitud de pasajeros que por allí caminan.¹⁰

Esa afirmación debió ser un argumento más para obtener el permiso y sus concesiones, o una verdad a medias, ya que debía existir en Guanajuato más de un albergue, aunque fuera modesto, lo contrario sería inusitado en una ciudad de más de cuarenta mil habitantes.

Por otra parte, si consideramos que los mesones mencionados ya no existen, el de San Antonio se convierte en el más antiguo entre los que subsisten, e indiscutiblemente en el más importante.

⁹ Lara Valdés, José Luis (1982), *Índice del primer volumen del Ramo citadino, Archivo Histórico de Guanajuato, complementado con la Carta tipográfica de José Gabriel Rozuela de Ledezma, año de 1750*, Guanajuato, INAH, Centro Regional Guanajuato-Querétaro, Manuscritos del Centro Regional, 1, p. 34.

¹⁰ Licencia del virrey Bucareli para construir un mesón en la calle Alonso en Guanajuato, 1776, Archivo General de la Nación, Mercedes, v. 81, f. 102.



La Posada del Rosario (frente al Real Ensaye, en la calle Juárez) tiene características estilísticas y espaciales que permiten datarla como obra del siglo XVIII, sin embargo, los cuartos y excaballerizas del fondo son incongruentes —por su modestia y pequeñez— con las amplias habitaciones del frente, lo que nos hace presumir que fue una casona señorial ampliada y adaptada, en algún momento, para albergue.

El Marqués de Rayas al solicitar licencia para construir el Mesón de San Antonio también pidió al virrey monopolizar el hospedaje en la ciudad. Si eso le fue concedido, es probable que no se haya construido en Guanajuato ningún otro albergue de 1776 hasta 1821; sin embargo, el importante ex-Mesón del Refugio (Asilo “Cosme O. Torres” desde 1977) tiene características del neoclásico en el interior y por consiguiente pudo ser construido entre aquellos años, lo que nos lleva a suponer que es contemporáneo de la Alhóndiga de Granaditas y planeado cerca de ese granero para dar servicio a los mercaderes y arrieros que para entonces frecuentaban la zona. Importante también fue el Mesón de San Rafael, en la calle 5 de Mayo; hasta fechas recientes era ruinoso casa de vecindad, en 1983 fue vendido y adaptado para comercio conservándole parte de su traza y poco de su estructura original.

En 1792, el intendente Juan Antonio Riaño asentó la siguiente ordenanza para los jueces de cuartel:

Cuidarán que de los mesones; de las casas que en esta ciudad sirven de hospedería a los pasajeros y trajinantes de comercio, se les pase diariamente una lista o nota circunstanciada de los que allí residen, entran y se hospedan, con sus nombres,

familia, destino, dónde viven, por qué tiempo y con qué causa, avisando así mismo cuando se vayan.¹¹

Es significativo que este tipo de controles se inicie cuando comienza a gestarse la libertad de la Nueva España. Ya en el México independiente, Henry G. Ward, diplomático y encargado de negocios de Inglaterra, recorrió México en 1827, y escribió en su diario:

...en el interior de los cuartos [de los albergues] un terrier blanco de mi propiedad, que me acompañó en todos mis viajes, remplazaba a las cerraduras que no tiene ninguna puerta mexicana...¹²

Otro diplomático, Joel R. Poinsett, regresó a México en 1825 como ministro plenipotenciario de los Estados Unidos. Su arribo marcó el inicio de la lucha diplomática entre él y Ward por establecer la hegemonía de sus respectivos países, en la economía y política mexicanas.¹³ También Poinsett es prolijo en la descripción de albergues; del mesón de San Juan del Río nos dice:

Entramos con todo y coche al patio de un mesón nuevo, el más cómodo que he visto hasta ahora... solo consta de un piso, pero el patio es de un cuadro de unos cuarenta pies de lado, con piezas que dan a los corredores.

Hay dos patios interiores más, entre el cuerpo principal del edificio y el río, con caballerizas para doscientos o trescientos animales. Todo ello bien construido de cal y canto.

Estos mesones generalmente pertenecen a algún hacendado opulento y están situados frente a su finca, en el campo o cerca de las ciudades. El precio de una pieza por noche es tan solo de una peseta, y la comida no es excesivamente cara. Sus ganancias las derivan de la fácil salida para su rastrojo, su cebada y su maíz, que se expende a precios elevados, a los viajeros. El maíz cuesta aquí, en la actualidad, casi dos pesos el "bushel" (como 60 libras).

Nos hemos cruzado con cuatro diligencias, una manada de mulas y un número enorme de burros cargados. El uso de este animal es mucho más general en este país, que el de la mula.¹⁴

¹¹ Riaño, Juan Antonio de, *Ordenanzas para los jueces de cuartel de la ciudad de Guanajuato*, 6 de marzo de 1792, Archivo General de la Nación, Ramo civil indiferente, v. 2157.

¹² Ward, Henry G. (1981), *México en 1827*, México, Fondo de Cultura Económica, traducción: Ricardo Haas, estudio preliminar de Maty F. de Sommer, p. 546. La esposa de Ward, Emily Elizabeth, ilustró su libro incluyendo tres dibujos importantes de las haciendas de beneficio de Flores y Salgado de Guanajuato.

¹³ Sommer, Maty F. de, "Estudio preliminar" en: *México en 1827*, *ibid.*, p. 7.

¹⁴ Poinsett, Joel R. (1950), *Notas sobre México, 1822*, México, Editorial Jus, traducción: P. Martínez Campos, pp. 191-192.

Para el caso del Mesón de San Antonio la descripción anterior es útil para explicar el fin que tenían sus trojes y bodegas.

Algunas evidencias indican que Poinsett se hospedó en el Mesón de San Antonio, una de ellas es su descripción de un cuarto, que coincide con las características que señala:

Nuestro mesón es muy cómodo. Tenemos dos piezas en el primer piso, con vista a la calle, y una mesa y un banco en cada una de ellas. Nuestros colchones están extendidos sobre el piso, pero este es de ladrillo y las paredes blanqueadas con cal, están casi limpias.¹⁵

El servicio de diligencias

El primer servicio de diligencias se inició en México en 1849. Para 1852 la Agencia de Diligencias tenía corridas desde México a Tepic, pasando por Guanajuato y saliendo todos los lunes, miércoles y viernes con el siguiente itinerario:

...a las cuatro de la mañana, se almuerza en Tepeji del Río, y se llega a Arroyozarco [sic] (Hacienda Grande) a las cinco de la tarde del mismo día. Allí se duerme, y a las cuatro de la mañana del día siguiente se continúa el viaje para almorzar en San Juan del Río, de donde se sale para llegar a Querétaro a las tres de la tarde del mismo día. Allí se duerme y a las cuatro de la mañana del día siguiente se sale para llegar a Guanajuato a las cinco de la tarde del mismo día...¹⁶

Los primeros hoteles y el ferrocarril

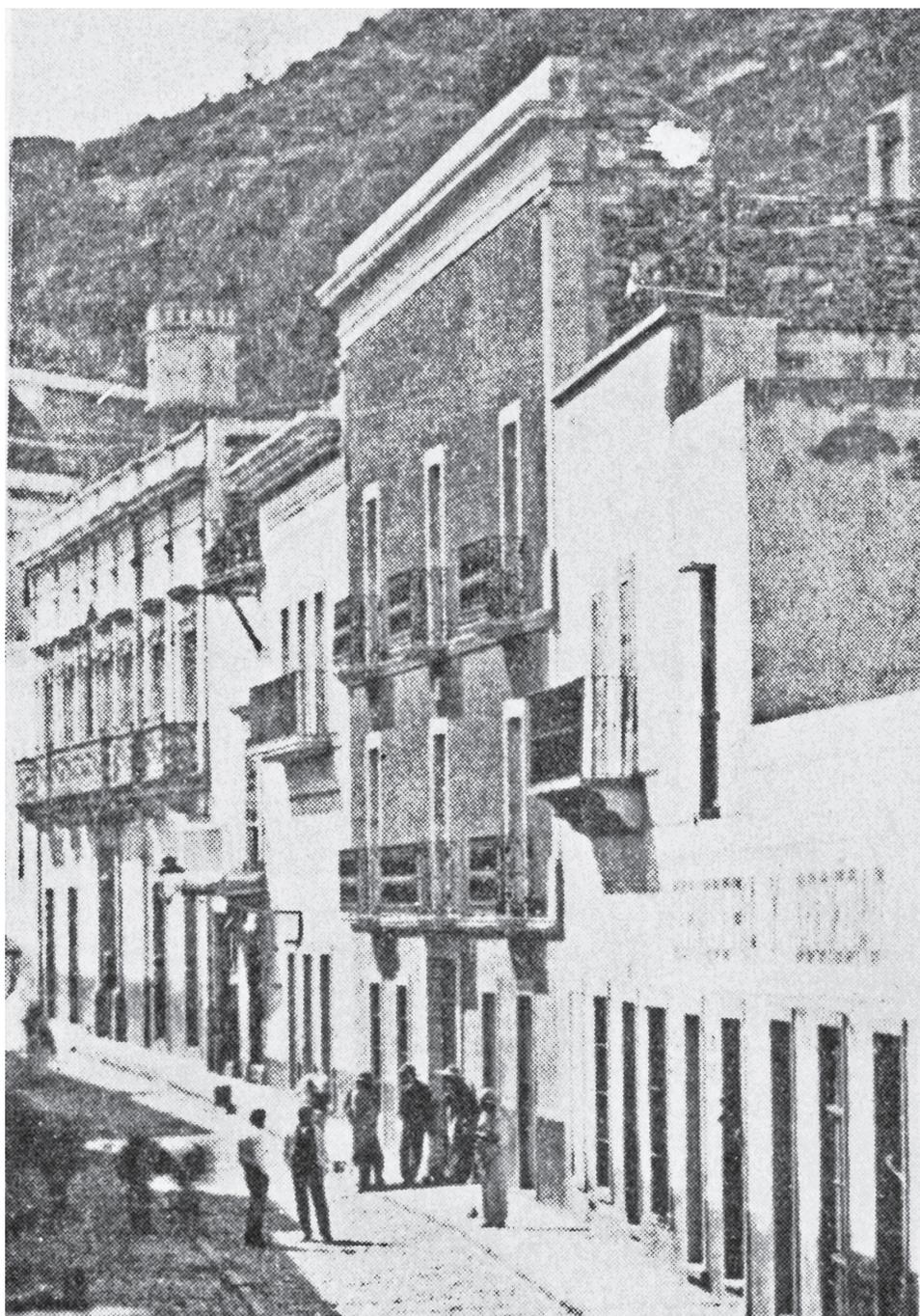
En los terrenos del desaparecido templo de la Tercera Orden del Convento de San Diego (demolido en 1861) se construyó el Hotel del Emporio, comprándole fincas a sus espaldas (con la plaza Zaragoza de por medio) para "...la instalación de los macheros que servían a la caballada y mulada de la casa de diligencias...".¹⁷ Ese hotel duró solo unos diez años, ya que fue demolido en 1873, y en su lugar se construyó el Teatro Juárez.¹⁸

¹⁵ *Ibid.*, p. 215.

¹⁶ Almonte, Juan Nepomuceno (1977), *Guía de forasteros de la ciudad de México*, México, Juan Cortina Portilla, facsimilar de la *Guía de forasteros y repertorio de conocimientos útiles*, pp. 442-443.

¹⁷ Alcocer, Alfonso (1984), *Teatro Juárez*, Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, p. 14.

¹⁸ *Ibid.*, p. 17.



Guanajuato, calle de Alonso. Al centro, el Mesón de San Antonio, siglo XIX

En 1875 Marmolejo reseña que en la ciudad existían el “...Hotel del Suizo, recientemente construido: el de la Concordia, donde se encontraba la administración de las diligencias generales...”¹⁹

Líneas adelante, en un listado de los principales edificios de la ciudad, se lee que el Hotel del Suizo es “hoy de la Unión” y el Hotel de la Concordia es “hoy el Español”²⁰ (*hoy* puede ser 1883, fecha en que se publicaron por primera vez las *Efemérides* de Lucio Marmolejo).

El Unión estaba en el jardín del mismo nombre y el Español cerca de aquel, en la calle Allende. Reseña también Marmolejo un “...establecimiento de baños perfectamente servido con hotel y un hermoso jardín”.²¹ Se refiere seguramente al Hotel de los Baños de la calle de los Mandamientos, estrenado en 1851, “decorado con lujo y elegancia” y con “un bellísimo y pintoresco jardín”.²²

El *Directorio mexicano* de Juan Valdés [sic] y Cueva para 1887, solo registra en Guanajuato a María Carrada y a Gilbert y Comp., como sendos encargados de hoteles en el Jardín Unión (¿el Unión y el Español?) y a Pedro Ripollez como encargado de un hotel en la calle Sol (¿Hotel de los Baños?),²³ los mismos tres aparecieron un año antes en el Directorio General, México y Cuba, 1884-1885.²⁴

El ferrocarril ya llegaba a Marfil en 1882,²⁵ lo que influyó en el hospedaje al incrementarse el número de viajeros que no usaban animales para transportarse, y así deben haber aumentado los cuartos y disminuido los macheros, además, se debió acentuar la diferencia entre hotel y mesón: el primero paulatinamente dejó de atender diligencias y sus animales y eventualmente recibiría en sus pesebres a las monturas o bestias de tiro de algunos huéspedes; en cambio, el mesón se convirtió en albergue de arrieros y podemos suponer que a fines del siglo XIX la gente “decente” llegaba a hoteles, los pobres a posadas y los arrieros a mesones.

¹⁹ Marmolejo, Lucio Pbro. (1973), *Efemérides guanajuatenses, o datos para formar la historia de la ciudad de Guanajuato*, Guanajuato, 4 v., Universidad de Guanajuato, t. 1, p. 11. [Existe una nueva edición de esta obra: Marmolejo, Lucio (2015), *Efemérides guanajuatenses o datos para formar la historia de la ciudad de Guanajuato*, Guanajuato, Editorial de la Universidad de Guanajuato, edición facsimilar, 2 volúmenes (4 tomos), colección Pasos del Tiempo núms. 3 y 4].

²⁰ *Ibid.*, p. 83.

²¹ *Idem.*

²² *Ibid.*, t. 4, p. 10.

²³ Valdés [sic] y Cueva, Juan (1887), *Directorio mexicano, directorio comercial agrícola, industrial, profesiones, artes y oficios de las principales poblaciones de la República Mexicana para el año de 1887*, México, Juan Valdés y Cueva, p. 360.

²⁴ Gentil información de Mariano González Leal.

²⁵ Marmolejo, *op. cit.*, t. 4, p. 364.



A mediados del siglo XIX, siglo de graves crisis, la construcción o modernización de un albergue importante era casi siempre consecuencia de su uso como parador de las Diligencias Generales; vimos cómo el Hotel Emporio, aproximadamente entre 1863 y 1873, tuvo ese fin y que para 1875 la agencia estaba en el Hotel Concordia (después Español) y en ese mismo año Marmolejo no registra al Mesón de San Antonio como instalación significativa en la ciudad. Por contraste, 34 años después, la Guía de Guanajuato para 1910, registra en segundo lugar y como propiedad de Francisco Ederra al Hotel de San Antonio, esto en una lista encabezada por el Hotel de C. D. Wood y seguido después en tercera línea por el Hotel Español y tres hoteles más propiedad de las señoras vda. de Zozaya, vda. de Barquín y Pukillinmen, respectivamente.



Mesón de San Antonio. Cerca de 1905

Aparte se clasifican 20 mesones o posadas y cuatro pensiones de caballos; en la relación de Baños de esa misma guía se enlista al San Antonio también en segundo lugar entre cinco de esas instalaciones²⁶ y solo precedido por el prestigioso Hotel de los Baños.

Hacia 1905 el catálogo de promoción de inversiones de una compañía minera norteamericana²⁷ incluye una fotografía del Mesón de San Antonio para ilustrar el hospedaje disponible en Guanajuato; en esa ilustración se aprecia el patio principal y el buen estado del edificio, se ven el brocal del aljibe y una fuente de fantasía, aparentemente no entraban cuadrúpedos a sus caballerizas por el patio

²⁶ *Guía de Guanajuato para 1910*, Guanajuato, Jesús Gasca, 1909, Listas 175, 181, 184 y 153.

²⁷ *La Luz Mining and Tunnel Co.* (Álbum de ilustraciones para promoción de esa compañía minera), Scranton, Pa., EE. UU., Horgan Jr., circa 1905.

principal, ya que el piso se ve muy limpio y sin huellas de su tránsito; lo anterior apoya la hipótesis de que las bestias entraban por la puerta del callejón trasero, si ese es el caso solo entraban por ahí animales de tiro o de montar, ya que es improbable que para entonces se aceptaran arrieros con recuas y cargas.

En 1913, el entonces Hotel San Antonio es centro de reuniones sociales, como lo vemos en la reseña de una kermesse que el 23 de noviembre se realizó en su patio principal:

...fue transformado en elegantísimo salón, concurrido por lo más granado de nuestra sociedad. El aspecto que presentó por la noche era encantador adornado como fue con profusión de focos de luz bien combinados ramajes y cortinajes con que fueron formadas las casillas de los puestos...²⁸

Esta será la última gran época del inmueble. La Revolución ocasionó la ruina económica de Guanajuato, y para 1920 el Mesón cambia de dueños (ver Cuadro III), y conforme la economía se contrae y los habitantes emigran, se convierte paulatinamente en casa de vecindad o simplemente en semivació caserón de la semiabandonada ciudad.

Las economías del estado y la ciudad ya estaban recuperadas y estabilizadas para 1929, sin embargo, el Mesón de San Antonio no recupera su importancia y por el contrario queda en modesta vecindad o posada de segunda; así, el Directorio General del Estado de Guanajuato 1929-1930,²⁹ registra en la ciudad un establecimiento de baños (el Patrocinio), cuatro casas de huéspedes, once mesones y tres hoteles (el Luna, el Palacio y el Unión, este último para entonces, en Sopeña 18) y no menciona al de San Antonio.

Diez años después, en 1939, un estudio guía de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público³⁰ solo registra como los mejores hoteles al Luna y al Unión (costos mínimos con alimentos para el primero \$5.00 y \$3.00 el segundo por día) y advierte que hay otros hoteles aunque de inferior categoría, así como recomendables casas de huéspedes como la de la señora Smith (\$3.00 diarios por habitación y alimentos).

²⁸ Espinoza, Crispín y Manuel Sánchez Almaguer (1917-1920), *Efemérides guanajuatenses, o sea nuevos datos para contribuir a la formación de la historia de la Ciudad de Guanajuato*, Guanajuato, 3 t., Manuel Sánchez Almaguer-Botas, t. 3, p. 149.

²⁹ Directorio General del Estado de Guanajuato (1929-1930), s. l., J. Modesto Rodríguez, Cámaras de Comercio de León, Irapuato y Celaya, s. f., p. 64.

³⁰ Guanajuato, estudios económicos-fiscales sobre los estados de la República (1939), v. 1, investigación de Pedro M. Llaca, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, VIII, p. 306.

El hotel o Mesón de San Antonio nuevamente no es mencionado y vemos cómo pasa a un término secundario como albergue y edificio.

Cuadro II

Mesón de San Antonio, Guanajuato. Arrendatarios conocidos

Arrendatarios		Arrendadores	Fuentes
Juan del Villar	Desde el 23 de enero de 1793	José Mariano Sardaneta, segundo marqués de Rayas	A.H.G., Protocolo Presos, t. 1793, f. 21
Joaquín Campos	Desde el 19 de julio de 1838	Herederos del segundo marqués	A.H.G., Protocolo de Minería, t. 1838, fs. 209 v.
Antonio Campos	Desde el 1 de agosto de 1843; contrata por 9 años	Herederos del segundo marqués	A.H.G., Protocolo Minas, t. 1843, f. 172
Antonio Guerrero, capitán	Contrata el 31 de enero de 1848, arrendará desde el 16 de julio de 1848 por 5 años, pagará 3,000 pesos anuales	Fco. Javier Sardaneta, coronel	A.H.G., Protocolo Presos, t. 1848, fs. 54 v.
Ignacio Zamarroni	Ya en 1862, paga 200 pesos mensuales	Jesús Ma. Sardaneta	Hernández, Ignacio R., "Testimonio...", 1862 [Registro Público]
Evaristo Betancourt	Ya en 1869, pagaba 2,064 pesos anuales	Jesús Ma. Sardaneta	Hernández, Ignacio R.,
	Desde el 22 de febrero de 1869; está obligado a terminar el arrendamiento el 30 de abril de 1872	Manuel Barraincua	"Oficio público", 1869 [Registro Público]

En el estudio que hicimos sobre el hospedaje en Guanajuato hasta 1928,³¹ concluimos que en la Colonia los mesones se establecieron cerca del antiguo acceso a la ciudad, desde el Roperero y hasta la plaza de los Ángeles, paulatinamente; y a

³¹ Parra M., Arturo (1985), "El Mesón de San Antonio, la investigación histórica y arquitectónica como fundamento de su restauración" (tesis), Guanajuato, Universidad de Guanajuato, Facultad de Arquitectura, Maestría en Restauración de Sitios y Monumentos, p. 84.



Mesón de San Antonio, 1896. Rampa diferente a la actual. Al fondo, brocal del aljibe con soporte para polea y cubeta. Letreros de baños. En el último piso: ventanas y puertas con arco, correspondientes a los antiguos salones sociales. Farol suspendido de soporte giratorio de hierro forjado

partir del siglo XIX se establecieron cerca de la nueva Alhóndiga de Granaditas y en general hacia el poniente, mientras que a mediados de ese siglo los nuevos hoteles se comienzan a concentrar cerca del Jardín Unión para disfrutar del prestigio y servicios de la zona; posteriormente se fueron incrementando los albergues económicos al poniente por la ventaja que ofrecía el estar cerca de la estación del ferrocarril, el mercado Hidalgo y los accesos camineros. Esta estructura permanece hasta mediados del siglo XX cuando Guanajuato es abierto al turismo y transformada radicalmente su oferta de hospedaje.

Cuadro III Mesón de San Antonio, propietarios y valores registrados conocidos

Propietarios conocidos	Periodo	Observaciones y valores registrados	Fuentes: copias de documentos*
Vicente Manuel de Sardaneta, primer marqués de Rayas	1778-1787		
José Mariano de Sardaneta, segundo marqués de Rayas	1787-1835	Herencia	Hernández, I. R., "Oficio Público...", 1869
Herederos del segundo marqués	1835-1850	Herencia	
Francisco Javier Sardaneta	1850-1860	Herencia, vale 32 000 pesos	
Jesús María Sardaneta	1860-1869	40 000 valor fiscal, 77, 174 pesos, 2 1/2 reales, avalúo del vendedor. 55 357 p., 7 r., avalúo del comprador	Hernández, I. R., "Testimonio...", 1862
		Herencia	
Manuel Barraincua	1869-(?)	Recibe en pago el Mesón por adeudo de 15 353 pesos	Hernández, I. R., "Oficio Público...", 1869
Desconocido(s)			

Propietarios conocidos	Periodo	Observaciones y valores registrados	Fuentes: copias de documentos*
Francisco Ederra (?)		Mencionado como dueño o administrador en 1909	Guía de Gto. Para 1910, J. Gasca, 1909
Joaquín Ederra	(?)-1920	Quiebra, obligado a vender	“Libro de propiedades...”, t. 45-46, 7, 1920
Plácido Díaz Barriga	1920-1926	Compra en 9 000 (oro)	López, Luis G., “Testimonio...”, 1926
Francisco Tovar	1926-1927	Recibe en pago el Mesón por adeudo de 8 500 p.	López, Luis G., “Testimonio...”, 1927
José Remedios Chabolla Uribe	1927-1959	Compra en 7 000 (plata)	Villaseñor, M., “...escritura...”, 1963
Cristina Chabolla Uribe	1959-1963	Hereda por intestado (1960), valor fiscal 16 800	[P. Rafael Ramírez]
[P. Rafael Ramírez]	1963-1977	Compra en 20 000 pesos	Universidad de Guanajuato
Universidad de Guanajuato	1977 a la fecha	Compra en 2 500 000 pesos	Santoscoy, G., “...escritura...”, 1977

*Registro Público de Guanajuato.





Edgar Magaña

Bajo el látigo de Venus: la génesis del dolor como construcción íntima en *La Venus de las pieles* de Masoch

Introducción

Representante del amor, del romance, el erotismo, la fertilidad, la belleza (en su forma más plena, abierta, es decir, la desnudez) la diosa Venus es un símbolo que se inserta en el ámbito de la naturalidad de lo puramente humano y lo eleva a la contemplación y experimentación íntima a través del cumplimiento de los deseos eróticos y románticos.

Su personificación en el arte y común identificación es una mujer de cabello largo y hermoso (variable en algunos casos), figura perfecta proyectada mediante una desnudez muy auténtica (natural, real), senos en esplendor y mirada inocente que penetra más allá de los ojos para situarse en el origen mismo de la atracción.

En literatura, las apariciones de Venus también se relacionan al efecto voluptuoso que solo con su nombre incita, y para su rastreo debemos situarnos tan atrás en tiempo que ya los clásicos (Platón, Aristóteles, Homero, Hesíodo, etc.) le rendían tributo. Posteriormente, situados en el siglo XIX, en concreto en el año



1870, aparece una novela que lleva a la Venus en el título y también la conduce a un comportamiento particular dada su personalidad erótica plena, se trata de *La Venus de las pieles* del escritor Leopold von Sacher-Masoch.

Novela en la que un sueño y una pintura, *Venus del espejo* de Tiziano, potencian una narración conformada por los elementos principales de ambos: una mujer (en los dos casos encarnaciones de Venus, bellas, naturales, orgullosas de sí mismas y de sus provocaciones), voluptuosidad, pieles, gracia, majestuosidad femenina, deseo, sometimiento ante la imagen; unidades funcionales, en paráfrasis a Roland Barthes, que mantienen correlación entre ellas y la narración para madurar luego en elementos de importancia vital que signifiquen los escalones con los que se va formando el sentido de la historia.¹

Fue posteriormente, una vez asimilado el impacto de *La Venus de las pieles* así como su autor (obra y vida), por lectores y dimensionada por la crítica, cuando el procedimiento de ser vejado bajo el objetivo de conquistar el placer fue llamado masoquismo, en referencia clara al apellido Masoch. La premisa es clara y sencilla: una persona permitirá ser castigada siempre con el sustento del goce íntimo (sexual, corporal, mental), de lo cual se pueden desprender otros episodios en que el placer se logre a partir de que la persona comprometa su integridad física y moral, por ejemplo, ser objeto de humillaciones, insultos, escupitajos, micciones o defecaciones encima, infidelidad, esclavitud, son algunas de las prolongaciones del masoquismo, es decir, del sufrimiento percibido, que no producido,² como condición del goce. Lo anterior es la característica esencial de la relación establecida entre Severino de Kusiemski y Wanda de Dunaiew, protagonistas de *La Venus de las pieles* de Masoch.

¹ Cfr. Barthes, Roland, "Introducción al análisis estructural de los relatos", en Barthes, Roland *et al.* (1970), *Análisis estructural del relato*, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, traducción: Beatriz Dorriots.

² En relación al masoquismo se encuentra el sadismo, que también se rige con el esquema del dolor y sufrimiento como vía para la obtención del placer, pero a diferencia, este se logra provocándolo en un cuerpo ajeno en contraste a sentirlo en el propio, el término hace referencia

Sustento de la atracción

Se conocieron por casualidad al aire libre de un parque, él leía y ella pasó a su costado con todo el encanto a cuestas, Severino la reconoce como Venus, portadora de la completa noción de belleza, de la atracción hecha mujer, Venus en la tierra, impulso confirmado con el primer diálogo que sostienen, por demás erudito, el amor suele ingresar por los ojos pero sostenerse con palabras, con el razonamiento que seduce, y el espíritu libre de Wanda no hace más que intensificar el idilio. Enseguida, la conversación deriva en un amplio reconocimiento de las tendencias personales e intelectuales de ambos, y punto a punto se va traduciendo en la conciencia de la atracción, pero no una común, los dos lo sienten, lo perciben, el deseo no apunta al cuadro típico del proceso atracción-cotejo-enamoramiento-casamiento-procreación, sino a una relación que supere todas las barreras personales y físicas en pos de una elevación sustentada en lo que espera cada uno del otro exhibido en sus propias palabras, ella hacerlo su esclavo, él poseer a una Venus que vista pieles.

La narración desvela un lenguaje formal que presenta a dos personajes aristócratas, cultos, de modales y recursos lingüísticos superiores al promedio, siendo precisamente el lenguaje otra forma en que se potencia la seducción entre ellos, pues establecen una relación recíproca entre el sentido erótico y el lenguaje, porque, en términos de Jean Baudrillard, el “discurso también se seduce a sí mismo absorbiéndose y vaciándose de sentido para fascinar al otro en la seducción primitiva del lenguaje”.³

a Sade, Donatien Alphonse François de Sade, o simplemente Marques de Sade, autor de finales de siglo XVIII y principios del XIX, anterior a Masoch, en cuya predilección temática resaltan (no sin limitarse a ello) los individuos en pleno goce a causa del sufrimiento ajeno. Ambos términos encuentran fusión en prácticas que lo mismo encuentran el placer en ser mancillados que en realizarlo a otros, con el dote de sadomasoquismo.

³ Baudrillard, Jean (1999), *De la seducción*, Buenos Aires, Altaya, p. 109.



La atracción se sustenta, el deseo también, cada personaje ha encontrado en el otro el ser que complementa su ambición, el interés pleno que produce el binomio dominación-sumisión que desde un principio ambos dejan de manifiesto: ella será la dominante, él la figura sumisa, y entrambos un cúmulo de sentimientos orientados a la más alta y desencajada de las satisfacciones perceptivas, porque ambas visiones se tienen en cuenta, será lo elevado porque es lo que se busca, y será lo desquiciado porque es lo que se desea; para muestra las palabras que vierte cada uno; Severino: “[...] experimento que su belleza extraordinaria, verdaderamente divina, me tiende magníficas emboscadas. No es esto un atracción del corazón, que nazca en mí; es sujeción física, lenta, pero, por lo mismo, completa”.⁴ Y enseguida Wanda, en diálogo hacia él: “Me interesa usted. La mayoría de los hombres son vulgares, sin entusiasmo, sin poesía; usted, en cambio, posee cierta profundidad y exaltación y, sobre todo, una gravedad que me sienta bien”.⁵ El lenguaje exterioriza las ideas en que ambos sustentan la visión hacia el otro, y aunque están interesados en su contraparte, la situación de Severino resulta más pasional, intensa y arraigada, mientras que ella ostenta una mayor reserva inicial ante lo que pueda ocurrir.

En tal ruta, la relación de Wanda y Severino encuentra cauce para definir su sentido de atracción y traducirlo en una entrega basada en la esclavitud, sinónimo al mismo tiempo de una libertad de cada uno por ser como se quiere y hacer del otro lo que se quiere. Wanda lo ambiciona como esclavo, Severino se ofrece como tal, pero no hacia una categoría de esclavitud burda y sufrible, sino una donde él se dispone a obedecer en todo a ella en pos del más alto de los placeres personales. El término esclavitud aquí supera cualquier carga semántica que aluda a la vejación destructiva del individuo y la supera, precisamente, cuando a la esclavitud se le agrega el elemento del placer, combinación que se logra por medio de un poder erótico que busca experimentar más allá de lo establecido por el parámetro y que sin duda es elección personal, es decir, “esclavitud voluntaria”, como la de Severino, base fundamental del llamado masoquismo y su complemento, el sadomasoquismo, la voluntariedad de participación del dolor como condición del placer, una voluntad como parte del proceso que de otra forma, sin voluntad, se convertiría en tortura.

⁴ Sacher-Masoch, Leopold von (2015), *La Venus de las pieles*, México, Axial, traducción: C. Bernaldo de Quiroz, texto introductorio de Jorge Volpi, 2a. reimpresión, p. 48. Todas las referencias de la obra serán de esta misma edición.

⁵ *Ibidem*.

Génesis del masoquismo. El dolor y su condición

Los dos personajes han dispuesto cuerpo y alma en completa apertura para reivindicarse no solo a través del sometimiento, sino también con la capacidad de superar las barreras del temor y el dolor, que afirma (esa capacidad) la elevación del cuerpo, alma y mente más allá de la humillación. Una sobrexposición de conductas en *La Venus de las pieles* proyecta el fruto de las reflexiones entre Severino y Wanda, para quienes la infidelidad está permitida, siempre y cuando fortalezca su vínculo; y luego llegan los golpes, los primeros latigazos de ella a él que inauguran el proceso de vida, porque es vida lo que ella le ofrece al pegarle en la intimidad de su habitación, es la superación del dolor en cuanto destructivo, es génesis de una nueva concepción que trasciende lo vulgar e inserta un reacomodo de conductas, donde una parte de eso que se llama felicidad se logra con el látigo que golpea el cuerpo, y los rubros espiritual y físico se reconocen en magnitud por el dolor que se siente, que se percibe, que no se reprime, porque la conciencia del dolor está presente, no hay un proceso de control del dolor y su omisión, sino la percepción del dolor en toda su representación y posterior disfrute. Imposible juzgar a Severino a tales alturas, o al menos resultaría engorroso llamarlo loco cuando la estructura de su cometido responde a otro grado, cuando su “locura” se sustenta mejor que la vida burda de cualquier mediocre, o la atracción de cualquier enamorado carente de pasión, no la practicada en la cama, sino la que cimienta y desarrolla todo gusto e inclinación. Y así, Severino es capaz de equilibrar la golpiza con su búsqueda personal. Leído de su misma voz:

Los golpes llovían, vigorosos, sobre mi espalda y brazos, cortando mis carnes, en que dejaban una sensación de quemadura, pero el sufrimiento me transportaba porque provenía de ella, de la adorada, de aquella por quien estaba dispuesto en todo momento a entregar mi vida [...] Es cierto que me flagelaron; cuento, uno por uno, los golpes [...] Mi sueño tomó cuerpo [...] Solo me encuentro algo fatigado, pero su crueldad me llena de alegría.⁶

⁶ *Ibid*, p. 70.



“Una sobrexposición de conductas en *La Venus de las pieles* proyecta el fruto de las reflexiones entre Severino y Wanda, para quienes la infidelidad está permitida, siempre y cuando fortalezca su vínculo”.

Proclamación máxima. Véase donde se colocaría su *fidelidad* me llena de alegría, sus besos o *su apoyo incondicional*, Severino acota *su crueldad*.

Así, se traza el camino de lo que se busca, de lo que se desea, de lo que se espera en ella, y Wanda por su parte acaba por ceder a los pedimentos, no sin poner de su parte, pues para ella en un punto ya no es suficiente el Severino que conoce para llevarlo a un viaje por Italia, su nombre no es digno, entonces para rematar el control sobre él le cambia el nombre a Gregorio, con la finalidad de suprimirlo por completo, y él acepta, Severino ya no existe.

De este modo, no solo el maltrato físico aparece como la vía hacia la plenitud sino también el dominio, el dominante decreta las órdenes y el dominado acata, y accede con ello a la fórmula de la realización, las dos caras del placer porque, en palabras de Octavio Paz, “Eros puede extraviarnos, hacernos caer en el pantano de la concupiscencia y en el pozo del libertino; también puede elevarnos y llevarnos a la contemplación más alta”.⁷ Ambas caras se cumplen en nuestro estudio de caso, porque el apetito del masoquista es desbordante, mismo que se cumple con su entrega.

La consolidación

No bastando con cualquiera de las circunstancias de sumisión, Severino, ahora Gregorio, despliega un contrato en el cual estipula los pasos a seguir en lo consecuente alrededor de la relación con Wanda, el cual contiene especificaciones sobre su condición de esclavo, el derecho de ella a golpearle y la constante vestimenta de pieles por parte de ella, lo que es aceptado por las partes. Y lo que se forjó en un primer momento de palabra, en respuesta a un deseo, se ha formalizado, Wanda y Gregorio forman una especie de matrimonio cuyo punto central es la producción del dolor-placer, más el de él que el de ella, porque Wanda sigue

⁷ Paz Octavio (1993), *La llama doble. Amor y erotismo*, México, Seix Barral, Biblioteca Breve, p. 45.



el estímulo que le provoca contar con un esclavo, y él por su parte logra la totalidad, la suma integradora de su personalidad.

Y bien, una vez firmado el contrato, cual pareja recién casada a quien solo resta llegar a hacer el amor en la misma noche de bodas, a ellos les resta completar la ceremonia, por lo que Severino es deleitado y satisfecho con un conjunto de latigazos cimbrados de buena manera en el cuerpo dócil, atado a una columna de la habitación; múltiple goce fustazo tras fustazo.

Por otra parte, *La Venus de las pieles* representa un romanticismo que adecúa las características del movimiento a la continuidad de su estructura y objetivos, pues nos atrevemos a decir, sin catalogarla como novela del romanticismo, que alude a algunos de los postulados de tal corriente europea del siglo XIX, cuyos personajes libres, exaltados y sometidos por el cúmulo de sentimientos que los invaden son ejemplo de ello; la conciencia del Yo ante las circunstancias, propio punto romántico, es clara en Severino. Es el texto una variación del romanticismo europeo aunque con materia y espíritu propio. Es también la inauguración de un nuevo sentido romántico, ahora desde la perspectiva sentimental o amorosa, porque Severino y Wanda diseñan con precisión un marco donde los sentimientos no se omiten, sino que se promueven a partir de sus recursos y deseos, sobre todo los de Severino son cumplidos a través del sufrimiento, precisamente gran vuelta de tuerca donde el valor de la novela asciende, es decir, el reflejo de una relación que pide más allá de lo estrictamente “correcto” para una sociedad occidental burguesa como la de la novela, pero que con ello, con la búsqueda de la satisfacción plena a través del dolor, ya no solo físico sino mental, el saberse despreciado, esclavizado, insultado, es la ruta del placer y del alivio, de la satisfacción y la alegría, donde el masoquista no exige una palabra bonita, sino un golpe bien atestado, del cual se desprende poesía.

“Cual pareja recién casada a quien solo resta llegar a hacer el amor en la misma noche de bodas, a ellos les resta completar la ceremonia, por lo que Severino es deleitado y satisfecho con un conjunto de latigazos cimbrados de buena manera en el cuerpo dócil ”.

Enseguida el relato da un vuelco cuando Wanda comienza a observar un panorama más allá de Severino y este a temer la pérdida de su amada: “Ahora experimento un temor: el de perder a esta mujer, a quien amo con una especie de fanatismo. Este temor es tan poderoso, me aplasta de tal modo que, de repente, me pongo a sollozar como un niño”. Severino entonces teme perderla y lo que hay en ella, los golpes incluidos, y es que Wanda conoce a otro hombre que le hace caer en confusión, y luego sobreviene la forma más profunda de la conciencia, donde ambos dimensionan la situación y un desplante del destino (narrativo) les cambia el rumbo, no sin haber experimentado la intensidad en materia plena, la seguridad que significa alcanzar el ideal, aunque sea por un periodo corto de vida, que por lo demás, marca de manera permanente.

Lo concluido

Severino y Wanda son dos personajes que despliegan una atracción con diferentes grados de tensión, capaz de superar las barreras de lo puro, de lo formal, de lo moral, para transgredirlos en extensión, no de forma pasiva, no para resultar en lo impuro, lo informal o lo inmoral, sino para restablecerlos en valores, para crear una nueva pureza, nueva formalidad y nueva moralidad; la de ellos, la que es reveladora y que se basa en la necesidad de Severino de ser golpeado y controlado por la imagen de su amor, Wanda; porque este masoquismo se complementa por un rotundo amor, o viceversa, el amor se complementó con el masoquismo, con los golpes, o bien, este amor era eso, era fidelidad con los golpes, era Severino bajo el látigo de su Venus el engranaje perfecto.

La Venus de las pieles es una novela que se debate entre el erotismo, el drama y una nueva concepción de lo romántico, en tanto corriente literaria y en cuanto extensión del amor por medio del masoquismo, nombre dado a la actividad de recibir golpes o maltrato y asimilarlos como placer a raíz del personaje Severino, quien va más allá, trasciende lo burdo y lo atroz del acto de recibir golpes y se

ubica en la majestuosidad del mismo, en la Wanda que él quiere, exige, busca y desea, y así es su amor, ¿justificable?, quizás, mientras el daño sea controlado y el privilegio fundado todo es posible, y mientras sea necesario en la ruta de la identificación pasional y erótica se valida, debería hacerlo, erotismo que, dicho sea de paso, no resulta en la experimentación del coito, ya que, en efecto, *La Venus de las pieles* muestra un entorno donde el sentido erótico está latente en todo momento y sin embargo no hay una sola escena de sexo (en su representación del coito), caricias o desnudez, resultado de llevar tal erotismo al límite y penetrar en sus representaciones más propias, al tiempo que muestra una realidad comprensible y verosímil de lo terrible.

Bibliografía

- Barthes, Roland, “Introducción al análisis estructural de los relatos”, en: Roland Barthes *et al.* (1970), *Análisis estructural del relato*, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, traducción: Beatriz Dorriots.
- Bataille, Georges (2008), *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, colección Fábula, 4a. edición.
- Baudrillard, Jean (1999), *De la seducción*, Buenos Aires, Altaya.
- Deleuze, Gilles (2001), *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, Buenos Aires, Amorrortu, traducción: Irene Agoff.
- Paz, Octavio (1993), *La llama doble. Amor y erotismo*, México, Seix Barral, Biblioteca Breve.
- Sacher-Masoch, Leopold von (2015), *La Venus de las pieles*, México, Axial, traducción: C. Bernaldo de Quiroz, texto introductorio de Jorge Volpi, 2a. reimpresión.



Luis Rionda Arreguín

Benito Díaz de Gamarra: la modernidad de un filósofo ecléctico

De una manera decisiva influyó la Ilustración francesa en los movimientos de Independencia de las colonias españolas. La acometida de los *philosophes* contra la credulidad y la ignorancia, a la que se sumó el despertar del espíritu crítico y el culto a la razón, fueron —según Patrick Romanell— “la paja que le quebró el lomo al camello, siendo aquí el camello la tradición escolástica”. Estos factores determinaron el derrumbe de dicha tendencia filosófica, la cual era considerada por los mexicanos, en opinión de Samuel Ramos, “como uno de los instrumentos de los poderes dominantes”.

La tarea que asumieron los *philosophes* se orientaba a censurar la monarquía absoluta y la intolerancia religiosa; pero a su vez fueron defensores de la libertad, la igualdad y la fraternidad. Se ufanaban, según Carl Becker, de “haber renunciado a la superstición y juegos de prestigio del pensamiento cristiano medieval...”¹

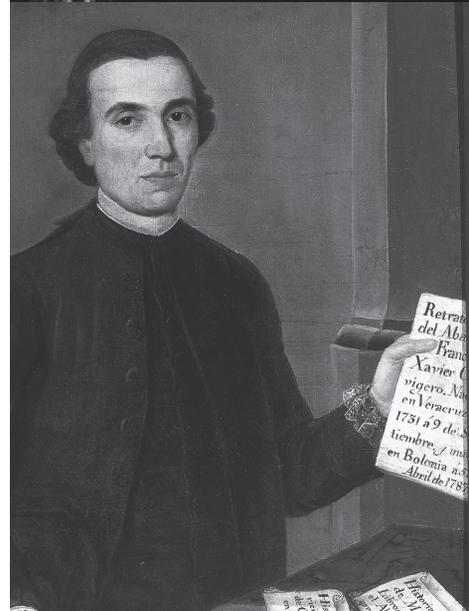
¹ Citado por Patrick Romanell (1954), *La formación de la mentalidad mexicana*, México, El Colegio de México, p. 45.

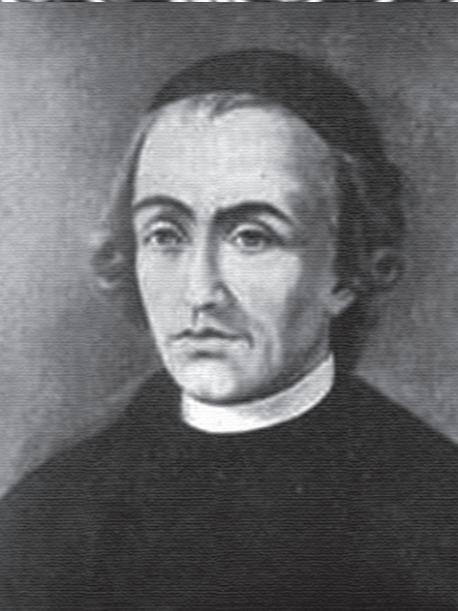
Suele afirmarse que el siglo XVIII fue la edad de la razón. La escuela crítica está representada en España por el benedictino Benito Jerónimo Feijoo que en su *Teatro crítico* se dedicó a combatir la enseñanza escolástica y a divulgar las ideas modernas defendiendo la ciencia experimental.² Casi para terminar el siglo hace su aparición el *eclecticismo*, que tenía entre sus propósitos armonizar la ciencia experimental con Aristóteles. El ecléctico se distingue por no poseer sistema. Las direcciones filosóficas se multiplican, surgiendo intentos de conciliación de la tradición y la modernidad, de la religión y la ciencia moderna.

La llamada “Ilustración mexicana” es un movimiento renovador emprendido por los jesuitas criollos en el que prosperó el desarrollo filosófico y científico en la Nueva España, comprende, según Bernabé Navarro, tres periodos: el jesuítico o de iniciación que abarca de 1750 a 1767, año en el que se ordena su expulsión; el siguiente es en el que se observa un gran auge en la filosofía por la llegada a México de Benito Díaz de Gamarra de Europa, siendo en este filósofo en el que se advierte un mayor predominio de la modernidad. En el tercer y último periodo sobresalen por la ardua labor científica que desplegaron los cultos y eruditos José Antonio Alzate y José Ignacio Bartolache; el primero es famoso por su enciclopédica sabiduría y el segundo por su amplia y sólida formación matemática.

Influidos por la modernidad y el espíritu renovador de la Ilustración europea, los jesuitas mexicanos que llegaron a descollar con mayor luminosidad fueron Andrés Cavo, Francisco Xavier Clavijero, Francisco Xavier Alegre, Diego José Abad, Andrés de Guevara y Basoazábal, Manuel Fabri, Pedro José Márquez y Rafael Landívar (originario de Guatemala pero formado en México). “Una de las nociones traídas por la ‘Ilustración’, la del pacto social a la que se suma la del estado representativo en pugna contra el absolutismo monárquico,

² Ramos, Samuel (1990), *Obras completas II*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 146.





tendrán un amplio desarrollo en las obras del jesuita Alegre... En un admirable discurso sobre el origen de la autoridad argumenta el jesuita que esta no procede ni de la fuerza intelectual o física del que gobierna, ni la recogen inmediatamente los gobernantes como delegación de Dios, ni puede conferirla a los príncipes el Sumo Pontífice”.³ Niega así el origen divino de la autoridad.

En las postrimerías del siglo XVII comienzan a mostrarse en el mundo novohispano las primeras señales de un concepto moderno del mundo y de la vida. En este periodo de nuestra historia da inicio el paso de la influencia del catolicismo a la modernidad. Gracias al acelerado crecimiento que tuvo la cultura mexicana en este periodo, el rezago intelectual que hasta entonces había prevalecido desapareció casi por completo. Aprovechando la estrategia de la Ilustración de Carlos III, que impulsaba la entrada de las ideas de vanguardia en España y sus colonias, hubo una tendencia favorable a la aceptación de las obras de Descartes, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Locke, Condillac, Diderot y Feijoo. Hasta mediados de la centuria decimoctava habían permanecido vigentes las ideas que respaldaban la autoridad eclesiástica y la del Estado en la Nueva España. Paulatinamente fueron pasando a las colonias no solo noticias sino también nuevas ideas. El apego a las costumbres y las ideas del pasado se convirtieron en el apoyo del orden social y político existente. “La filosofía escolástica y la ciencia tradicional eran instrumentos de dominación espiritual que coadyuvaban al mantenimiento del régimen de absolutismo ideológico y político”.⁴

En la primera mitad del siglo XVIII la filosofía escolástica y las ciencias entraron en una etapa de abatimiento y decadencia; sin embargo, a partir de la sexta década de dicha centuria comienza uno de los periodos más luminosos de la

³ Picón Salas, Mariano (1978), *De la Conquista a la Independencia*, México, Fondo de Cultura Económica, Col. Popular núm. 65, pp. 189-190.

⁴ Cue Cánovas, Agustín (1966), *Hidalgo, el libertador y su época*, México, Libro Mex Editores, p. 38.



cultura mexicana. Una de las causas que determinó tal florecimiento fue la infiltración de la filosofía moderna. Los jesuitas mexicanos realizaron un quehacer filosófico de gran trascendencia. Fueron ellos los que realizaron reformas de notable envergadura en el campo de la educación. A su lucha por erradicar el principio de autoridad, se sumó la defensa que hicieron del método experimental y de la observación directa de los fenómenos. Reemplazan el método silogístico, utilizado por la escolástica, por tendencias novedosas importadas del viejo continente. Como reformadores tenaces que eran,

cambiaron la estructura educativa mediante la aplicación de métodos y sistemas de enseñanza realistas y pragmáticos. Los primeros en romper con la escolástica fueron Campoy y Clavijero. “El aspecto filosófico teórico más importante y como central de modernidad en estos jesuitas lo constituye, sin duda, la *admisión de doctrinas* de los principales filósofos modernos, o por lo menos la *inclinación o simpatía* por algunas de ellas”.⁵ Lo que salta a la vista es su predisposición para el eclecticismo, método dirigido a elegir las teorías más autorizadas para formar con ellas una doctrina nueva.

Cuando se habla del eclecticismo del siglo XVIII en México es preciso referirse a Juan Benito Díaz de Gamarra. Samuel Ramos manifiesta que este pensador se considera a sí mismo como un ecléctico, es decir, que busca la verdad en todos los sistemas, pero sin adherirse a ninguno de ellos.⁶ Filósofo intolerante y obcecado es el que abrazando un determinado sistema filosófico defiende con excesivo celo una creencia, viniendo a ser tanto más intransigente cuanto mayor es su ingenio y más ha estudiado. Para Gamarra los verdaderos filósofos, entusiasmados “en el deseo de averiguar la verdad, que sin adherirse a ninguna secta ni seguir a Aristóteles ni a Platón ni a Leibnitz o a Newton, sino a la verdad, no deben jurar

⁵ Navarro, Bernabé (1983), *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, p. 118.

⁶ Ramos, Samuel, *op. cit.*, p. 164.

por las palabras de ningún maestro.⁷ Felices los filósofos eclécticos —dice Gamarra—, que imitando a las abejas buscan de flor en flor el suave néctar de la ciencia.

La reforma de la filosofía en México fue encabezada por Gamarra en la segunda mitad del siglo XVIII, ya que con él ingresó, asegura Antonio Caso, “el racionalismo cartesiano en los claustros universitarios del coloniaje”. Nacido en Zamora, Michoacán, en 1745, “hizo sus brillantes estudios en el Gran Colegio de San Ildefonso de México: ingresó a la Congregación del Oratorio en San Miguel el Grande, hoy de Allende, a 15 de Noviembre de 1764. Tres años después emprendió un viaje a Europa, a fin de arreglar asuntos de la comunidad; sirvióle tan feliz ocasión para ampliar sus estudios y para modificar radicalmente sus opiniones. Volvió a la patria, con la borla de Doctor por la Universidad de Pisa, nombrado Protonotario Apostólico, socio de la Academia de Bolonia, y más que todo, enamorado de la Filosofía moderna o experimental, por cuya difusión trabajó sin descanso en el libro y en la cátedra hasta su muerte, acaecida el 1º de noviembre de 1783”.⁸

Al retornar a su país se ocupa de impartir la asignatura de Filosofía, así como de la Rectoría del Colegio de San Francisco de Sales en San Miguel. Pierde ambos empleos por intrigas de sus hermanos en religión, acomodándolo en el cargo de Prefecto de Estudios, puesto en el que son impugnadas ciertas proposiciones por él sostenidas en su obra *Elementa Recentioris Philosophiae* (Elementos de filosofía moderna). El contenido de este texto es: historia de la filosofía, lógica, metafísica, ética, geometría y física. Publica además las *Academias filosóficas* que incluyen cuatro discursos: en el primero diserta sobre Física; el segundo sobre la electricidad explicada con una nueva teoría; el tercero sobre la óptica y finalmente el que se ocupa de “El alma de los brutos”.



⁷ Díaz de Gamarra, Juan Benito (1995), *Tratados*, México, edición y prólogo de José Gaos, Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca del Estudiante Universitario, núm. 65, p. 154.

⁸ Valverde Téllez, Emeterio (1989), *Bibliografía filosófica mexicana*, México, edición facsimilar, tomo primero, El Colegio de Michoacán, pp. 113-114.



Para Carlos Herrejón Peredo “estas Academias son un resumen que en calidad de adelanto, prenda y recordatorio de actos públicos presentaban alumnos de Gamarra. Su finalidad era lucir los adelantos del colegio, difundir nuevas corrientes de pensamiento y preparar la magna obra *Elementos de filosofía moderna*... y aunque los alumnos serían los sustentantes, las ideas y la iniciativa son de Gamarra”.⁹ Por lo que se refiere al libro *Errores del entendimiento humano*, es una obra en la que el oratoriano evoca al precursor de la filosofía moderna: Francis Bacon. En este escrito Gamarra se propone corregir los errores que eran comunes en su tiempo, tanto en la filosofía como en la ciencia. Como el filósofo inglés, Gamarra describe los *errores* que obstaculizan el recto conocimiento de la verdad. Frente a la filosofía antigua y medieval que pecaban de una cándida e inocente creencia en la verdad, José Gaos piensa que “la filosofía moderna es, por el contrario, desde sus orígenes hasta nuestros días, una filosofía de suspicacia crítica ante el error y afanosa ante todo de evitarlo... Como la repercusión más específica y valiosa de la obra de Feijoo en Nueva España pueden considerarse, a mi parecer los *Errores*”.¹⁰

El hueco que los jesuitas habían dejado después de su expulsión es llenado por Gamarra, quien lleva a cabo un arduo trabajo dirigido a remozar los estudios de filosofía en la Nueva España mediante una serie de reformas. Su primer paso fue anunciar la autonomía de la razón frente al principio de autoridad que sostenía que algo es verdadero porque así lo sentenciaba, por ejemplo, la autoridad de Aristóteles o de algún otro filósofo. A su regreso de Europa se aplica a la redacción de sus dos obras fundamentales: los *elementos* y los *errores*. Como

⁹ Díaz de Gamarra, Juan Benito (1983), *Máximas de educación. Academias de Filosofía. Academias de Geometría*, México, presentación de Carlos Herrejón Peredo, El Colegio de Michoacán, pp. 10-11.

¹⁰ Díaz de Gamarra, Juan Benito, *Tratados, op. cit.*, pp. XXX-XXXI.



una muestra de cortesía Gamarra saluda, en el prólogo a sus *Elementos de filosofía moderna*, a la juventud de México como la gran “esperanza de la patria”. A esto agrega haberse afanado noche y día, leyendo más de cien libros, todo con el fin de mantenerle enterada de los más actuales adelantos de la filosofía europea.

Doctrinalmente, el sistema cartesiano es racionalista. En el ámbito del conocimiento hace continuamente un llamado a la *evidencia*, la cual tiene como notas la *claridad* y la *distinción*. Para Descartes no es posible conocer en principio ninguna verdad a menos que sea evidente de modo inmediato. Considera la matemática como el modelo del pensamiento claro y distinto. El primer precepto que aparece en su *Discurso del método* “consiste en no aceptar nunca nada como verdadero a menos que sepa claramente que lo es... no abarcar en mi juicio más que lo que se presente a mi mente tan clara y distintamente como para excluir la menor duda”. Puedo dudar del testimonio de los sentidos, de la existencia de mi cuerpo, de que me engaño, de que todo es ilusión. Dudar es pensar, y puesto que yo que pienso soy algo, y “notando que esa verdad, pienso, luego soy era tan sólida que... llegué a la conclusión de que podía recibirla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba”. No hay nada cierto sino *yo*, y yo no soy sino una “cosa que piensa”, un yo racional. La evidencia cartesiana no alude a los sentidos que nos engañan, sino a la evidencia clara y distinta de la razón.

Los *oratorianos* tuvieron en la Nueva España dos colegios, uno en México y otro en San Miguel el Grande. Es en esta última población donde Gamarra enseñará la filosofía moderna, e iniciará a la juventud del México colonial en el conocimiento del sistema filosófico de Descartes. A su formación original de inclinación escolástica le adhiere ciertas ideas filosóficas y científicas modernas. Continuando la dirección del pensador francés, persiste en impugnar tanto las sustancias aristotélicas como sus categorías. Respecto de la ubicación del alma, los escolásticos “piensan —dice Gamarra— que nuestra alma está difundida en

todo el cuerpo, no solo por su virtud y eficacia, sino en su realidad misma. Entre los discípulos de Descartes, al menos los primeros, se dice que reside en la glándula pineal, que es una pequeña parte del cerebro... mas tampoco parece establecerse un adecuado asiento del alma en la glándula pineal".¹¹

Durante su estancia en Europa, Gamarra reúne buena cantidad de libros concernientes a las tendencias modernas en ciencia y filosofía, pero también se empapa de conocimientos novedosos, de ideas y materiales que requiere para elaborar sus *Elementos*. De acuerdo con los paradigmas que conoce allende el Atlántico, reestructura y renueva el Colegio de San Miguel.

Los *Elementa* recibieron los elogios más cumplidos y más autorizados, empezando por los de sus censores, Joaquín Velázquez de León y José Ignacio Bartolache. El primero, al examinar y formarse juicio del texto de Gamarra, considera que "habiendo visto los libros que, con el título de *Rudimentos de la moderna*



filosofía, he admirado el trabajo del autor y su diligencia". Encomia su erudición por la seriedad de su obra dirigida a instruir a la juventud en una filosofía que bien merece este nombre. Por otra parte, alaba su método moderno de enseñar la filosofía, ya que en la segunda mitad del siglo XVIII se ha comenzado a poner en práctica en las universidades españolas. El segundo censor, el doctor José Ignacio Bartolache, manifiesta que después de haber leído atentamente los *Elementos de filosofía moderna*, elaborados no solo para ser usados por la juventud estudiosa de América, sino también para instruirla rectamente en el conoci-

miento de la filosofía, considera justo que sea impreso el texto en cuestión. Vencidos los obstáculos para poder enseñar las nuevas teorías que había asimilado en el viejo continente, suministró a la juventud mexicana el texto: *Elementos de filosofía moderna*.

La filosofía que los griegos califican de *ecléctica*, dice Gamarra, los latinos la denominan *electiva*. Clemente Alejandrino esclarece esta manera de filosofar. Añade que lo que él manifestó en elogio a la filosofía, no lo hizo en aprobación de ninguna filosofía, ni de la estoica, ni de la platónica, ni de la epicúrea, ni de la aristotélica, sino únicamente de cuanto está bien dicho por estas sectas. El au-

¹¹ Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito (1984), *Elementos de filosofía moderna*, México, presentación, traducción y notas de Bernabé Navarro, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 154-155.

téntico filósofo ecléctico es el que no jura “por las palabras de un solo maestro”, sino que selecciona lo mejor de las doctrinas de cada escuela. Emplazado a elegir, Gamarra se sitúa entre la escolástica, la modernidad y el eclecticismo; esta última dirección filosófica según aseveraciones por él vertidas era, dice Bernabé Navarro, la que más le convencía al tener que decidirse entre lo tradicional y lo moderno. Pero hay otro punto de vista según el cual:

Gamarra ha sido caracterizado —tal vez con demasiada imprecisión— como ecléctico. Él mismo es consciente de su falta de originalidad y aun de profundidad, pues sabe que le animan más bien motivos didácticos de organización y claridad expositiva que de acuciosa investigación. Se le considera ecléctico porque aparece tensionado por el escolasticismo y el modernismo a la vez; de ellos toma elementos que intenta seleccionar configurando una “filosofía perenne”. Ahora bien, su eclecticismo es crítico, pues juzga severamente tanto a los escolásticos como a los modernos, aunque se nota una marcada preferencia por estos últimos. Esta postura crítica lo hace ser antidogmático, y en este sentido desea purificar la escolástica e introducir lo mejor de la modernidad.¹²

En sus *Elementos* hay lugar tanto para el pensamiento moderno como para el escolástico. Aunque se declara ecléctico es más proclive a las ideas modernas que al pensamiento tradicional. La justificación de la postura ecléctica de Gamarra radica en que estando inmerso en ocasiones en “temas escolásticos abraza ideas modernas; o cuando llevado por el entusiasmo de la modernidad, acepta, sin embargo, decididamente tesis escolásticas, fundado ya en argumentos filosóficos, ya sobre todo en verdades de la fe”.¹³

La impresión de la obra de Gamarra, *Academias de Filosofía*, data de 1772, el mismo año en que escribió sus *Máximas de educación*. Las *Academias* constituyen una síntesis breve y ordenada de las ceremonias públicas en que sus alumnos explicaban las teorías que él les había enseñado, las que más tarde iban a formar parte de sus *Elementos de filosofía moderna*. Considera que el nacimiento de la filosofía, tan natural a los hombres, radica en el deseo de felicidad. De acuerdo a su formación cartesiana, la filosofía “debe su origen a la razón y a la experiencia, es una colección de principios evidentes, o evidentemente probados, que enseñan al hombre a conocerse a sí mismo, y a todos los objetos que le rodean...”¹⁴

¹² Junco de Meyer, Victoria (1973), *Gamarra o el eclecticismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica, citado por Mauricio Beuchot (1997), *Historia de la filosofía en el México colonial*, México, Editorial Herder, pp. 245-246.

¹³ Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito, *Elementos...*, *op. cit.*, p. XI.

¹⁴ Díaz de Gamarra, Juan Benito, *Máximas de educación...*, *op. cit.*, pp. 101-102.

La ciencia que enseña a pensar bien es la *lógica*, cuyo fin, indica Gamarra, es desarrollar el entendimiento, dirigiéndolo al conocimiento de las cosas, para que de esta manera encuentre la verdad, proporcionando para este fin varias reglas que orienten y no caiga en el error. Hace notar que siendo el objetivo de la lógica “el inquirir la verdad, deberá el que se dedica a esta ciencia, precaverse contra aquellos errores, que impiden conseguir tan importante fin. *Malebranche*, *Soria* y otros grandes filósofos, han hecho ver que nuestros mismos sentidos nos dan frecuentemente ocasión de engañarnos, y de hacer muchos juicios falsos en varias materias”.¹⁵ Hay en este pasaje una clara referencia a Francis Bacon, quien, al hablar de los *ídolos* o falsas imágenes de la realidad, insta al entendimiento a entregarse a una crítica de sí mismo, a adquirir conciencia de los propios errores que obstaculizan el recto conocimiento de la verdad de las cosas; pero hay también una alusión a Descartes en cuanto que los sentidos nos llevan a veces por “un camino equivocado”. Esto demuestra que ambos coinciden en concederle poca importancia a la experiencia sensorial.

A una sustancia se le conoce por su atributo. Según Descartes hay dos sustancias: la espiritual y la corporal, el alma y el cuerpo. El atributo de la primera es el pensamiento, en tanto que el de la segunda es la *extensión*. Lo que le resulta difícil de explicar, dado el riguroso dualismo que sustenta, es la manera como el alma y el cuerpo pueden interactuar. Para él esta dificultad carece de solución, pues supone que alma y cuerpo representan dos sustancias distintas. El problema a que alude es el de la comunicación entre las sustancias. Según Gamarra “para explicar esta admirable correspondencia, o como llaman los filósofos, este admirable *comercio*, que hay entre el alma y el cuerpo, se han propuesto varios ingeniosos sistemas. Los principales son el del *influxo físico*, que defienden los aristotélicos, el de las causas ocasionales, adoptado por *Malebranche*, y los demás cartesianos, y el de la *harmonía preestablecida*, que inventó el *Barón de Leibnitz*, y que ha promovido en gran manera el célebre *Wolf*”.¹⁶ De todos estos sistemas el filósofo oratoriano se opondrá al de Leibnitz por considerarlo discrepante de las creencias y dogmas de la religión.

La geometría es considerada por el reformador de la filosofía novohispana como útil para las ciencias y las artes. El asunto de que se ocupa el discurso académico de Juan José Mazorra, discípulo de Gamarra, es, precisamente, el de la “necesidad de ella para el estudio filosófico”. Declara que “no hay hombre ins-

¹⁵ *Ibid.*, pp. 105-106.

¹⁶ *Ibid.*, p. 111.

truido que no reconozca su absoluta e indispensable necesidad para el estudio de la filosofía”. El mismo Platón no recibía en la Academia a quien no supiera geometría. Piensa que el objeto de la geometría, como el de las matemáticas, es la *verdad*; su finalidad es cultivar el espíritu haciéndolo “metódico y exacto”. Menciona las *Lecciones matemáticas*, del eximio mexicano José Ignacio Bartolache, que fueron publicadas en 1769.

Respecto de las matemáticas, señala que “su *método* sabe gravar insensiblemente en el alma aquel orden en las ideas, y aquella exactitud en el discurso, que hace a un hombre verdaderamente sabio, y justo apreciador de las cosas. La excelencia de este método, consiste en un exactísimo y rigurosísimo orden de hallar, y enseñar las verdades incógnitas, comenzando por lo más fácil, y subiendo después como por grados hasta lo más dificultoso y obscuro”.¹⁷ Hay aquí una afinidad entre la última parte de este párrafo de Gamarra y el tercer precepto del *Discurso del método* en el que Descartes se impone una tarea fundamental: “Conducir ordenadamente mis pensamientos empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente”. Esta norma o mandato es un método para adquirir cualquier conocimiento.

Gamarra es un espíritu moderno cuando defiende la autonomía de la razón. En su idea de la filosofía hay una clara señal de modernidad: “La filosofía es el conocimiento de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello, adquirido por la sola luz de la razón y el ejercicio del razonamiento”. Con este enunciado, esencialmente cartesiano, se implantó el racionalismo en la Nueva España. Asume una actitud moderna en los *Elementos* en lo tocante a la cuestión de si el alma humana es corporal o espiritual. Al pronunciarse por el cartesianismo define la materia como una sustancia extensa y divisible; su actitud es la misma respecto del alma humana, de la que se expresa diciendo que es una sustancia espiritual, distinta de la materia. Los pensamientos se cambian continuamente, en nosotros, que

“El hueco que los jesuitas habían dejado después de su expulsión es llenado por Gamarra, quien lleva a cabo un arduo trabajo dirigido a remozar los estudios de filosofía en la Nueva España mediante una serie de reformas”.

¹⁷ *Ibid.*, p. 125.

unos suceden a otros en perpetuo flujo; “luego lo que en nosotros piensa, esto es, el alma, es el sujeto de los pensamientos... y por lo mismo es sustancia: luego el alma es sustancia”.¹⁸ El alma es sustancia porque permanece en el incesante fluir de nuestros pensamientos. Sobre este tema Gamarra hace una defensa de la postura escolástica al sostener que el alma tiene realidad sustancial. Admite la demostración tradicional escolástica de que la naturaleza cambiante de los accidentes o modos está cimentada en una sustancia inmutable.

El término *idea* fue usado por Descartes como cualquier objeto del pensamiento humano, o sea, como representación en general. Según él toda idea tiene, como acto del pensamiento, una realidad estrictamente subjetiva. Pero tiene también una realidad *objetiva*, escolásticamente hablando, en cuanto representa un objeto. Para Gamarra hay divergencias sobre qué es una *idea*. Establece “primeramente que nosotros llamamos con el nombre de idea a cualquier percepción de cualquier cosa. Por consiguiente, toda noción o aprensión o percepción, sea cual fuere, es llamada por nosotros *idea*”.¹⁹ Sobre la actuación que tienen los sentidos en la formación de las ideas, está en desacuerdo con John Locke, quien afirma que “absolutamente todas las ideas provienen del sentido...”.²⁰

Las *Reglas* propuestas por Descartes para la dirección del espíritu son tomadas por Gamarra. El interés de este consiste a su vez en dictar las “reglas que dirigen a la mente humana”. El maestro del Oratorio de San Miguel dice: “la idea es la imagen genuina de cualquier objeto, imagen que la mente contempla inmediatamente, o bien es cualquier pensamiento de cualquier cosa”.²¹ De conformidad con Descartes, es evidente aquello que se presenta al espíritu de modo inmediato. En suma, para conocer algo es necesario evitar la precipitación y la prevención; una vez que ambas se han evitado, es preciso conducirse con claridad y distinción; sin embargo,

si distingo con facilidad una cosa de otra —dice Gamarra—, sucede algunas veces que puedo enumerar individualmente todas las notas que separan la cosa de las demás, otras veces no del mismo modo; en el primer caso la idea *clara* es *distinta*, en el segundo, *indistinta*: por ejemplo, cuando sé que el triángulo puede distinguirse de las otras figuras por el número de líneas por las que está cerrado, se dice que tengo de él no solo una idea clara, sino también *distinta*.²²

¹⁸ Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito, *Elementos...*, *op. cit.*, p. 126.

¹⁹ *Ibid.*, p. 33.

²⁰ *Ibid.*, p. 35.

²¹ *Ibid.*, pp. 37-38.

²² *Ibid.*, p. 38.



En la cuestión acerca de la adquisición de las ideas por la mente hay una discrepancia sobre cómo las obtiene. Los aristotélicos aseguran que el alma consigue las ideas de las cosas por medio de los sentidos. El innatismo por el que se inclina Gamarra es mesurado. Entiende por ideas innatas “aquellas nociones que se adquieren alguna vez sin ayuda de los objetos externos y mediante un fácil y expedito uso de la razón, afirmamos que solo en este sentido deben admitirse las ideas innatas”.²³ Son estas a las que denomina ideas intelectuales porque las obtenemos mediante el uso de la razón. Por la evidencia de la conciencia sabemos que hay cosas que percibimos mediante una intelección pura sin la intervención de ninguna imagen corpórea. Hay, por lo tanto, ideas puramente intelectuales.

En los *Elementos* se propuso hacer un resumen de la escolástica y el pensamiento filosófico moderno. Lo que no se le puede exigir a Gamarra es una modernidad total, rotunda; en el mencionado texto no hay ni una actitud cabalmente escolástica por parte del autor ni una modernidad rigurosa. Son escasas las ocasiones en que retiene lo tradicional y rechaza lo moderno, y a veces, muchas, adopta lo moderno y excluye lo tradicional. Pero se nota en él un afán de poner al día la escolástica, para lo cual tiene que predominar su inclinación a los desarrollos recientes.²⁴ En su producción se observa una disidencia con la escolástica. La intención que lo movía era poner las teorías modernas en lugar de la tradición filosófica predominante en el periodo colonial.

Las obras filosóficas dadas a conocer por Gamarra estaban destinadas a un público restringido, sobre todo los *Elementos*; pero hubo otras de índole religiosa, pedagógica y humanística, dirigidas a grupos de lectores más amplios. *Los errores del entendimiento humano*, por ejemplo, es un libro de tamaño breve, pero de fértil contenido. Se trata de una obra que refleja el espíritu ilustrado y racionalista de la época en que fue escrita. Su redacción es fácil y sencilla y su contenido variable y agradable, cualidades que la hicieron comprensible por un mayor número de personas. Es un texto cuya ejecución se debió a un profesor que deseaba

²³ *Ibid.*, p. 93.

²⁴ Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía...*, op. cit., p. 246.

“hacerse oír —dice Ramos— de un público más amplio, porque le preocupa la felicidad y bienestar social”.

A partir de la duda cartesiana la filosofía moderna se convirtió en un conjunto de principios dirigidos a adoptar una actitud de desconfianza ante el error con el propósito de evitarlo. El título mismo del libro nos incita a descubrir la intención de su autor, que no es otro sino señalar que los vicios sociales, intelectuales y morales son desaciertos o errores del entendimiento humano. De este modo pone de manifiesto las consideraciones que le merecieron los problemas concretos de la vida, los cuales son convertidos por él en objeto de reflexión con el fin de enmendar los vicios de la sociedad de su tiempo, rezagada en cuestiones de salud. Uno de los errores que tiene que ver con la salud es el de “enfermarse por cuidarse mucho”, ya que los hombres más sanos no solo son los que más trabajan sino los que no acatan otra ley que la de la naturaleza, dejándose de métodos fastidiosos, y de continuos medicamentos y ungüentos.

Entre los errores acerca de la sabiduría humana es importante el segundo: “creer que se sabe lo que se ignora”. En él Gamarra advierte lo que la razón no puede o no debe sobrepasar, que es tanto como tomar conciencia de sus límites. Esto es lo que les sucedió a los peripatéticos y a los cartesianos que careciendo de noción de sus límites se empeñaron en tratar de ubicar el lugar que ocupa el alma en el cuerpo. Mientras que los primeros la localizan “extendida por todo el

“La obra de Gamarra representó en su tiempo un gradual distanciamiento de la escolástica. A esto se suma que su concepción de la naturaleza ya no corresponde a los principios de la doctrina de Aristóteles. Su modernidad lo encamina a una admiración por las ciencias experimentales”.

cuerpo”, el filósofo cartesiano “la destierra a la *glándula pineal*”. Lo cierto es que nadie ha podido ver hasta ahora y no podrá ver nunca “el lugar preciso de su residencia”. Entre los errores morales, el octavo es: “querer los cargos y no las cargas”. Aquí está aludiendo a los señores de alto linaje cuyo deseo es poseer riquezas y ocupar los puestos honoríficos. Comprende también a todos los pretendientes que desean vivir de empleos sin hacer nada, cuando en realidad las obligaciones adjuntas a los empleos que obtienen, los deberían llevar, en opinión de Gamarra, de la ociosidad al trabajo.

En los *Errores* Gamarra está revelando los vicios que aquejaban a la educación novohispana de su tiempo; pero además está urgiendo

realizar una renovación del aparato educativo, pues solo procediendo de esta manera se les podría arrancar desde sus raíces.

La obra de Gamarra representó en su tiempo un gradual distanciamiento de la escolástica. A esto se suma que su concepción de la naturaleza ya no corresponde a los principios de la doctrina de Aristóteles. Su modernidad lo encamina a una admiración por las ciencias experimentales. Hay en él una inclinación “por la física y más bien por el conocimiento físico moderno”. El aristotelismo había sido hasta esa época “la única posibilidad —apunta Olga Quiroz Martínez— de corroboración filosófica de la doctrina católica”. El filósofo ecléctico, o sea Gamarra, además de encarnar la corriente innovadora abrió los cauces que dieron



entrada a la filosofía cartesiana y a las diversas teorías científicas. Concebía la física como “la ciencia de los cuerpos, esto es, de todas las sustancias sensibles que componen el universo; de sus fenómenos, de sus causas, de sus efectos, de sus diversos movimientos, propiedades y operaciones. Esta sola idea da bastante para conocer cuan útil y agradable es esta bella parte de la filosofía”.²⁵ A pesar de que Gamarra es poseedor de un ingenio agudo y una singular capacidad intelectual, no señala los límites que hay entre la ciencia y la filosofía, sino que sigue anclado en el criterio de que ambas asignaturas son equivalentes.

El interés que muestra por la física lo lleva a enaltecerla haciendo notar que los cuerpos se mueven de acuerdo a determinadas leyes. Animado por un afán espiritual de modernización filosófica y científica, no duda en afirmar la relación necesaria que enlaza a los fenómenos de la naturaleza:

Gracias a estas leyes entendemos qué acontece *naturalmente*, qué *milagrosamente*. Pues naturales son los fenómenos que se observan constantemente de la misma manera, puestos los cuerpos en circunstancias semejantes; mientras que los milagros se dan cuando los fenómenos resultan contrarios a dichas leyes.²⁶

Gamarra da a entender que sobre las cosas sobrenaturales es preciso proceder con precaución, para no estimar como milagros aquellos que no lo son.

²⁵ Ramírez, Esteban (1955), *Díaz de Gamarra. Biobibliografía*, México, pp. 127-128.

²⁶ Díaz de Gamarra, Juan Benito, *Tratados, op. cit.*, p. 189.

Múltiples han sido según él las contribuciones con que los investigadores de la naturaleza impulsaron la ciencia natural, haciéndola progresar significativamente. Fueron científicos de la talla de Leonardo y Galileo los que hicieron aparecer, unido a la experiencia, el razonamiento matemático. Galileo colocaba junto a la “sensata experiencia” las “demostraciones necesarias” de la matemática como la otra vía por la cual la naturaleza se manifiesta al hombre. “El verdadero filósofo —dice Gamarra— solo admite en las ciencias naturales aquello a que ni la razón ni la experiencia se atreven a contradecir... inquiera la verdad... la reprueba, si haya alguna vez que es contraria a los dogmas católicos, a la razón o a la experiencia...”²⁷ De acuerdo con Gamarra, la filosofía ecléctica busca el conocimiento nada más con la razón. La filosofía tradicional y la sectaria quedan expulsadas, “ya que ninguna de estas procede de la razón. La primera, en efecto, se funda toda en la autoridad de los mayores; la segunda, en cambio, en la autoridad de un solo hombre, que para sus secuaces es como un oráculo”.²⁸

El mayor de sus afanes fue llevar a cabo la renovación de la escolástica valiéndose de las teorías filosóficas modernas. Mostró siempre un marcado interés en introducir novedades en el campo de la filosofía, particularmente en lo que atañe al método, ámbito en el que procede de un modo ordenado cuando se trata de ir en la búsqueda de la verdad. Cuando se ocupa de los medios de dar con la verdad no hace referencia expresa a Descartes, pero se nota la repercusión que en su obra tuvo el filósofo francés al hacer hincapié en las reglas con arreglo a las cuales se ha de proceder en la investigación de lo verdadero.

Entre los sistemas del mundo ideados por los astrónomos, Clavijero opina que tres son los más importantes: el Tolemaico, el Copernicano y el Tycónico. El primero es geocéntrico. El sol y los planetas giran en torno a la tierra. Estima que esta hipótesis es considerada como improbable. El segundo, o sea el copernicano es heliocéntrico. La tierra tiene un doble movimiento, de rotación y de traslación: gira sobre su eje y en torno al sol. Piensa que este sistema es inadmisibles como tesis. En síntesis, según Clavijero “el sistema copernicano no puede admitirse ni siquiera como hipótesis, porque contradice los fenómenos y se opone a las Sagradas Escrituras”. El tercero es el de Tycho Brahe. Su propósito fue extraer de las dos antes expuestas una nueva hipótesis que no impugnara ni a las escrituras ni a los fenómenos. Es un sistema geocéntrico: alrededor de la tierra giran la luna y el sol; pero en torno a este último giran los planetas.

²⁷ Ramírez, Esteban, *op. cit.*, p. 129.

²⁸ Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito, *Elementos...*, *op. cit.*, p. 25.

Clavijero no justifica ninguno de los tres sistemas por las deficiencias que descubre en ellos. Como ninguno de ellos ha sido comprobado de modo exhaustivo, renuncia a decidirse por alguno en especial. Gamarra afirma, por el contrario, que "...el sistema de Copérnico, como simple hipótesis para explicar el movimiento y los fenómenos de los astros, parece mucho más adecuado que el de Tolomeo y el de Tycho...".²⁹

Como lo apunta el maestro Antonio Caso: "Gamarra fue el primero de los mexicanos que se atrevió a combatir el antiguo método (escolástico) y nos dio una filosofía acorde con las naciones más cultas de Europa". La gestión gubernamental bajo la cual desarrolló su filosofía fue el reinado de Carlos III.

Puesto que los mexicanos carecieron durante la Colonia de libertad de conciencia, no les era permitido pensar de acuerdo con lo que les dictara su mundo interior o espiritual; más bien su modo de pensar o de vivir les era impuesto por la autoridad eclesiástica. El racionalismo impartido por Gamarra a la juventud de su tiempo en el Colegio que el Oratorio tenía en San Miguel el Grande, reveló a los mexicanos que la única y auténtica autoridad es la razón. Como cartesiano afirma que el verdadero filósofo es aquel que se consagra a la búsqueda de la verdad con la sola luz de la razón, y que esta puede ejercitarse con absoluta libertad.

Los problemas unidos inseparablemente a su propio ámbito, como eran los derechos de España a gobernar a México, los cuales se sustentaban en un principio de autoridad, podían ser debatidos e impugnados libremente. Por la convicción que tuvo de que el conocimiento descansa, esencialmente, en la razón, Gamarra enseñó al mexicano a pensar por sí mismo, con total independencia. Lo llevó, de este modo, a tomar conciencia del derecho que México tenía a ser una realidad independiente.

²⁹ Díaz de Gamarra, Juan Benito, *Tratados, op. cit.*, p. 199.



A. J. Aragón

Díaz de Gamarra,
San Miguel de Allende
y el ambiente novohispano

*El tiempo presente y el tiempo pasado
Están tal vez ambos presentes
en el tiempo futuro.
Y el tiempo futuro contenido
en el tiempo pasado.*

T. S. Eliot

*Cada individuo es inseparable del mundo de relaciones en
que vive y que constituye un contexto común de referencias
tejido por el trabajo y la convivencia.*

Luis Villoro

Introducción

Resulta sorprendente que podamos vivir envueltos en una inmensidad de mensajes, provenientes de ámbitos tan diversos. Sin embargo, esto no es privativo de nuestro tiempo, ya que en todas las épocas y culturas la multiplicidad de signos llena la vida cotidiana privada y colectiva.

Hace unos días acudí a San Miguel de Allende, donde, en el Colegio de San Francisco de Sales, fue estudiante, maestro de filosofía y rector Johann Benedicti

Díaz de Gamarra & Dávalos, en el siglo XVIII novohispano.

En el atrio, en un muro lateral, se encuentra un retrato en relieve de cantera de Díaz de Gamarra. En 1983 fue colocado al cumplirse el segundo centenario de la muerte del maestro.

Para el estado de Guanajuato constituye un eslabón cultural la obra de este filósofo que, aunque nacido en Zamora, Michoacán, pasó la mitad de su vida en San Miguel el Grande. Ahí escribió sus obras filosóficas, las cuales son ahora representativas del pensamiento moderno de México.

En la presente investigación se exponen elementos histórico-culturales del estado de Guanajuato para situar a San Miguel el Grande durante la Colonia, con la vida y circunstancias de las que participó Díaz de Gamarra, y se describen los cauces filosóficos y científicos de la época, para así acercarnos a un filósofo que desarrolló un punto de vista de repercusión en los cambios del pensamiento moderno.

Una puerta biográfica

Johann Benedicti Díaz de Gamarra & Dávalos nació el 21 de marzo (día de San Benito Abad) de 1745 en Zamora, Michoacán. Hijo de españoles. Sus padres fueron Diego Díaz de Gamarra y Ana Dávalos, quienes pertenecían a la nobleza.

Victoria Junco de Meyer en *Gamarra o el eclecticismo en México*, reproduce el texto de la fe de bautismo de Díaz de Gamarra, la cual dice así:

Juan Benito español —dentro—: En el año del Señor de setecientos y quarenta y cinco en el día veinte uno de Marzo yo el Cura exorcizé bautizé solen(nemen) te, puse oleo y Chrisma a Juan Benito español hijo le-





gítimo de : - Dn. Diego Gamarra y Da. Anna De Dábalos españoles V(ecin)nos de esta Villa: fue su P(a-drino) Dn. José Angel Gamarra V(ecin)o y mercader de esta Villa: y Pa(ra) que conste, lo firmé - J. Fran(cisco) Bernal de Pimavero - rúbrica.

A los diecinueve años de edad, habiendo realizado ya los estudios de bachiller en Cánones en el Colegio de San Ildefonso, en la Ciudad de México, ingresó a la Congregación Oratoria de San Felipe Neri en San Miguel el Grande. Ahí estudió, fue un destacado maestro y rector innovador.

Murió en su dormitorio, en este mismo colegio, el primero de noviembre de 1783, a los treinta y ocho años de edad.

Es recurrente el comentario acerca de la corta vida de Díaz de Gamarra, con respecto a la magnitud de su obra intelectual. Su caso no es único en la historia. Los ejemplos caen sonantes en la memoria como antiguas monedas. Además, es importante reconocer que las obras nunca son del todo individuales, sino que, si bien el autor es sensible al espíritu de una época, su trabajo nunca es completamente aislado, se nutre de lecturas, del diálogo... y luego su difusión a través de ediciones, traducciones e investigaciones, hacen posible su inclusión y crecimiento en el bosque del conocimiento humano.

Vuelta de tuerca

Existen dos referencias a la expresión de Díaz de Gamarra sobre sus motivos al solicitar el ingreso al Oratorio en San Miguel el Grande.

En la obra *San Miguel de Allende. Su historia, sus monumentos*, investigación realizada por Francisco de la Maza se expone lo siguiente:

Se cuenta que yendo una vez de vacaciones a su casa, pasó por San Miguel el Grande y que, fascinado por el encanto de la villa, detúvose más tiempo del que había pensado, haciendo entre tanto amistades con las personas más destacadas del vecindario, sobre todo con los padres oratorianos cuya fundación “volaba en lenguas de la Fama”. El joven Gamarra no resistió al hechizo de San Miguel y se quedó allí, pidiendo a los felipenses le admitiesen entre ellos. La vida de San Miguel y su Colegio detuvieron para siempre al futuro sabio.

Ante esta razón, Esteban Ramírez en *Díaz de Gamarra. Biobibliografía*, cita un pasaje de la petición de ingreso al Oratorio, al cual fue aceptado ese mismo día, 15 de noviembre de 1764:

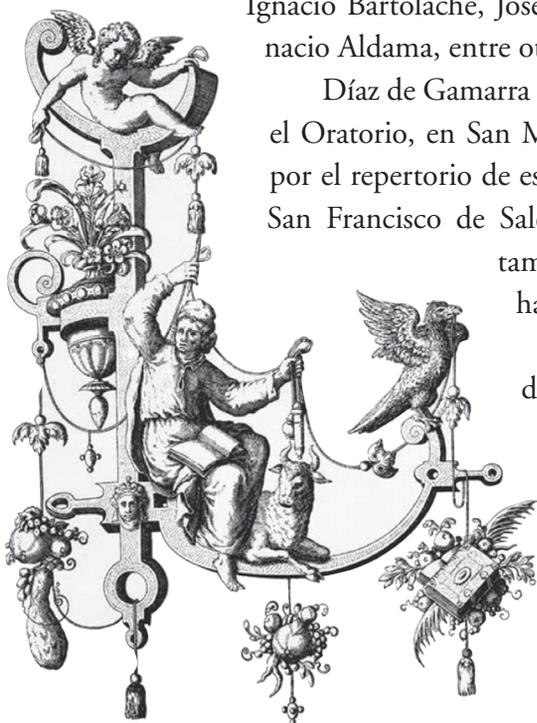
...deseoso del mayor bien y provecho de mi alma, buscando rumbo por donde con la mayor suavidad lo consiga: informado de la mayor suavidad de este Instituto que V. Rs. practican y habiendo pensado con bastante tiempo el acomodo de mi genio a practicarlo, pido y suplico...

Díaz de Gamarra era un joven de diecinueve años, con estudios concluidos de bachiller en Cánones en el Real Colegio de San Ildefonso, institución jesuita, de la cual un considerable número de destacados estudiantes de diversas ciencias y disciplinas se había formado en sus aulas.

En su lista de egresados se contaban: Alegre, Eguiara y Eguren, José Ignacio Bartolache, José María Bocanegra, Antonio Alzate, Ignacio Aldama, entre otros.

Díaz de Gamarra provenía de este colegio. Su elección por el Oratorio, en San Miguel el Grande, se determinó no solo por el repertorio de estudios que se ofrecían en el Colegio de San Francisco de Sales (gramática, filosofía, teología), sino también por la fama que de este colegio se había propagado.

Los factores motivacionales expresados en las citas referidas (las de Francisco de la Maza y de Esteban Ramírez) oscilan entre el encanto de esta villa novohispana, de arquitectura apacible, y la valoración del prestigio del colegio propia para la búsqueda del bien y provecho de su alma.



El centro está en todas partes

El estado de Guanajuato, al centro de la República Mexicana, se conforma por cinco regiones geoculturales: los Altos, la Sierra Gorda, la Sierra Central, el Bajío y los Valles Abajeños. San Miguel de Allende se sitúa en la región de los Altos, a 1800 metros sobre el nivel del mar, entre las dos sierras. Fue fundada en 1542 por Fray Juan de San Miguel, con el nombre de San Miguel el Grande. Es hasta la actualidad una población de perfil sereno, sin grandes elevaciones topográficas ni construcciones sobresalientes, exceptuando el templo parroquial, el cual adquirió ya avanzado el siglo XIX, el aspecto gótico que muestra en la actualidad.

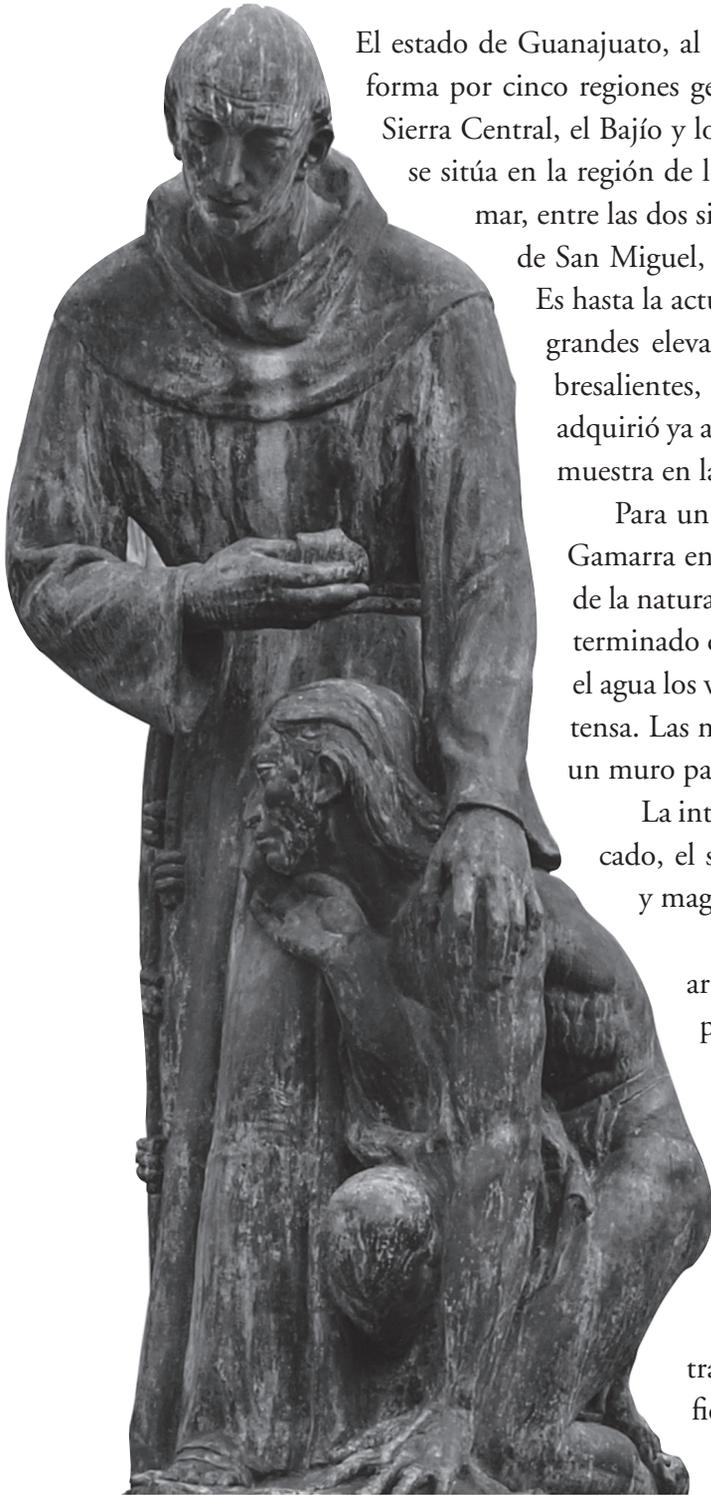
Para un visitante, como pudo haber sido Díaz de Gamarra en 1764, toman presencia los tonos neutros de la naturaleza, de ligera vibración rojiza. Cuando ha terminado de llover los colores terrosos se robustecen, el agua los vivifica, hasta la obscuridad se hace más intensa. Las montañas que rodean la ciudad son apenas un muro para sentirse en casa.

La intensidad del color está en las frutas del mercado, el sol de primavera, o en los verdes, violetas y magentas de los cactus que pueblan el campo.

Por su misma condición geográfica la artesanía de la lana se ha desarrollado. Las piezas tejidas (cobijas, gabanes, cotorinas) ostentan desde la monocromía marfil hasta los diseños geométricos o figurativos multicolores.

Un conjunto arquitectónico eclesiástico da marco al Colegio de San Francisco de Sales.

En esa calle, a la que los artesanos dan tradición, la sobriedad y la belleza de las edificaciones crean un paisaje urbano de recogimiento. La calle, sin ser de recto trazo,



no es estrecha. Un atrio rodeado por balaustradas recibe a quien se acerca al Colegio. Los cipreses dan tranquilidad.

Los materiales de la construcción, madera y piedra, están trabajados por la fuerza creativa de la gubia y el cincel. La presencia de Díaz de Gamarra se percibe no solo por la anécdota o la metáfora, sino por su misma imagen, ya que en un muro lateral, antes del acceso al templo, un retrato suyo en relieve de cantera fue instalado. Bajo el retrato dice, también grabado, el siguiente texto:

LA V. CONGREGACION
DEL ORATORIO, EL
COLEGIO SEMINARIO
DE SN. FCO. DE SALES
Y LA S. DE ALUMNOS EN
EL II CENTENARIO DE SU MUERTE

1783 1o. DE NOVIEMBRE 1983

El magisterio de la filosofía

Díaz de Gamarra realizó en la Congregación Oratoriana de San Miguel el Grande los estudios correspondientes al noviciado y a la formación sacerdotal. En 1767 partió hacia Europa, ya que fue nombrado Procurador, de su Congregación, ante las Cortes de Madrid y Roma. Durante su estancia en Europa estudió el doctorado en Cánones en la Universidad de Pisa, Italia. Fue admitido como miembro de la Academia de Ciencias de Bolonia. El Papa Clemente XIII lo nombró Protonotario Apostólico y le concedió, con carácter perpetuo, la facultad para retener y leer libros prohibidos. Esteban Ramírez, con respecto al caso, en su obra anteriormente mencionada cita lo siguiente:

Giovan Benedetto Gamarra Dávalos della Conggregatione dell Oratorio di S. Felippo Neri della villa di S. Michelle... de leggere, e ritinere libri proibiti... piu ampa e perpetua... 1768.

En 1770, contando veintiséis años de edad, regresó a la Nueva España. Fue ordenado sacerdote el 15 de julio del mismo año en Valladolid, actual ciudad de Morelia en el estado de Michoacán. Posteriormente, en San Miguel el Grande, fue profesor de filosofía y rector del Colegio de San Francisco de Sales. Sobre

su obra docente y escritos filosóficos nos dice Mauricio Beuchot en *Estudios de historia y filosofía en el México colonial*:

Gamarra entró en contacto con la cultura moderna en Europa y la enseñó en San Miguel el Grande, en el colegio que estaba al cuidado de la Congregación del Oratorio, a la que pertenecía. El fruto de su docencia se ve en unas *Academias Filosóficas* que se conservan (México, 1774); en ellas sus alumnos discuten teorías de la nueva física, la última explicación que se había dado de la electricidad, la nueva óptica y sobre el alma de los animales irracionales. Pero su obra en el ámbito filosófico la constituyen sus *Elementa Recentioris Philosophiae* (México, 1774). En esa obra Gamarra presenta una disposición y elaboración moderna de los temas, que se acerca al de Christian Wolff, pues además de la *Historia de la Filosofía* (la primera que se escribe en México y tal vez en América), consta de *Lógica*, *Metafísica* (con la partición wolffiana: *Ontología*, *Psicología* y *Teología natural* solamente, ya que la Cosmología es tratada en la parte de la Física), *Ética*, *Geometría* (no redactada por Gamarra, sino por el matemático Agustín de Rotea) y *Física*. En esta obra Gamarra no es nada creativo, pero dedica sus afanes a compilar lo mejor que encontró en los manuales modernos para darlo a la juventud estudiosa mexicana.

La obra filosófica de Díaz de Gamarra recibió, en plena vida del autor, una recepción de levantamiento polémico. Se le vio como peligrosa pero, sometida a juicio académico, salió siempre victoriosa para obtener así la posibilidad de uso docente en un tiempo que requería la visión que él ofrecía en sus obras.

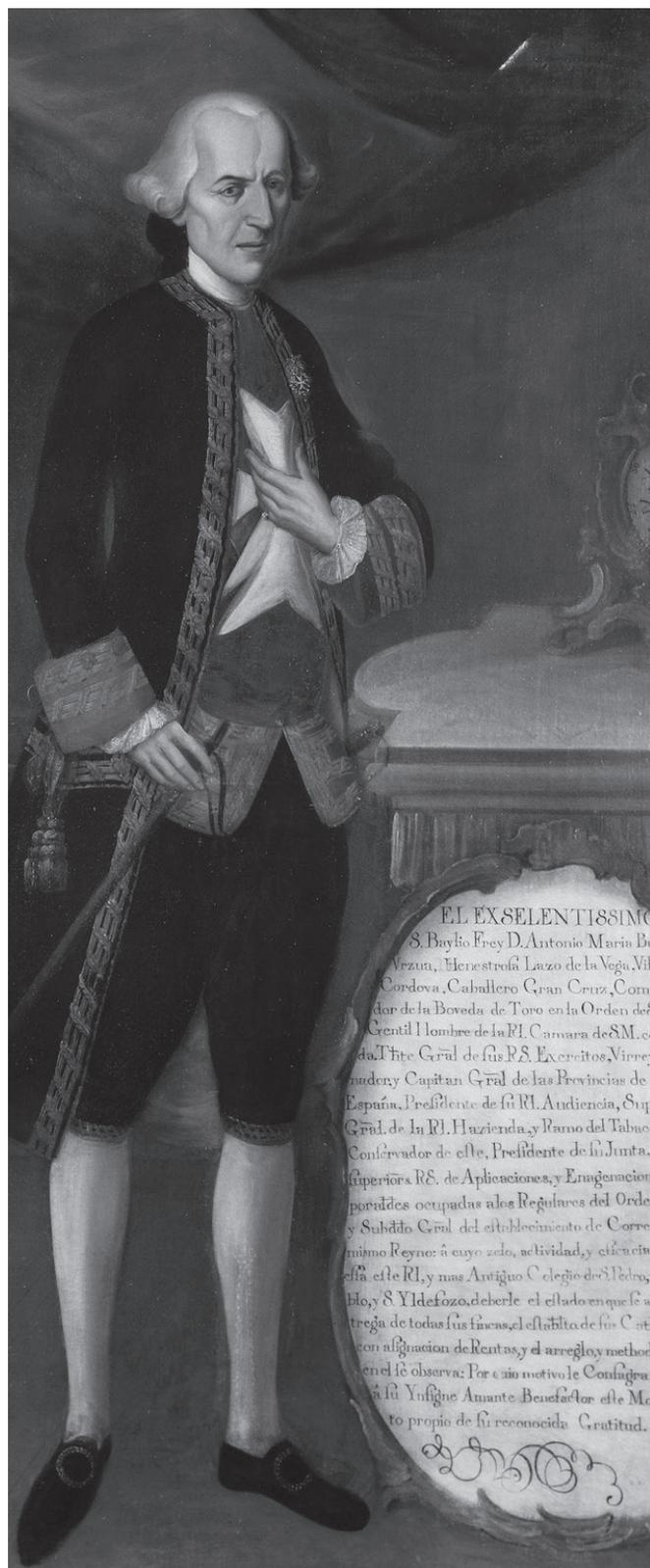
La Universidad Real y Pontificia la reconoció, lo cual vino a valorar y estimular a un estudiante que no solo tenía arraigada para sí la vocación del conocimiento, más en un sentido vital que en la necesidad natural expresada por Aristóteles en la *Metafísica*, sino que siempre procuró que los jóvenes recibieran los conocimientos más avanzados y actualizados. Él había convivido en Europa con los científicos más renombrados del momento y sabía del estado que guardaba la enseñanza de la filosofía en el viejo y en el nuevo mundo. Así que pudo, con información y talento, abrir un amplio camino para que la filosofía americana no se estancara en el escolasticismo, sino que nuevas corrientes de pensamiento, con la promoción de planes de estudio novedosos, circularan libremente en la vida académica del colegio que dirigió en San Miguel el Grande.

“[Gamarra] fue admitido como miembro de la Academia de Ciencias de Bolonia. El Papa Clemente XIII lo nombró Protonotario Apostólico y le concedió, con carácter perpetuo, la facultad para retener y leer libros prohibidos”.

Las nuevas ideas filosóficas empezaron a extenderse en la Nueva España. En la Universidad de México se comenzaron a escribir tesis sobre Descartes y otros filósofos contemporáneos, pero la resistencia al cambio también se manifestó. Como ejemplo se ha referido que el propio Virrey Antonio María Bucareli y Ursúa pidió que se examinara la obra de Díaz de Gamarra *Elementa Recentioris Philosophiae* que, como ya se dijo, se publicó en 1774. El dictamen al respecto lo cita David Mayagoitia en *Ambiente filosófico de la Nueva España*, el cual dice:

Nosotros, el Rector, e infrascriptos Doctores y Padres Profesores de Sgda. Teología y Filosofía certificamos y testificamos que estos “Elementos de Filosofía moderna” escritos por el Dr. D. Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, Presbítero secular de la Congregación del Oratorio de S. Felipe Neri, para uso de nuestra juventud americana, no solo contiene la doctrina más sana y la más oportuna para informar las costumbres, sino que también lo más selecto de las doctrinas de los filósofos modernos así es que después de maduro examen, hemos juzgado que en bien de las escuelas, este volumen impreso sirva a los cursantes de Filosofía para que aprendan lo que ahora no puede ignorarse ni controvertirse sin deshonor e ignominia. Para constancia y testimonio de esto, cada uno de nosotros firma de su propia mano el presente documento...

Pero esta aceptación nunca fue, en la práctica, definitiva y fuera de preocupación. Las continuas oposiciones lo llevaron a renunciar a la docencia y al rectorado en 1775. Habiendo pasando cinco años fue devuelto a sus car-



gos, sin restituirse del todo la aceptación a sus acciones innovadoras. Murió en el colegio en 1783.

Libro abierto

La palabra, hablada o escrita, es el medio que emplea el filósofo para fijar y transmitir su pensamiento. Las ediciones y las traducciones contribuyen a la difusión y permanencia de las obras escritas.

Tanto las obras de Díaz de Gamarra como la literatura escrita por distintos autores sobre esta, son fruto de la reflexión e investigación dirigidas hacia la generación de conocimiento y su extensión.

No deseo, en el presente trabajo, dedicar mayor espacio a describir las obras escritas sobre Díaz de Gamarra. Existe un estudio bastante completo en la obra ya citada de Victoria Junco de Meyer, a la cual remito a los lectores interesados. En cambio, expongo, en forma concisa, una bibliografía fundamental de sus obras.

Sin embargo, este aspecto de la literatura escrita sobre Díaz de Gamarra, no lo dejo del todo abandonada, ya que los títulos de la bibliografía consultada de la investigación presente, pertenecen a este rubro.

Academias Filosóficas

México, 1774

Discusión, por parte de sus alumnos, sobre física, electricidad, óptica y el alma de los animales irracionales.

Destaca la importancia de los estudios de la filosofía moderna y expone la novedad, en cuanto a enseñanza filosófica, que se estaba llevando a cabo en el Colegio de San Francisco de Sales en San Miguel de Allende.

A instancias del obispo de Michoacán Luis Fernando Hoyos y Mier, se publican las *Academias Filosóficas* con motivo de la conclusión de cursos en este mismo colegio en 1774.

El obispo Hoyos y Mier, en carta a Gamarra, expresa su permiso para la publicación de las *Academias*, y se congratula del estado educativo del Colegio. En esta carta fechada el 3 de enero de 1774, y tomada aquí de la obra de Esteban Ramírez ya citada, se hacen explícitos estos parabienes que contribuyen de manera significativa al conocimiento histórico de la filosofía de América:

“Los religiosos, de diversas Órdenes, fueron los portadores de la filosofía europea que se implantó en la época colonial. Esta filosofía era, predominantemente, la escolástica, que es, por decirlo así, religiosa y universitaria”.

Muy señor mío de mi estimación y aprecio: Entre las embarazosas ocurrencias de mi consagración, que a Dios gracias, se efectuó con toda felicidad y fortuna el día del Apóstol y señor S. Juan Evangelista, me participó el Dr. D. José Bartolache la proposición que V. Md. me expresa sobre que den a la prensa y salgan al público las cuatro Academias que a la conclusión del Curso de Artes se han de sustentar en este Colegio, y en que se exponen en nuestro idioma las más principales materias que se han tratado en la Física. Supongo que el mismo doctor habrá ya anticipado a V. Md. el aviso de la particular complacencia con que he recibido la propuesta. Sin embargo manifiesto a V. Md. el mismo gusto y satisfacción con que admito y acepto reconocido convite, como tan interesado en el aumento y adelantamientos de las artes y ciencias, dentro de esa mi Diócesis, sirviéndome de muy especial consuelo, el reconocer que florecen en ella con tanto gusto, erudición y tan bellos progresos: todos se deben a la aplicación: estudio, observación y talentos de V. Md. por lo que se hace y hará justamente acreedor de los elogios y gratitud de toda esta nuestra América.

Dios guarde a Ud.

Elementa Recentioris Philosophiae

México, 1774

Consta de Historia de la Filosofía, Lógica, Metafísica, Ética, Geometría (con la redacción de Agustín de Rotea) y Física.

En *Elementos de filosofía moderna* dice Bernabé Navarro (quien realiza la traducción al español, la presentación y las notas) refiriéndose a la importancia de la obra, más allá de lo momentáneo:

Esta obra del novohispano Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, aparecida en el centro de la segunda mitad del siglo XVIII, descuella con mucho entre toda la producción filosófica de ese siglo y, casi seguramente, de toda la época colonial. En el campo de la filosofía estrictamente tal —aspecto exclusivo que considera esta exposición—, así como el de las ciencias —ya plenamente experimental, aunque contenida aún en aquellos *Elementos de filosofía*—, no tiene paralelo en ninguna obra anterior o posterior a ella, tanto por los aspectos sistemático y metódico, como por el de la estructura y concepción, por el avance de las doctrinas y despegue de la tradición.

Errores del entendimiento humano
Puebla de los Ángeles, 1781
(firmada por el seudónimo Juan Felipe Bendiaga)

Obra escrita con interés pedagógico. Contiene propuestas sobre salud, enseñanza de las ciencias, delimitación entre filosofía y ciencia, cambios sociales considerando el progreso y la condición americana.

Tiripetío

Para iniciar los estudios históricos de la filosofía colonial, remitirnos a Fray Alonso de la Vera Cruz resulta de importante orientación.

Alonso Gutiérrez, originario de Caspueñas, provincia de Toledo, al centro de España, llegó a tierras americanas en 1536, a los 32 años de edad, aproximadamente. Tomó el hábito Agustino en Veracruz, a su llegada, y tomó del lugar su nombre.

Fray Alonso de la Vera Cruz, filósofo tomista, es considerado el maestro que impartió la primera cátedra de filosofía, en el sentido occidental, en América. La impartió en Tiripetío en 1540, lugar cercano a Pátzcuaro, Michoacán, en el Colegio de la Orden de San Agustín, en el que él mismo participó en su fundación.

También escribió el primer curso de filosofía que se editó en el nuevo mundo, integrado por: *Recognitio Summularum* (de lógica formal), México, 1554; *Dialéctica Revolutio* (de lógica material, mayor o dialéctica), México, 1554 y *Physica Speculatio* (de filosofía natural), México, 1557.

Partiendo de estos orígenes podemos adentrarnos en el estudio y tratamiento de la filosofía novohispana, la cual se extiende a lo largo de tres siglos, adquiriendo variantes significativas en sus temas, métodos y relación con la sociedad que le dio origen. Para observar estos cambios resulta de utilidad establecer una periodización en la que se sitúen los distintos momentos. Un breve panorama nos contextualizará al siglo XVIII, en el que nuevas condiciones, en Nueva España y el mundo, formaron un clima de pensamiento al cual fue sensible Díaz de Gamarra.





Bernabé Navarro distingue varias etapas en la historia de la filosofía colonial: 1) Principio y desarrollo (1530-1600); 2) Plasmación y florecimiento de la escolástica colonial (1600-1700); 3) Estancamiento y decadencia (1700-1750); 4) Renovación y apogeo de una escolástica moderna (1750-1810).

Panorama histórico de la filosofía colonial

Siglo XVI

Los religiosos, de diversas Órdenes, fueron los portadores de la filosofía europea que se implantó en la época colonial. Esta filosofía era, predominantemente, la escolástica, que es, por decirlo así, religiosa y universitaria.

La circunstancia americana motivó la discusión sobre temas nuevos, como la misma legitimidad de la conquista. De los primeros pensadores que abordaron estos temas fueron Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga, Juan de Zumárraga, Francisco Hernández.

Fray Alonso de la Vera Cruz impartió la primera cátedra de filosofía en América.

Destacan también en este siglo Tomás de Mercado, Antonio Rubio, Francisco Cervantes de Salazar, entre otros.

Para la enseñanza de la filosofía, el libro ocupa un lugar destacado como medio de conservación y difusión del pensamiento. La creación de bibliotecas, el comercio del libro y la imprenta que empezó a producir libros en 1539, facilitaron el abastecimiento y el incremento de los acervos bibliográficos fundamentales para la cultura en general y la filosofía en particular.

Samuel Ramos en su *Historia de la filosofía en México*, además de mencionar que:

Fray Alonso de la Veracruz en su segunda venida a México, en 1573, trajo sesenta cajones de libros.

dice sobre la imprenta y las bibliotecas:

Fundada la imprenta en México por el virrey Mendoza, se editaron en la segunda mitad del siglo XVI las obras filosóficas de Fray Alonso de la Veracruz y los

Diálogos del humanista Cervantes de Salazar. Después de la llegada de los jesuitas se imprimieron otras varias obras filosóficas; en 1577, obras de Luis Vives, de Cicerón, *Sámulas*, de Toledo y Villalpando. Al año siguiente se imprimió la *Introducción a la dialéctica de Aristóteles*, de Francisco de Toledo. En las bibliotecas de los conventos se encontraba buen número de obras de filosofía, sin faltar los textos clásicos de la escolástica.

Siglo XVII

En este siglo la escolástica floreció principalmente en aspectos formales, más que en los de la verdad del conocimiento. Son varios los nombres representativos de ese tiempo, entre los que podemos citar a Ildefonso Guerrero, Diego Martín de Alcázar, Agustín de Sierra, Francisco Cruz, Juan de Almanza, Andrés Bordas, Antonio de Hinojosa, Diego de Basalenque y varios frailes más.

Se cita el caso de Francisco Naranjo quien brilló por la “ostentación” de decir, completamente de memoria en el examen de oposición a una cátedra, la *Suma Teológica* de Santo Tomás.

Dos figuras resaltan notoriamente, Sor Juana Inés de la Cruz y el polígrafo Carlos de Sigüenza y Góngora.

El poema “Primero sueño” de Sor Juana Inés de la Cruz ha suscitado infinitos estudios desde ángulos variados: histórico, filosófico, poético, científico, semiótico, etc. Octavio Paz en *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, dice de este poema:

¿Poesía intelectual? Más bien poesía del intelecto ante el cosmos. En este sentido, podría decirse que *Primero sueño* es una extraña profecía del poema de Mallarmé: *Un coup de dés n'abolira le hasard*, que cuenta también la solitaria aventura del espíritu durante un viaje por el infinito exterior e interior.

Sobre Carlos de Sigüenza y Góngora hay un pasaje que describe el proceder cotidiano de este sabio y el ambiente de su época. El texto que refiero lo he tomado de *Ensayos y semblanzas: bosquejos históricos y literarios de la América Latina colonial* de Irving A. Leonard:

‘El jueves, 23 de agosto de 1691, a las nueve horas de la mañana, estaba oscuro como a media noche, los gallos cantaban y las estrellas brillaban, pues el sol se eclipsó completamente’, cuenta un diario. Un pavoroso frío descendió con el paño mortuorio de una noche antinatural, trayendo un pánico supersticioso sobre la Ciudad de México. Entre el pandemónium de mujeres y niños que gritaban, perros que aullaban y burros que rebuznaban, la gente fanática corrió a

refugiarse en la Catedral o en la iglesia más cercana, cuyas campanas retumbaban requiriendo oraciones propiciatorias. Inadvertido entre esta confusión frenética estaba un hombre solitario e inmóvil que, con instrumentos de tipo extraño, inspeccionaba el cielo oscurecido en una especie de tranquilo éxtasis:

‘yo, en este ínterin —escribió poco después ese hombre—, en extremo alegre y dándole a Dios gracias repetidas por haberme concedido ver lo que sucede en un determinado lugar tan de tarde en tarde y de que hay en los libros tan pocas observaciones, que estuve con mi cuadrante y anteojo de larga vista contemplando el sol’.

Estas fueron palabras de un notable sabio del México colonial, don Carlos de Sigüenza y Góngora, el comprensivo amigo y compañero intelectual de Sor Juana Inés de la Cruz. Ningún otro incidente compendia tan bien su vida y la de su tiempo, pues yuxtapone el espíritu osado de la investigación científica de la época que él encarnó y el ambiente de ignorancia, de temor y de superstición que él respiró.

Siglo XVIII

En este siglo hay una renovación filosófica y un despertar de la conciencia. El escolasticismo deja de responder a las circunstancias de los mexicanos, por eso se abren las puertas a la filosofía moderna.

Estas nuevas ideas, filosóficas, científicas, históricas, encontraron en los frailes los portavoces idóneos. Al mismo Díaz de Gamarra se le ha visto como a un hombre de pensamiento crítico y moderno.

Pero el escolasticismo tiene un papel importante en la formación de la mentalidad mexicana, ya que por siglos fue la filosofía predominante.

Entre los filósofos más importantes se citan a: Rafael Campoy, Francisco Javier Clavijero, Diego José Abad y Agustín Castro.

Antonio Alzate y Díaz de Gamarra tienen también presencia destacada en el terreno científico.

La figura de Díaz de Gamarra se ha ido aclarando paulatinamente. Diversos estudios y la difusión de su obra han favorecido su conocimiento, lo cual nos lleva a entender cada vez mejor, estudiando los diversos eslabones, la historia de las ideas en nuestro país.

Díaz de Gamarra era un filósofo ecléctico. Hay una expresión, que yo la tomo de la obra ya citada de Samuel Ramos, que aclara la actitud filosófica de Díaz de Gamarra:

Quien con el nombre de filósofo se gloríe, quien con ánimo ardiente se consagre a la investigación de la Verdad, no confesará ninguna secta: ni la peripatética, ni la platónica, ni la leibiciana, ni la newtoniana; seguirá la verdad, sin jurar por la palabra del maestro.

La ciencia durante la Colonia

Siglo XVI

La historia de la ciencia es parte substancial de nuestra cultura, su estudio nos muestra que todo conocimiento, aun cuando pensemos que está superado, sigue siendo válido en algún sentido. El pasado científico no es del todo pasado. Por otra parte, la ciencia no es un saber aislado, es, por el contrario, un campo de la cultura que en el momento de estudiarse aparece tendiendo lazos de unión con diversas actividades humanas, algunas prácticas como todo lo concerniente a la tecnología, y otras teóricas o estéticas, como son la poesía y la filosofía. La historia de un pueblo no resulta integral si la ciencia no está presente, inmersa, participante.

Aun contándose con una herencia prehispánica, prevaleció durante la Colonia la perspectiva científica europea. A la llegada de los europeos se fue incorporando a nuestra cultura la ciencia occidental. Los autores clásicos tuvieron lectores en la Nueva España desde el siglo XVI, tales autores como Aristóteles, Ptolomeo, Plinio, Galeno y Santo Tomás, integraban los acervos de las bibliotecas. José Luis Martínez, en el artículo “Las primeras bibliotecas en la Nueva España”, comenta sobre la primera biblioteca instalada en un centro educativo en el siglo XVI:

La primera biblioteca de un centro educativo de que se tiene noticia es la que, entre 1536 y 1600, se estableció en la Ciudad de México bajo el nombre de Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco. Estaba destinado a la educación de los muchachos indios, hijos de caciques, y en su fundación participaron el virrey Antonio de Mendoza, el obispo Zumárraga, don Sebastián Ramírez de Fuenleal, y fray García de Cisneros, provincial franciscano. Sus primeros maestros fueron los también franciscanos Arnaldo de Basacio, Andrés de Olmos, Bernardino de Sahagún, Juan Focher y Francisco de Bustamante, entre otros; con la colaboración de los alumnos de Tlatelolco. Sahagún realizó parte de sus investigaciones etnohistóricas. La biblioteca de Tlatelolco sufrió, como el Colegio mismo, muchas adversidades. Sin embargo, constituyó el primer intento para formar una biblioteca académica en América.

...Había en ella obras de Aristóteles, Plutarco, Esopo, Virgilio, Juvenal, Prudencio, Tito Livio, Flavio Josefo, Boecio, San Agustín, Sagradas Escrituras, catecismos, doctrinas y vocabularios.

En ese siglo se da la “aclimatación” de la ciencia europea en nuestro país. Se funda la Real y Pontificia Universidad de México en la que se imparte filosofía, teología, ciencias, gramática, etc. Para los europeos, al encontrarse con un panorama natural y cultural desconocido y en muchos aspectos inimaginado, se despertaron temas y tratamientos científicos originales. Las producciones técnicas y científicas prehispánicas impactaron a los europeos, ya sea en campos astronómicos, matemáticos o químicos ejemplificados en su sistema calendárico o en la obtención de colorantes a partir de la cochinilla.

Cabe señalar que fue necesario por los españoles crear de forma paulatina espacios académicos, medios y circunstancias educativas que sustentaran los arduos trabajos de investigación científica. La creación de universidades y colegios en México y lugares distintos de tierra adentro. Diversos nombres representan ese tiempo, entre los que se cuentan José de Acosta, Motolinía, Jerónimo de Mendietta, Juan de Torquemada y Bernardino de Sahagún.

Siglo XVII

“Aun contándose con una herencia prehispánica, prevaleció durante la Colonia la perspectiva científica europea. A la llegada de los europeos se fue incorporando a nuestra cultura la ciencia occidental”.

Un tema importante a lo largo del siglo XVII fue el de los cometas. Dos nombres, sin ser los únicos, resaltan tanto el tratamiento de este tema, como en el espíritu científico característico del siglo, estos científicos son Fray Diego Rodríguez y Carlos de Sigüenza y Góngora.

—Fray Diego Rodríguez:

Nacido en Nueva España hacia 1596, estudió con los mercedarios donde mostró inclinación hacia las matemáticas. Fue nombrado maestro de matemáticas después de haber dedicado treinta años a esta disciplina. Sus cursos en la Universidad Pontificia incluían los conocimientos científicos más avanzados

de su tiempo. Entre sus discípulos se cuenta a Carlos de Sigüenza y Góngora. Participó en el desagüe de la Ciudad de México en 1637, así como en la construcción de la catedral metropolitana en 1654. Murió en 1663.

Elías Trabulse proporciona una lista comentada de las obras, manuscritas e impresas, de Fray Diego Rodríguez en *El círculo roto. Estudios sobre la ciencia en México*, de la cual citamos:

Obras manuscritas:

Tractatus Proemialium Mathematices y de Geometría

De los logaritmos y Aritmética

Tratado de las equaciones. Fabrica y uso de la Tabla Algebraica discursiva

Tratado del modo de fabricar relojes Horizontales, Verticales, Orient.s etc. Con declinación, inclinación, o sin ella: por Senos rectos, tangentes etc. para por vía de Números fabricarlos con facilidad

Modo de calcular cualquier eclipse de Sol y luna según las tablas arriba puestas del movimiento de Sol y luna según Tycho

Doctrina general repartida por capítulos de los eclipses de Sol y luna y primero de los de Sol que suceden en los 90 grados de eclíptica sobre el horisonte en todas las alturas de polo así septentrionales como meridionales

Obra impresa:

Discurso etherológico del Nuevo Cometa, visto en aqueste Hemisferio Mexicano; y generalmente en todo el mundo. Este año de 1652... Compuesto por el Padre Presentado Fr. Diego Rodríguez, del Orden de Nra. Señora de la Merced, Redención de Cautivos y Cathedratico en propiedad de Matemáticas en aquenda Real Universidad de México... Con Licencia en México. Por la Biuda de Bernardo Calderon, en la calle de San Agustín, donde se venden. (32 f.)

A la anterior lista (que en la obra citada de Elías Trabulse se publica detallada y con comentarios oportunos) añade la información de otra obra de Fray Diego Rodríguez, que se encuentra perdida:



Sabemos que además de estas obras, fray Diego escribió una obra de mayores alcances sobre los logaritmos, la cual está lamentablemente perdida. El único dato sobre este tratado lo hemos recibido de su biógrafo, el padre Pareja, quien en una elogiosa página de la biografía de nuestro mercedario nos dice de él lo siguiente:

‘Llegó a ser tan perfecto aritmético, que habiendo llegado a esta ciudad un tratadito pequeño de logaritmos, que es la cuenta más difícil que se halla, ni se ha descubierto en la aritmética, así que lo vio lo comprendió, de calidad que hizo dos tomos de ellos, con grandísima perfección, y habiéndolos enviado a Madrid a manos del dicho P. Claudio (Dechales), con carta para que los imprimiese, aunque fuese en nombre de otro, porque no se perdiese una obra tan singular que le había costado mucho trabajo, se los volvieron diciendo que dicho P. Claudio estaba ya muy viejo y por eso muy retirado de estudios de dicha facultad. Y viéndose con dichos libros muy afligido considerando que se le habían de perder, acordó enviarlos a la ciudad de Lima en el Perú, donde tenía un discípulo que había sido suyo en esta Universidad,

llamado Francisco Ruiz Lozano... y allá endicha ciudad de Lima se quedaron y podrá ser que en algún tiempo salgan a la luz para provecho de muchos en su inteligencia’.

—Carlos de Sigüenza y Góngora:

Para imaginar a Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), podemos iniciar con un poema sobre él de Alfonso Cravioto:

Tras de sus antiparras, don Carlos de Sigüenza,
por mundos de misterio, paciente se asomó;
y su sabiduría, intensa fue y extensa:
loco de sol y luna, mucho astronomizó.

Chocolate aromoso gustaba en mancerinas;
gallardo fue aunque feo; trepó en arduo bajel;
y en su perilla escalan abejas gongorinas
y en sus resecos labios ponen besos de miel.

Domina campos de equis; fue teólogo; fue artista;
por salvar los archivos las llamas desafió:
¡qué antiparras las tuyas, largas de larga vista!
Sigüenza: en tu perilla la luz se columpió!

Carlos de Sigüenza y Góngora es de los científicos más reconocidos de la Nueva España. Formado con los jesuitas, tras un acto de indisciplina fue despedido de la orden en 1668. Solicitó su ingreso en varias ocasiones y aun pasando varios años, contando ya con prestigio como sabio, fue repetidamente rechazado. Cuando murió fue enterrado en una capilla jesuita, tras de haber donado a esta orden sus libros, mapas e instrumentos científicos.

La *Libra astronómica y filosófica* es su obra más famosa. En ella expone su conocimiento científico sobre los cometas, en oposición polémica a los puntos de vista de su contemporáneo el padre Eusebio Kino.

Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), quien perteneció a la misma época de Sigüenza y de Kino, dedicó con amistad y admiración dos poemas a estos científicos del siglo XVII, los que transcribo a continuación, con los que concluiré este apartado:

AL PBRO. LIC. D. CARLOS DE SIGÜENZA Y GÓNGORA FRENTE A SU
“PANEGÍRICO” DE LOS MARQUESES DE LA LAGUNA

Dulce, canoro Cisne Mexicano
cuya voz si el Estigio lago oyere,
segunda vez a Eurídice te diera,
y segunda el Delfín te fuera humano;

a quien si el Teucro muro, si el Tebano,
el ser en dulces cláusulas debiera,
ni a aquel el Griego incendio consumiera,
mi a este postrara Alejandrina mano:

no el sacro numen con mi voz ofendo,
ni el que pulsa divino plectro de oro
agreste avena concordar pretendo;

pues por no profanar tanto decoro,
mi entendimiento admira lo que entiendo
y mi fe reverencia lo que ignoro.

APLAUDE LA CIENCIA ASTRONÓMICA DEL PADRE EUSEBIO FRANCISCO KINO, DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS QUE ESCRIBIÓ DEL COMETA QUE EL AÑO DE OCHENTA APARECIÓ, ABSOLVIÉNDOLE DE OMINOSO

Aunque es clara del Cielo la luz pura,
clara la Luna y claras las Estrellas,
y claras las efímeras centellas
que el aire eleva y el incendio apura;

aunque es el rayo claro, cuya dura
producción cuesta al viento mil querellas,
y el relámpago que hizo de sus huellas
medrosa luz en la tiniebla oscura;

todo el conocimiento torpe humano
se estuvo obscuro sin que los mortales
plumas pudiesen ser, con vuelo ufano.

Ícaros de discursos racionales,
hasta que el tuyo, Eusebio soberano,
les dio luz a las Luces celestiales.

“Los escritos filosóficos de Díaz de Gamarra, aun siendo obras de uso académico, al ser publicadas saltan en la historia, paradójicamente, hacia los tiempos venideros. Su obra publicada porta la virtud de hacer extensivo el conocimiento a un número mayor e imprevisible de lectores”.

Siglo XVIII

El mundo se alzaba como objeto que podía ser comprendido por la razón y transformado por la ciencia. Se busca un futuro mejor y el conocimiento objetivo puede servir a ello. La botánica, la geografía, la física o la zoología adquieren una nueva importancia en el conocimiento del país. En los colegios y universidades hubo cambios de dirección en la filosofía y en la ciencia que enseñaban.

En este ambiente destaca Díaz de Gamarra en San Miguel el Grande, que como filósofo ecléctico, estudiaba teorías diversas para demostrar que ninguna era verdad absoluta. En *Errores del entendimiento humano* dice:

No se admita... como cierto y evidente, aquello que es solo probable, ni se nos venda por demostración mate-

mática, lo que ni es ni puede serlo, sin otro fundamento que el haberlo enseñado así nuestros maestros. Felices los filósofos eclécticos, que imitando a las abejas buscan de flor en flor el nuevo néctar de la ciencia.

Un filósofo para siempre

En 1764 llegó Díaz de Gamarra a San Miguel el Grande. Cruzar una puerta es, a veces, entrar a una dimensión infinita. La intuición es aliada de la vocación. Nadie sabe, a ciencia cierta, hacia dónde se dirige cuando se decide por una profesión. Una profesión encierra también una forma de vida.

El Colegio de San Francisco de Sales contaba ya con un reconocido prestigio. Díaz de Gamarra provenía del Colegio de San Ildefonso, escogió un nuevo colegio y la villa de San Miguel el Grande para dar acomodo a su genio. Este acto envuelve la sinceridad de un joven. Fue un estudiante destacado, promovido de inmediato a puestos académicos o de representación de la congregación a la cual pertenecía.

En un viaje a Europa, que duró de 1767 a 1770, se relacionó con científicos y filósofos de visión moderna. Otro día había amanecido en el mundo mientras en los colegios americanos parecía que el escolasticismo seguiría pintando sus muros. Regresó de Italia doctorado y con la confianza depositada sobre sus hombros. No defraudó a nadie, más bien avivó el nuevo conocimiento en nuestras tierras.

La cátedra y, posteriormente el rectorado de su colegio, le abrieron el camino para realizar su obra en todos los sentidos de la función universitaria. Por una parte la docencia, la comunicación directa con los estudiantes, que nutre y da un sentido también de retroalimentación al proceso adquisitivo del conocimiento. La docencia es viva y fresca, dotada de la espontaneidad y del desarrollo natural, como el ramaje de un árbol que crece, retoña, da frutos.

Por otra parte, la reflexión conduce a la formulación de nuevas respuestas, y a veces de nuevas preguntas. Los escritos filosóficos de Díaz de Gamarra, aun siendo obras de uso académico, al ser publicadas saltan en la historia, paradójicamente, hacia los tiempos venideros. Su obra publicada porta la virtud de hacer extensivo el conocimiento a un número mayor e imprevisible de lectores. Victoria Junco de Meyer ha mencionado la importancia que tuvieron las obras de Díaz de Gamarra en Europa.

Así, docencia, investigación y extensión están unidas en el trabajo académico de este maestro que, además, emprendió la tarea de actualizar los planes y programas de estudio, con las oposiciones y diferencias que esto conlleva.

Si bien el presente estudio desarrolla elementos biográficos no se puede considerar como una obra representativa de este género. Aquí más bien se aborda a Díaz de Gamarra en un ambiente: el ambiente novohispano del siglo XVIII, con las preocupaciones y relaciones sociales de su tiempo.

A lo largo de la historia humana, diversos puntos del planeta se han erigido como centros álgidos de la cultura. En un tiempo como el nuestro en que parecieran borrarse los rasgos distintivos de cada pueblo, y convertirnos en paisaje de homogeneidad, resulta imprescindible señalar, conocer, comprender, difundir las obras diversas que en su singularidad configuran la universalidad.

Esas obras singulares, a la vez, adquieren un significado más amplio si se les aprecia en una relación y un contexto. Al tratar un caso particular, como el de Díaz de Gamarra, se pretende conectar los hechos personales o locales con espacios mayores, como son la Nueva España, Europa o la actual Latinoamérica.

Este estudio, lejos de ser la respuesta a preguntas sobre identidad, es un intento de tratar un detalle de la historia cultural del país con miras a comprender mejor nuestra realidad.

Díaz de Gamarra fue un actor social. Su obra no era solo de importancia inmediata. Como cualquier intelectual que entiende su época y propone modificaciones en aspectos que reorienten a la sociedad, recibe por este hecho aprobación o rechazo.

Un joven de 19 años llegó un día a San Miguel el Grande, ahí estudió y realizó su obra. Ahora es un filósofo para la eternidad.

Bibliografía

Beuchot, Mauricio (1991), *Estudios de historia y filosofía en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

De la Maza, Francisco (1939), *San Miguel de Allende. Su historia, sus monumentos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito (1973), *Elementos de filosofía moderna*, presentación, selección y notas de Bernabé Navarro, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Junco de Meyer, Victoria (1973), *Gamarra o el eclecticismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Leonard, Irving A. (1990), *Ensayos y semblanzas: bosquejos históricos y literarios de la América Latina colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, primera edición.
- Martínez, José Luis (1987), “Las primeras bibliotecas públicas en Nueva España” en: *Libros de México*, no. 6, México.
- Mayagoitia, David (1945), *Ambiente filosófico de la Nueva España*, México, Editorial Jus.
- Navarro B., Bernabé (1964), *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, primera edición.
- Paz, Octavio (1983), *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, Fondo de Cultura Económica, tercera edición.
- Ramírez, Esteban (1955), *Díaz de Gamarra. Biobibliografía*, México.
- Ramos, Samuel (1993), *Historia de la filosofía en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, primera edición.
- Trabulse, Elías (1982), *El círculo roto. Estudios históricos sobre la ciencia en México*, México, Secretaría de Educación Pública / Fondo de Cultura Económica, primera edición.
- _____ (1985), *Historia de la ciencia en México*, México, Conacyt / Fondo de Cultura Económica, primera edición.



V. de A.

21-feb-1991

Agustín Basave Fernández del Valle*

Fundamentos de la mexicanidad

Introducción

En este México invertebrado de nuestros días, en donde se marcha con pánico y sin sentido, y ante tantos profetas del desastre, urge retomar el rumbo, avivar la piedad por la patria, esclarecer los fundamentos de la mexicanidad y reafirmar nuestra vocación histórica; imperio del espíritu frente al imperio de los objetos.

Aunque los mexicanos tengamos un aire de desapego de las realidades terrenas, tenemos también un contacto estrecho con las realidades concretas, con la lucha por el pan de cada día, con la experiencia del sufrimiento y de la angustia, con el hospital y la cárcel... arraigados en la roca viva de la realidad, podemos ver las cosas tales como son, sin deformaciones románticas, cuando no queremos evadirnos por espejismos. Hasta el mexicano más humilde sabe usar cierta estrategia instintiva de circunstancias, de limitaciones, de virtualidades... pero, cuando el momento es propicio, también sabemos florecer en lo grande, en lo noble y en lo puro.

Voces del pasado resuenan en el cuerpo dolorido de México. Los mares ciñen tiernamente la cintura de este cuerpo como para mitigar su dolor. Un dolor

* Con el propósito de conmemorar el décimo primer aniversario del fallecimiento del doctor Agustín Basave Fernández del Valle, acaecido el 14 de enero de 2006, se publica el artículo de su autoría: "Fundamentos de la mexicanidad", como un homenaje a su ejemplar trayectoria intelectual y en agradecimiento a sus ininterrumpidas colaboraciones para esta revista.

paciente, sin asomo de angustia, con aparente placidez. México —flor de pétalos marcados por la conquista, la insurgencia, las invasiones, la revolución— no puede fraccionarse. Es un todo indivisible: tribus, costumbres y artesanías; aves, flores y animales selváticos; costas y cumbres. Su corazón está en todas partes —y no solo en la Ciudad de México—, en cada trozo de tierra que conforma esa “Mujer dormida en un lecho azul...”. Porque el mexicano es México en el vibrar de las campanas queretanas cuando tañen a la “hora del rezo” mientras el crepúsculo se incendia en los bordes del cerro Cimatario. Es la voz de la península repitiendo los versos de Palmerín. Es la jarana. El llanto de la marimba bajo los cafetales chiapanecos; la oración de la calenda oaxaqueña que se murmura tras la Virgen de la Soledad. Es un gemido en la guitarra de Paracho. México está en el hombre humilde que aprieta la faja a su cintura para labrar el surco; que lanza cohetes al aire en la fiesta del pueblo que venera su santo patrón; en el candor de hacer el pan y recoger las flores de cempasúchil para agradecer a sus difuntos. México está en la garganta del humilde cuando canta: “qué bonito es querer como quiero yo, qué bonito entregarme todito completo...”. Y existe en el que se burla un poco de la muerte: “si estás dormida en mi cuerpo, ¡qué más me da si despiertas!” Y aquí estamos más de noventa millones de mexicanos, cara al progreso, bajo un cielo común irisado de estrellas. La empresa de fidelidad a nuestro modo de ser es un hermoso riesgo. Y el futuro es de quienes asumen su destino y saben esperar.



Metodología de la mexicanidad

Se ha hablado mucho, en los últimos años, de identidad y metamorfosis del mexicano. Séame permitido, como preámbulo, establecer algunas precisiones semánticas en torno al vocablo metamorfosis. Tomada la palabra en su primera acepción, como “transformación de una cosa en otra”, es claro que no podría hablarse —sin incurrir en contradicción— de identidad y metamorfosis del mexicano. Porque si hay metamorfosis (transformación de una cosa en otra) ya no hay identidad. Y si hay identidad —hecho de ser una persona o cosa la misma que se supone o se busca— ya no hay metamorfosis. Pero cabe una segunda acepción de la palabra metamorfosis que es compatible con la identidad. Trátase de una metamorfosis como “mudanza que hace una persona o cosa de un estado a otro”. Hay unidad y contenido en México y en lo mexicano, porque hay una estructura permanente, unas constantes históricas; pero hay también, qué duda cabe, transformaciones en la vida social, política, económica, artística, cultural en suma.

La realidad independiente de México y los mexicanos, respecto al sujeto cognoscente, es aserto primordial en la gnoseología realista. Antes de que exista la verdad sobre México, existe el verdadero México. Antes de que exista la verdad sobre los mexicanos, existen los verdaderos mexicanos.

El punto de partida de nuestra gnoseología realista no es una mera mexicanidad desencarnada, sino lo mexicano informado por el *actus essendi*, el ser concreto especificado por una naturaleza sensible: hombres y cosas de México. No es mi entendimiento ni mi sensibilidad, sino yo conociendo por medio de los dos. La evidencia de lo mexicano —sensible y visible— es mi punto de partida para elaborar todos los ulteriores análisis cuyas realidades, significaciones y sentidos tienen forzosamente que aparecer en esa evidencia. Y así como el ojo ve todas las cosas bajo el aspecto del color, así, el conocimiento de lo mexicano llega a personas y cosas bajo el aspecto de la mexicanidad entrañada en la naturaleza sensible. No podemos especular sobre la mexicanidad sin la ayuda de imágenes sensibles, sin una referencia a México y los mexicanos de donde abstraje la idea de mexicanidad. México y los mexicanos presentan inmediatez y evidencia. El conocimiento del México exterior no puede llevarse a cabo sin el México mismo, al que pertenece nuestro cuerpo: la sensación de lo mexicano que nos abre a las cosas y personas de México es una *operatio conjuncti*. El México exterior es un constitutivo del mexicano mismo.

El acceso a los diversos niveles de mexicanidad se ofrece como modo de dación de lo mexicano:

1. La *fisis* o naturaleza mexicana como algo integrado en una dinámica universal, viva y creadora, fontal y sucesiva, compleja y expresiva.
2. La etnia personal del mexicano inacabado, libremente creativo, despegado —hasta donde puede— de las totalizaciones naturales, autoplástico dentro de una estructura permanente —un estilo— y unas constantes históricas.
3. Cultura mexicana expresiva y funcional, estilizada y subordinada a la persona mexicana.
4. El deber es captado en experiencias concretas y plasmado en normas e instituciones, ordenador e infalsificable.

El proceso de la conciencialización íntegra de la mexicanidad sintetiza e incluye los siguientes momentos:

- a. Unificación de aspectos reales percibidos de lo mexicano.
- b. *Eidetización* de lo mexicano.
- c. Enfoque y perspectivas formalizadoras del campo de la experiencia de lo mexicano.
- d. Articulación conceptual de planos, notas y aspectos diversos y selectivos de México.
- e. Asimilación de lo mexicano —pasado y porvenir— al tiempo vivido.
- f. Espiritualización de la forma —objetiva y subjetiva— de lo mexicano y del proyecto colectivo de empresa en lo universal.
- g. Estimaciones axiológicas de la toma de conciencia de lo mexicano y del proyecto colectivo de empresa en lo universal.

A fuerza de encuentros, diálogos y comercio con lo mexicano vamos creando unas afinidades, unas simpatías, unos compromisos, unas atracciones y unas repulsiones, respecto a determinados modos de dación de la mexicanidad. Esos modos de dación pueden abordarse con el método historicista y con el método fenomenológico. ¿Bastaría emplear cualquiera de estos dos métodos?, ¿o será preciso forjar una metodología de la mexicanidad, más allá del historicismo y de la fenomenología?

El historicismo resulta radicalmente insuficiente desde el punto de vista metodológico. Si todo es historia, sin estructura permanente, yo preguntaría: ¿cómo historiar lo historiado?, ¿cómo emprender la historia de México si no tenemos una idea de México?, ¿qué es lo que vamos a historiar? La propia historia se

volatiza dentro de la postura historicista. El historicismo es, también, un hecho histórico temporal y transitorio. De seguir el método historicista no llegaríamos a una filosofía de la mexicanidad objetivamente verdadera. México y lo mexicano se diluirían con todas sus dimensiones artísticas y científicas, sociales y religiosas, en pura temporalidad, inestabilidad y caducidad.

El mexicano es historia, claro, pero, ¿solo eso? Porque amo la historia de México, rechazo las historicidades flotantes y aéreas de los historicistas, las ontologías móviles que se quedan en accidentes sin sustancia, en gerundios sin sujetos de inhesión. El mexicano, siendo historia, es a la vez naturaleza, estructura permanente, un participio. El pasado de México no puede entrar en diálogo con el presente mexicano sin una comunidad de pensamientos.

Tampoco podemos aceptar la desrealización de México y lo mexicano —tremendo sacrificio de la realidad en aras de epojé fenomenológica— que puede inducir a una represión del ímpetu vital, fuente del sentimiento de realidad. No podemos conformarnos con la reducción fenomenológica —suspensión del juicio de existencia— que aprehende esencias. La certidumbre de la existencia de lo mexicano brota de una impresión de resistencia mundana que experimentamos estáticamente antes de que el yo se perciba a sí mismo.

La metodología de la mexicanidad —búsqueda o pesquisa de la identidad nacional— propone un diseño hipotético, a partir de los factores que integran la nacionalidad:

- a. Naturales (territorio, raza, idioma)
- b. Históricos (tradiciones, costumbres, religión, leyes)
- c. Psicológicos (la conciencia nacional)

Mi filosofía de la mexicanidad parte de las cosas, de la cultura mexicana en sus diversas manifestaciones. Pero no se trata de quedarse en el nivel de una filosofía culturológica. La cultura no es el punto de llegada sino el punto de partida. Si me limitase, en mi estudio, a la consideración de una realidad social y cultural —la mexicana—, dejaría de ser filosofía para convertirse en una especie de sociología. Lo que trato de evitar a todo trance es de partir de lo no-concreto (un ser general vacío e hipostasiado) para llegar a lo idealista. La filosofía de la mexicanidad debe





comenzar observando la realidad concreta de México y del mexicano actual, si es que quiere desempeñar una función positiva en el mundo contemporáneo. El hecho de que el punto de llegada consista en un nivel meta-físico u ontológico no es reprochable, porque precisamente la filosofía extiende su pensamiento a lo suprasensible. Aun así, nunca me olvido de la verdad concreta, real y viva de los mexicanos. Existe una realidad estructurada, que es México, sin mengua de sus vicisitudes históricas, la cual debe ser descubierta y descrita por el filósofo para tratar de comprender a la Nación, y los nacionales en su totalidad.

Las ciudades, los campos, los vestidos, son todos signos que nos revelan algo del mexicano mismo. El significante, las formas —hay tantas—, son los términos y su significado es el contenido. Debíamos empezar nuestra filosofía de la mexicanidad por la *Physis*, en el sentido griego de la palabra, donde se integran desde los elementos más materiales hasta los más espirituales. Lo que tratamos de hacer es una filosofía antropológica concreta a partir de la experiencia vivida, totalizante de la cultura mexicana, que a su vez es el reflejo del mexicano conviviente. Nuestro propósito es lograr la integración de las realidades humanas y sociales de México bajo la unificación de una pluralidad metódica que confluye a un mismo objetivo. Descripción y ordenación de los hechos (significantes) para remitirnos a una estructura —la mexicanidad— que no puede ser explicada y comprendida sino a través de ellos. México es una realidad, y toda realidad posee significantes que deben ser interpretados. Actualmente, para definir al mexicano no se puede ir a él mismo, porque el ser del mexicano está esparcido en sus obras, en sus costumbres, en sus conquistas.



A partir de la lectura y significación de los signos elaboramos el modelo de la mexicanidad: su vocación y su estilo.

El mundo de lo peculiarmente mexicano —vida y cultura— puede conocerse mediante el procedimiento del “comprender”. Mientras que la naturaleza puede ser explicada, la vida del alma del mexicano solo puede ser comprendida. Y comprender significa aprehender un sentido, poner un fenómeno en relación con una conexión total conocida.

El estudio de la cultura mexicana —de su contextura, de su evolución, de sus características esenciales y de sus diferencias con otras culturas— es a la vez científico-interdisciplinario y especulativo-filosófico.

Se empieza por observar y catalogar las características esenciales en el ámbito religioso, en el ámbito filosófico, en el artístico, en el científico y el tecnológico. Se apuntan las peculiaridades en el modo de pensar, actuar, mandar, obedecer y sentir de la mayoría de la población. La confección de encuestas por parte de líneas aéreas —para saber cómo ven los extranjeros— de las Secretarías de Estado y de las Universidades podrían ser de gran valor. Las observaciones múltiples pueden ser reducidas a puntos básicos. Los índices de frecuencia y los porcentajes de cada observación pueden elaborarse con un sistema de cardex o con una computadora.

Una serie de experimentos provocarían diversas reacciones entre mexicanos y norteamericanos, por ejemplo. La variación provocada de las condiciones de observación (“cámara escondida”, o “cámara oculta”) debe concentrarse en áreas de investigación.

Recursos pertenecientes a la psicología, a la antropología y a la sociología coadyuvan a obtener una visión de la cultura mexicana y de sus diferencias con otras culturas.

Existen diversos coeficientes explicativos de la cultura mexicana —como de toda cultura— que no son determinismos sino factores fragmentarios. Veamos la totalidad de nuestra cultura y encontraremos que nuestra cultura, esencialmente pluridimensional; presenta diez coeficientes primordiales:

1. El coeficiente geográfico: zonas climáticas, fauna y flora diversas, distintas altitudes y latitudes, duración de la luz solar en las varias regiones. El coeficiente geográfico actúa como reto sobre los grupos humanos
2. El coeficiente histórico: la historia común de una sociedad estable explica ciertas características culturales.
3. El coeficiente lingüístico: el estudio concienzudo de una lengua —vocabulario, gramática, sintaxis— ilumina distintas patas de pensamiento, de sentimiento, de acción y de normas.
4. El coeficiente filosófico: la filosofía de una cultura pone de relieve una manera de vivir y una concepción del universo en cuanto universalizable. Las líneas de pensamiento filosófico que han imperado en el seno de la cultura mexicana reflejan un modo de ser y una vocación en lo universal, como una versión de lo humano.
5. El coeficiente literario: entre las notables obras literarias que se han producido en México puede rastrearse una personalidad definida, un estilo.
6. El coeficiente artístico: el arte —pintura, escultura, arquitectura, música, danza, canto— expresa el modo de ser de nuestro pueblo. Hay en las manifestaciones del arte mexicano una idiosincrasia que nos revela aspectos importantes sobre la cultura permanente de la mexicanidad.
7. El coeficiente político: la organización y la trayectoria política de la nación mexicana —formas de gobierno, instituciones comunitarias de naturaleza política, grupos de presión, evolución jurídico-política— no solo reflejan algunas de nuestras características culturales, sino que son causa eficiente —en alguna medida— de la cultura mexicana.
8. El coeficiente económico: aunque no podamos catalogar a México solamente por sus logros económicos, clasificándolo como país subdesarrollado, uno de los diez coeficientes primordiales en la pluridi-

mensionalidad de la cultura mexicana es su estructura económica.

9. El coeficiente social: familia, ciudad, grupos intermedios, nación, nos indican la presencia de pautas culturales permanentes, constantes históricas de nuestro pueblo.
10. El coeficiente comunicativo: las diferencias culturales entre españoles e indígenas y entre mexicanos y extranjeros evolucionan y se influyen mutuamente. El impacto causado por las relaciones existentes desde antiguo entre nuestras culturas no puede ignorarse en la génesis y en el desarrollo de la mexicanidad.

“Mi filosofía de la mexicanidad parte de las cosas, de la cultura mexicana en sus diversas manifestaciones. Pero no se trata de quedarse en el nivel de una filosofía culturológica. La cultura no es el punto de llegada sino el punto de partida ”.

¿Qué es México?

México, como toda nación, es una sociedad natural humana, forjada por la unidad territorial, consuetudinaria e idiomática, perfeccionada por una comunidad de vida y de conciencia social. Cuando los vínculos de nuestra comunidad de vida se relajan, cuando nuestra conciencia social se debilita, nuestra mexicanidad sufre mengua.

México es un estilo de cultura. Hablo de estilo como estructura de una entidad básica, como comunidad de carácter, como disposiciones y modos de comportamiento. Aclaro que México no tiene un carácter preceptivo —que suplante su realidad—, ni es algo estático, rígido, anquilosado. Trátase de una estructura reactiva, no de un mito, que se ha ido constituyendo en la historia y que funciona ante estímulos adecuados.

Son los mexicanos por los que México existe y son los mexicanos de la realidad sobre la que descansa permanentemente toda la vida social de México. Nada sería México sin los mexicanos. Porque México está hecho de relaciones interhumanas, de relaciones de convivencia con sentido de bien común. México no es un ser sustancial. ¡Dejémonos de fantasmagorías románticas! Solo los mexicanos son seres sustanciales. México es un ser accidental porque las relaciones de que

está hecho necesitan para su propia existencia de los mexicanos entre los cuales se dan. Mexicanos con su propia individualidad, relacionados en un medio físico-geográfico, identificados con su cultura y proyectados al mundo desde su estilo de vida colectiva. Si no empezamos por la ontología, nunca entenderemos lo que es México.

¿Qué es México? La pregunta, aunque acaso no tenga una respuesta precisa, nos acosa una y otra vez. Si México está en la realidad —y en la realidad hispanoamericana—, ¿qué tipo de realidad corresponde a lo mexicano? ¿En qué zona o estrato del vasto territorio de la habencia podemos ubicar esa realidad mexicana? Hay en medio de la diversidad, un paisaje mexicano predominante, pero México no se circunscribe a su paisaje aunque no pueda prescindir de él. Hay una complicadísima mezcla de razas y tradiciones, pero México no es un puro pueblo con determinadas características raciales, ni una simple tradición. Hay una representación psicológica de México —el México generalizado de la Revolución y del “machismo”—, pero México no puede ser generalizado con las miles de representaciones que suscite. Hay valores que los mexicanos realizamos con determinadas peculiaridades y con especiales matices, pero México no es un mero valor por más que no sea ajeno a la valiosidad. México no es un ser sensible —inorgánico u orgánico—, ni un ser psicológico —fenómeno psíquico—, ni un ser ideal —de pura razón—. Existe México porque existe lo mexicano. Y existe lo mexicano porque existen los mexicanos. Lo mexicano está ubicado en el mundo de la cultura. Nos encontramos frente a una expresión concreta de lo humano. Trátase de un estilo colectivo de vida, de un modo de ser de un mexicano y de ser hombre.



El mundo mexicano —inimitable, estético, misterioso— carga en sus espaldas un pasado cultural precristiano y prehispánico. Bañado por olas de dos océanos —el Pacífico y el Atlántico—, México absorbe una multitud de tribus separadas no tan solo por ríos y montañas, sino por centenares de idiomas y dialectos, pero unificado por la bella y armoniosa lengua castellana, por las costumbres señoriales de indios y españoles, por la sublime religión católica sellada con el milagro guadalupano.



“El alma de una nación —ha dicho Chesterton— es tan indefinible como un aroma”. Pensemos el alma nacional como estilo colectivo de vida, como modo de ser en lo universal y aproximémonos a su esencia no únicamente por vía de razón racionante, sino también por el “ordo amoris” del que nos hablara San Agustín, por la “logique du coeur”, por aquel corazón que tiene sus razones que la pura razón racionante no conoce. Estudiados los factores de nuestra nacionalidad obtendremos, como resultante, un tipo humano que participa de la idea general unitaria del hombre hispanoamericano, pero que posee caracteres privativos. Conjunto de caracteres que habrá que describir y valorar en la historia y en su real existencia, en su “status in statu”. Trataremos de hacer, en otras palabras, una antropología concreta de lo mexicano que no niega lo universal, aunque no se detiene allí. Una antropología tipológica como vía de acceso a las realidades mexicanas, edificada sobre el reino continuo y heterogéneo de lo latinoamericano.

No podemos ni queremos desatendernos del largo pasado mexicano. Sus grandes hombres, su cultura y sus glorias comunes pueden indicarnos algunas condiciones esenciales del estilo mexicano. “Se ama —apunta Renán— la casa que se construyó y que se transmite”. El canto espartano: “Somos lo que fuimos; seremos lo que sois”, es, en su simplicidad, el himno abreviado de toda patria. Una solidaridad de un pasado de triunfos y de fracasos, pero también un continuado deseo de vivir en común. Un plebiscito cotidiano que asume el pasado, pero que no excluye un proyecto de convivencia para el mañana. Comunidad en la cosmovisión. Homogeneidad en la actuación. Un estilo de vida colectiva, un mismo hábito, una determinada modalidad peculiar, una coincidencia en las preferencias radicales, una huella en el Yo empírico dejada por el propósito ideal.

Distingamos entre México y lo mexicano. Distinguir para unir, para relacionar, para advertir nexos esenciales. He ahí el sentido de nuestra próxima pesquisa.

México y lo mexicano

¿Qué es México y qué es lo mexicano? Si los hechos y la experiencia fuesen la única base para dar una respuesta a la acuciente pregunta, habría que renunciar a contestarla. La experiencia —ilimitada, heterogénea, vasta— no concluye nunca. México y lo mexicano no están definitivamente hechos. No se trata de algo que tenga una esencia cósmica, fija, inexorable. Trátase de una estructura reactiva, no de unas “esencias nacionales” mitológicas, que funciona ante estímulos adecuados. México y lo mexicano no tienen un carácter normativo —que suplante su entidad socio-cultural—, ni son algo estático, rígido, anquilosado. El concepto de México no es un pseudo-concepto, una pura “flatus vocis”. Evolución histórica no significa transformación. México sigue siendo México desde su Independencia —y aun antes, aunque bajo otro nombre— hasta nuestros días. Algo cambia y algo permanece. De no ser así, ¿cómo hacer una Historia de México? Hay unidad y continuidad en la nación mexicana. ¿En qué se fundan? En sus constantes históricas. Cabe hablar de una estructura permanente sin mengua de las variables históricas.

“Los conflictos con extranjeros surgen —las más de las veces— por cualquier herida o rasguño a la susceptibilidad. Extraordinariamente complejo y elaborado, el mexicano no tolera la ruda franqueza que desnude —de buenas a primeras— su más íntimo ser”.

La esencia de todo mexicano, como la de todo hombre, actúa en el tiempo. Su constitución esencial de potencia y acto y su ser repleto de posibilidades le mantiene siempre en el tránsito de su mera potencialidad hasta su actualización de mexicano cabal. Entre la posibilidad de descastarse —afrancesarse o ayanquisarse— y la posibilidad de ser fiel a su ser de mexicano, va haciendo su mexicanidad —su estilo individual y colectivo— a golpes de libertad. El resultado de las biografías de mexicanos —ilustres, mediocres, desastrados— nos suministra un catálogo de cualidades y defectos, un modo de ser en la historia, un estilo peculiar de vida. Ese estilo colectivo de vida, que pasa inadvertido en la vida cotidiana en México, se pone de relieve súbitamente cuando salimos del país y nos encontramos en el extranjero con otro mexicano. Ante la distancia que nos separa de otros estilos colectivos de vida, surge de

pronto la proximidad innegable de un común estilo colectivo de vida, de una manera de comportarse en la existencia, de expresarse —lenguaje, gesto, ademán—, de ver el país extranjero desde la perspectiva mexicana. ¿Qué es lo que ha pasado? Un peculiar modo de ser y de estar instalado en el mundo, conviviendo con los otros hombres, ha realizado su epifanía. ¿Puede calificarse a este peculiar e incanjeable estilo colectivo de vida como mero accidente desprovisto de sustancia?

Lo mexicano no es más que una versión de lo humano. Y esa versión peculiar solo puedo descubrirla por los caminos de la filosofía de la cultura.

El tipo de realidad nacional en su *status in statu* lo captamos en los fenómenos culturales categorizados. México no es pura originalidad —participa de rasgos, problemas y soluciones semejantes a las de otros pueblos iberoamericanos y humanos, sin mengua de sus particularidades excepcionales—, pero tampoco es un mero universal abstracto, sino un modo peculiar, insustituible, incanjeable, intransferible de ser en el universo. Ese modo de ser del mexicano lo sorprendemos en sus costumbres, en su religión vivida, en su arte, en su política, en su derecho, en su filosofía y en su historia. Modo de ser que configura a México en uno de sus aspectos más importantes.

México es una realidad objetiva, resultado de las acciones de los mexicanos realizadas a través de su historia. No se trata de una mera agregación o conjunto de elementos —empirismo atomista—; ni de una sustancia originaria; ni de un alma popular hipostasiada; sino de un estilo colectivo de vida expresado en la voluntad, en la conciencia y en el sentimiento de los mexicanos. Un largo proceso social, rico en contenidos históricos, genera el factor psicológico.

México es una comunidad de carácter, producida por una vocación común. La vocación de México puesta de relieve en su religión y en su cultura no es vocación para el imperio de los objetos, sino para el imperio del espíritu.

Rasgos permanentes del mexicano:

1. Religiosidad que permea su vida y su muerte y que le dota de un sentido muy hondo de la dimensión trascendente de la persona humana (sabe esperar, sufrir, aguantar y ofrendar)
2. Amor por lo bello —*pathos* estético— manifestado en templos y canciones, artesanías y danzas, fiestas y sentido del color
3. Barroquismo, no como mera profusión de volutas, roleos y otros adornos en que predomina la línea curva, sino como apasionada abundancia de formas, apoteosis de valores personales, horro al vacío, patetismo vital trascendente

4. Sentido del humor que le hace reír de cualquier cosa mortal —a veces para no llorar— y que le hace retornar, por una suerte de catarsis, a su estado infantil alegre
5. Estoicismo cristiano
6. Cortesía
7. Ingenio
8. Discreción
9. Disimulo

Estos atributos los encontramos en el novohispano, en el insurgente, en el revolucionario y en el post-revolucionario.

En su vocación histórica como grupo social, México apenas si se distingue por su progreso fabril, por su técnica o por su potencialidad económica. En cambio, el mundo le va conociendo por sus santuarios, por sus poetas, por sus filósofos, sus revolucionarios, cristeros y pintores. Aunque los mexicanos tengamos un aire de desapego de las realidades terrenas, tenemos también un contacto estrecho con las realidades concretas, con la lucha por el pan de cada día, con la experiencia del sufrimiento y de la angustia, con el hospital y la cárcel... arraigados en la roca viva de la realidad sabemos ver las cosas tales como son, sin deformaciones románticas. Aunque también hay la propensión, por la pobreza y por la inseguridad en la vida colectiva, de evadirse del yo empírico hacia un yo ficticio en vez de seguir las pautas estructurales de nuestra vocación hacia un yo ideal.

Son los espejismos —individuales y colectivos— de nuestra vida nacional. Pero, cuando el momento es propicio, también sabemos florecer en lo grande, en lo noble y en lo puro. Hasta el mexicano más humilde sabe usar cierta estrategia

instintiva de circunstancias, de limitaciones, de virtualidades... somos emotivos introvertidos que sentimos en indio y pensamos en español. Pese a nuestro hermetismo y a nuestro voluntario desinterés somos archisusceptibles. Los conflictos con extranjeros surgen —las más de las veces— por cualquier herida o rasguño a la susceptibilidad. Extraordinariamente complejo y elaborado, el mexicano no tolera la ruda franqueza que desnude —de buenas a primeras— su más íntimo ser. Es un hombre enmascarado, con



multitud de cámaras que no quiere mostrar a cualquier prójimo. En el mejor de los casos permite tiros oblicuos. Gusta de la alusión y de la metáfora. Juega con la equívocidad de su ser y es perito en el manejo simultáneo de dos barajas.

México es el nombre de una esperanza humana. Factores espirituales atesorados por nuestra raza nos hacen predecir que México jugará una importantísima carta en el próximo juego de la historia. La espiritualidad mexicana tiene posibilidades para irradiar en torno suyo a una era más universal y más humana. Esa discreción del mexicano, esa paciencia, ese espíritu señorial, pulido, disimulado, tienen mucho que decir en este mundo impaciente, brutal, exasperado. Vivimos en barricadas. Y el mexicano, cuando sabe serlo, suaviza con su tolerancia —que es caridad cristiana— barreras de odios. Los cristeros mexicanos trazaron sobre la historia una cifra de martirio y de cruzada. En medio de esta podredumbre burguesa, los mexicanos todavía sabemos vivir en catacumbas... todo ese guerrismo instintivo y esos nobles anhelos de redención social —torcidos después por un pseudo-socialismo— que afloraron en la Revolución Mexicana, pueden ser recogidos y encauzados.

Elogio de México

Siempre que estoy fuera de mi país recuerdo las palabras de José Martí: “Un hombre en el extranjero es como un árbol en la mar”. Pero nunca me he dejado ganar por la angustia, porque llevo a México prendido en el corazón y más allá de una nostalgia que nunca acaba por avasallarme del todo. La añoranza —cuando residí en Europa y cuando realizo mis frecuentes viajes— es tranquila, pausada, contrarrestada por una corriente de sangre amorosa que circula por todo mi organismo. Nada de chauvinismos mezquinos, xenófobos y destructores. Pero tampoco caben en mi altivez de mexicano los torpes, míseros, ridículos descastamientos de afrancesados o ayanquizados. Más allá de la patriotería menuda encuentro a la patria buena, bella y grande, y agradezco a quienes sin haber nacido en México, aman nuestro suelo, nuestro cielo y nuestro pueblo. Alguna vez, Federico García Lorca le decía a uno de los nuestros: “¿Sabes lo que tiene tu tierra...? Yo lo he dicho: tiene *duende*”, ¿dónde encontrar ese embrujo? A veces parece que el solo nombre de México, con su “X” en el centro, es mágico. Será el sol y la luz, la altiplanicie y la serranía, la ciudad de ensueño —amplia y armoniosa— y el pueblito encantador rodeado de cactus geoméricamente dibujados.



Fascinación hipnótica de pirámides de Teotihuacán y de círculos de Texcoco; de campanarios por los dulces caminos de Guanajuato, Jalisco, Michoacán y Zacatecas; y de cumbres nevadas que besan el cielo; tierras aromadas del alto Veracruz y sierras luminosas, tornasoles de Chiapas y Chihuahua; alfombra he-nequenera que se tiende en Yucatán y Laguna del Carmen que lame las rutilantes playas... fuertes desiertos de Nuevo León y de Sonora; olas blancas de Barra de Navidad y de Mazatlán; tupida arboleda de Nayarit y de Guerrero; kilómetros de paraíso en campos, lagos y pueblos michoacanos y un edén como resto del paraíso perdido en Tenacatita de Jalisco... Cuyutlán se convierte de pronto en unos enormes ojos verdes mientras pienso en esas sólidas catedrales pétreas que aprietan y conmueven al visitante de la Huasteca —paisaje gótico— en las afueras de Monterrey...

Sedientos rincones del norte de México donde el agua, los sembradíos y el pasto para el ganado constituyen un canto para el hombre que ha sembrado... Trópico pujante y lujurioso en las carreteras que pasan por Jacala y Mil Cumbres... ciudades embrujadas —Guadalajara, San Luis Potosí, Morelia, Guanajuato—, que nos invaden con su dulzura y nos avasallan con su antiguo y fino señorío... aire tenue de ese Bajío que es granero de México... selvas de Quintana Roo y playas mediterráneas de Baja California que nos llevan al núcleo del México eterno. Camino arcano con nombres de aldeas y de ciudades mexicanas para aprehender palabras, gestos, ademanes y miradas que licúan el afán o el coraje. Definitivamente no somos siempre estables. Vivimos, la mayoría de las veces, dentro de los linderos de la cortesía más suave y refinada. Pero súbitamente podemos saltar de la cortesía a la violencia. Estallamos como cohetes, y nos apagamos, también, como luces de bengala. En ese espíritu inefable —carga secular emotiva de piedad y esperanza, de serena resignación y de jocunda alegría—, está el embrujo de México.

México nos regala belleza y emotividad, humor y meditación. No es poca sino muy grande su riqueza. Y está tramada en forma tal que no admite pérdida



posible. Por eso, no podemos perdernos del duende que tienen los mexicanos. Decir duende es decir embrujo, sortilegio, enigma, euritmia, misterio. Esa euritmia mexicana la podemos descubrir en una nativa que camina, sin arrogancia, con la cabeza erguida, y el baile armonioso de su caminar. Alguien ha dicho que las mexicanas tienen un gracioso y cruel deslizamiento de serpiente. Acaso esas áureas trenzas que se desmadejan recuerden la serpiente encendida y mitológica con que Huitzilopochtli dio muerte a su hermana Coyolxauhuqui. La gracia y la muerte, en la belleza embrujada, están siempre muy próximas. Nos lo anuncian el paso de la danza, la flor autóctona próxima a marchitarse, o la nota desgarradora de la canción vernácula. “El alma mexicana, como la miel, es dulce pero no transparente. No enseña sus rincones, esconde sus dulzuras y sus tósigos hasta que la pupila se licúa súbitamente en el espasmo del amor o de la cólera” (A. Duarte). La finura y la violencia, la contención y el paroxismo están siempre unidos en difícil combinación. El Barón de Humboldt observó lúcidamente que en el mexicano “no se pintaban en su fisonomía aún las pasiones más violentas”, y observó que “gustaba hacer un misterio de sus acciones más indiferentes”. Esa buscada opacidad que es dominio de pasiones —nunca indiferencia—, se ve interrumpida por espléndidos y fugaces relámpagos de un espíritu en guardia que dispara sus mejores frases afectuosas o sus más dañinos dardos de amante resentido. Nuestro pueblo habla con esa canturria gustosa que se mece en ondas y se sumerge en las dulzuras fonéticas de las *tlés* y de las *ches*.

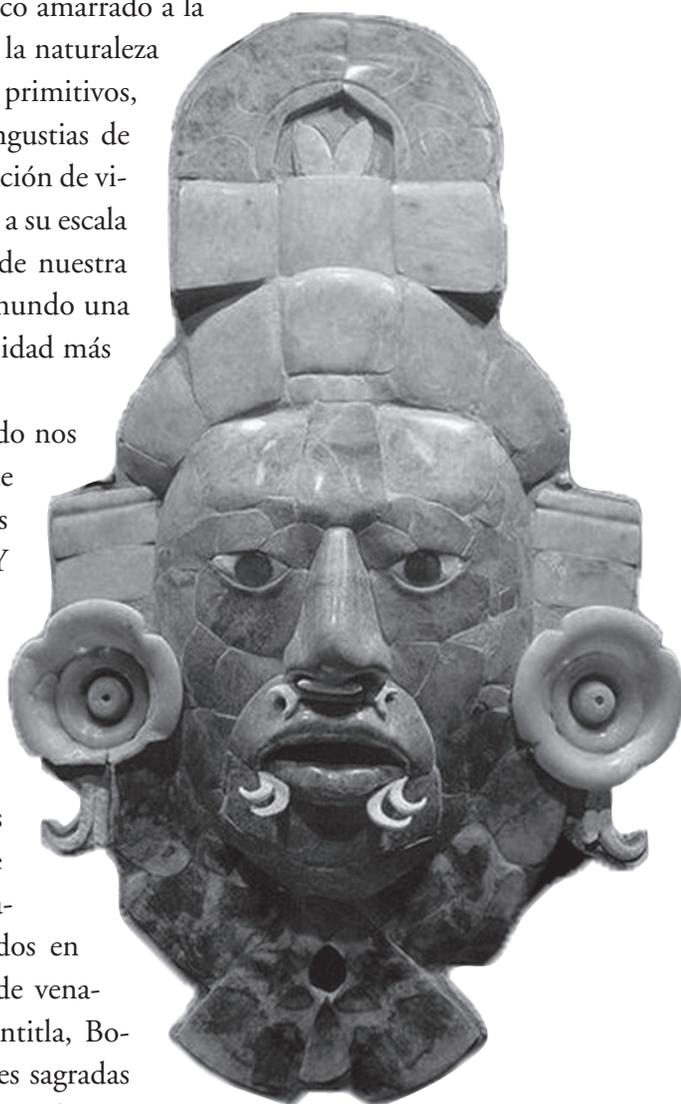
La mexicana, parece, si la comparamos con la española, que no habla, sino susurra. La *s* silva suave, como emergiendo de una tierra cuajada de arte y de sangre. Hay entre nosotros un amor represo, que solo se puede adivinar, un arte sentido y vívido que espera su momento propicio. Un fondo omnipresente de una muerte que no es fatalidad, sino paso al más allá. Sortilegio delicioso, alucinante de un México que tiene raíces muy hondas, muy ricas y muy antiguas, pueblo tradicional y revolucionario, viejo y joven, milenario en la tragedia y siempre nuevo en el amor que brota del dolor. Traemos la estampa mágica de nuestro

pasado clavada en el pecho. Cortesía y buenas maneras, sonrisa complaciente y dulce hablar, amor por las artes y gusto por la figura barroca... con todos estos ingredientes se ha ido formando la manera mexicana de estar en el mundo. No importa las contingencias que hayamos pasado y los obstáculos que nos esperen. Nuestro pueblo se gana la confianza, finalmente, de que hay un alto mañana, un destino elevado y honroso que nos espera con amoroso signo guadalupano y providencial.

No estamos solos, en una tiránica y hostil naturaleza, con sentimiento de extranjeros. Estamos en este México nuestro, entroncados con nuestro paisaje vital, saturados de prehistoria indígena y de historia mestiza, eslabonados a un plan cósmico sepultado en el hondón anímico amarrado a la vieja raíz. Porque estamos abiertos al aire de la naturaleza mexicana, seguimos siendo venturosamente primitivos, hombres del génesis que no sabemos de angustias de europeos envejecidos, que no toleran la sensación de vivir en un mundo que se les ha vuelto extraño a su escala axiológica. Ajustados a la cálida cobertura de nuestra circunstancia natural, podemos mostrar al mundo una juventud biológica proyectada a la espiritualidad más fina y más honda.

La experiencia vivida por el Viejo Mundo nos servirá para escalar el domo más elevado de la sabiduría amorosa, siempre que evitemos precipitarnos por las desviaciones éticas. Y será entonces —o nunca— cuando asentemos la frente contra un fulgor de aurora que prelude la eternidad.

Eco sin término de tiempos lejanos está presente en el barro cocido e impregnado de sonrisas inextinguibles en figurillas hieráticas. Niños-jaguares esculpidos en jade transparente. Cristal de roca tallado, oro labrado con voluntad poética, libros dibujados en cortezas de árbol con vivos colores, pieles de venado y pinturas murales estampadas en Tepantitla, Bonampak y Chichén Itzá; imponentes ciudades sagradas que muestran sus muñones doloridos en pirámides trun-



cadras —soportes de templos y de dioses— con plataformas que quieren semejar cielos. Y quedan, para asombro de propios y extraños, esos chac-mooles misteriosos esculpidos por finas manos toltecas. ¿Serán dioses de la lluvia? ¿Los habrán dejado ahí como mensajeros celestes o centinelas de los templos? Ninguna otra escultura en piedra ha podido superar —al decir del escultor inglés Henry Moore— esa estatuaria tolteca.

Alguna vez discutía Jean Giraudoux con su colega diplomático, Jean Marx, sobre cuál era el país más bello del mundo, tras haber recorrido una amplia gama de territorios en varios continentes. Un buen día llegó a México Jean Giraudoux, por primera vez, y escribió a su colega y amigo: “El país más bello del mundo yo lo he encontrado”. No dio razones, ni las podría dar en una simple tarjeta postal timbrada en México. ¿Las habrá? ¿Cómo expresar, me pregunto yo, la belleza de México? Embriagándonos en su hermosura cargada de vida pretérita, de vida actual y de vida virtual. Llenando nuestros pulmones de ese aire fino y transparente de México, bañando nuestros ojos con las creaciones fascinantes de las edades precortesianas, coloniales, barrocas, revolucionarias... dejando que el espíritu se sature de peripecias históricas contradictorias y fecundas. Mi conciencia de mexicano se desenvuelve con todas esas vastas edades, con todos esos profundos y fabulosos orígenes. Toltecas, mayas, aztecas y españoles con sus fastos y misterios permaneces integrados en mi conciencia de mexicano. Podemos oír rumores continuos de esas civilizaciones. Sentimos palpitar en nuestro ser la muy alta cultura que los españoles nos trajeron con su lengua imperial, con su literatura de los siglos de oro, con sus artes y con su ciencia; con su Dios, su teología, sus santos, sus doctores y sus místicos, los más excelsos que conoce el género humano: San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila.

En este fuego tropical nació el genio barroco de México. Barroquismo ebrio de sí mismo. Apasionada y gozosa abundancia de formas, que juega y se irisa en la piedra tallada con su gracia intacta. México complica las formas renacentistas



“Porque estamos abiertos al aire de la naturaleza mexicana, seguimos siendo venturosamente primitivos, hombres del génesis que no sabemos de angustias de europeos envejecidos, que no toleran la sensación de vivir en un mundo que se les ha vuelto extraño a su escala axiológica”.

y manieristas por su vitalidad desbordante, por su “horror al vacío” (*horror vacuum*), por su afán de plenitud subsistencial, por el placer puro del juego de la ornamentación. Estilo, más que mentalidad. Abertura de la obra ante la cerrazón neo-clásica. Por nuestro barroco literario habla Sor Juana Inés de la Cruz con uno de los poemas más egregios que se han escrito en lengua española: “Primero sueño”. Niña solitaria, niña que juega sola, monja jerónima que intenta abordar el conocimiento de manera intuitiva, palpa la imposibilidad y deja que su alma se deslice a la concreción primaria. Invitación a lo real, dicha con los primeros rayos de sol de la mañana. Invitación de un México —nuestro México— forjado en tempestades de luz anidada en los nichos verdes de selvas y bosques. Invitación de raíces primaverales enlazadas bajo el cálido abismo de la tierra. Remansos de vidrio formados por la oscura voz del agua, de esa agua salvaje donde beben las fieras.

Dejadme alabar a ese México cuya sola palabra me llena de amor, de un amor de enamorado de su suelo y de su cielo, de sus ráfagas de victoriosa luz.

“Y ahora, oh amigos, oíd el sueño de una palabra” (“Tecayehuatzin de Huixotzinco”, Cantares Mexicanos). Palabra que pronuncio mientras mi tierra alza, dolorida, la frente que ha estado tantos siglos bajo el látigo de caudillos sedientos de fortuna y poder. Su imagen insumista es una pesadilla para los verdugos. Su autenticidad inmarcitable está más allá de profanaciones en discursos oficiales. Veo a México en esos pies sangrantes, rotos, desnudos de la gente de mi pueblo. Veo a México en “labios secos, heridos de intemperie e infortunio, insensibles al filo de la piedra, al hielo y a la brasa” (Juan Rejano). Quiero a México en esos pies que son eco interminable de tiempos que arrastran miseria y ultraje. Sueño en un México sin escarnio, libre de explotación y de pecado.

Dejémosnos llevar por el vuelo lírico de un mexicano de corazón y cerebro, guanajuatense de origen y limpiamente mexicanista de profesión. Con él, también nosotros cantamos al México arcano y perenne:

“México de las techumbres solares bajo las que la piedra arcana es como un gran silencio que alojara la densa y dormida sangre de los siglos, ¡alabanza!”

“México, ruina de acumuladas sombras que en su espesura guardan la veta de una azul transparencia y un fuego vital queda guardado bajo sus viejas rampas de ceniza, ¡alabanza!”

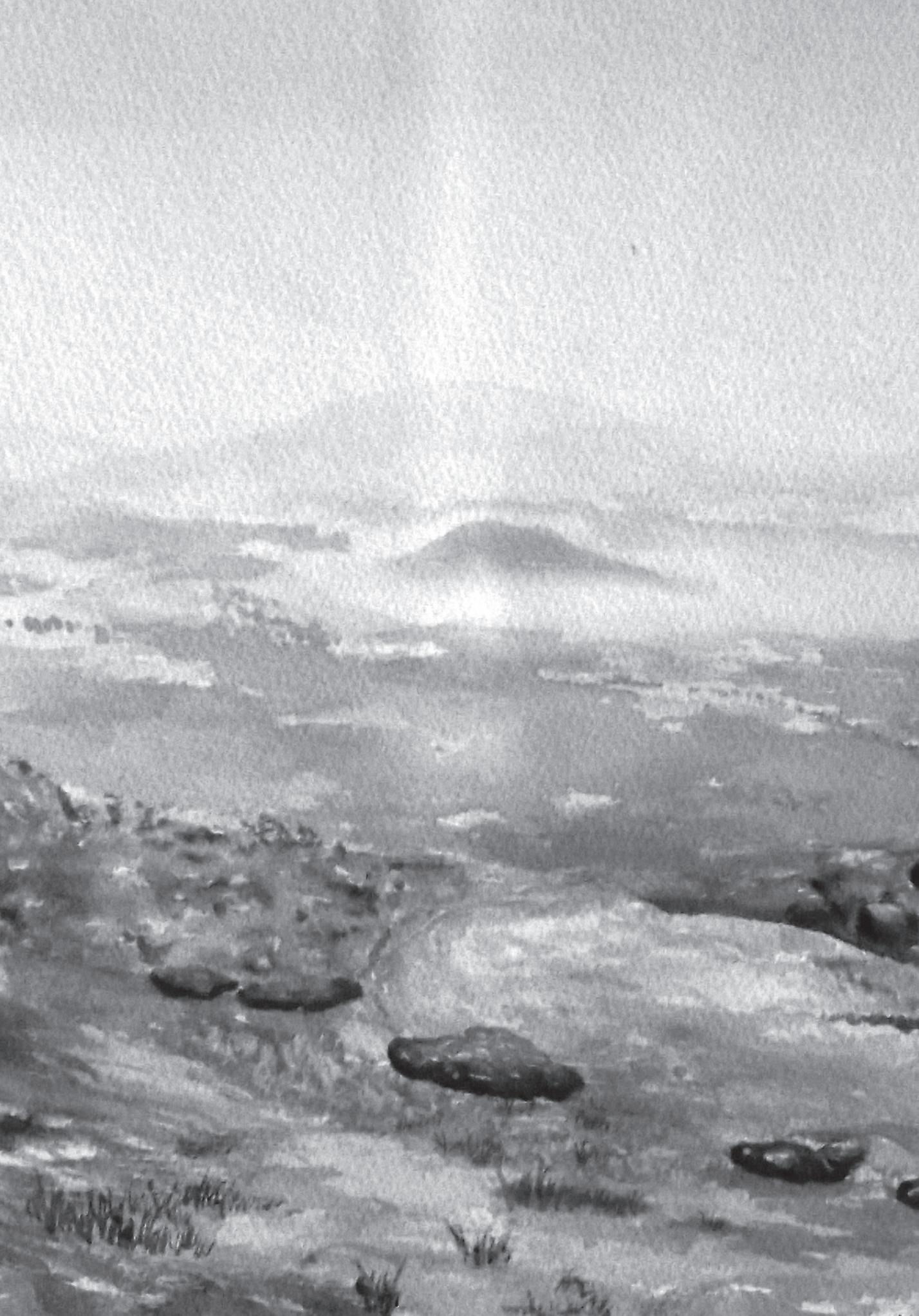
“México del nuberío con alma de ópalo que hiende y parte el sol para que llene todo el aire el vuelo de las chispas de todos los colores, pájaros del espectro, ¡alabanza!”

“México indio que aún vive su destreza animal, su euforia orgiástica; que en los bosques vive la humedad de que brotan mil vidas y en la montaña el grito frío que entra a dar aletazos en las antiguas cuevas, palacios de los montes, ¡alabanza!”

“México, ¿cuántos miles de dioses duermen bajo tu tierra? Dímelo. Yo te diré: ¡alabanza!” (Armando Olivares: “Alabanza de México”, Universidad de Guanajuato, Ediciones Llave, pp. 295-296).

México, país de la luz, tierra que rinde culto a la muerte y a la flor. Pero la flor vence a la muerte con su polen enamorado. Y aquí estamos nosotros, enamorados de esta tierra herida y desgarrada, sumados a sus penas, a sus ansias, a sus luchas y a sus heridas... sentimos las pisadas de los padres —Cuauhtémoc y Hernán Cortés—, de las gráciles doncellas indígenas, de los mártires de la mexicanidad —Hidalgo y Madero—, de los filósofos —Vasconcelos y Caso—, de los literatos —Alfonso Reyes y Octavio Paz—, de los pintores —José Clemente Orozco, Diego Rivera, Rufino Tamayo—, de los músicos y de los hombres de ciencia, de los trabajadores anónimos y de los campesinos que labran el surco en la alborada y forjan la intrahistoria de México.

De México, de su firme paciencia, de su indeclinable prudencia y de su inmarchitable fe en Dios, recibo a diario esa sabiduría acumulada de ofrendas y de dolor. Amo a México como a un niño desvalido. Y dejo aquí, desnudo, mi verbo, para sumirme en el olor a cera penitencial, a barro y a tierra mojada, en el corazón de mi suave patria.



Víctor Manuel Ramírez Beltrán

Perspectiva y rumbo de la educación superior tecnológica pública en México

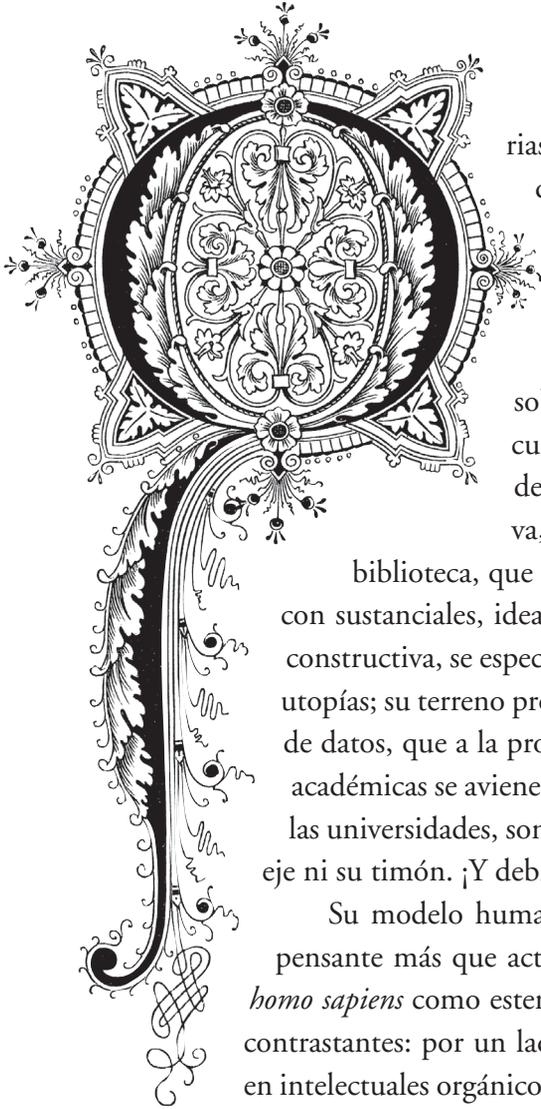
La educación constituye una realidad extraordinariamente compleja; la discusión, el debate y la disputa le son propias. Cada quien, en función de sus respectivos intereses y condicionamientos ideológicos, se considera autor de la mejor propuesta; todos nos asumimos como expertos en educación; el lego cree saber tanto o más que el especialista y este ve con desprecio e ironía las pretensiones explicativas y predictivas de aquel. La educación es, pues, un campo extremadamente enmarañado y controvertido.

Todos los niveles educativos presentan una problemática común, además de la que les es específica. Lo relativo a su calidad y cobertura, a su eficiencia y eficacia; a la medida en que satisface los criterios de relevancia, pertinencia y equidad, tan preciados, por lo menos en el discurso político; la lucha por imponer el currículum que consideran correcto y adecuado por corresponder a sus deseos y aspiraciones; los condicionamientos, necesidades y exigencias del entorno, en su necesaria compatibilidad con los grandes proyectos del individuo y sociedad del futuro; las peculiaridades que tienen los modelos educativos en relación con el tipo de alumno y profesor que requieren, y las estrategias didáctico-pedagógicas mediante las cuales se deben conducir las actividades implicadas en los procesos de enseñanza y aprendizaje; los fines máximos de la educación, su compromiso con la trascendencia y con el imperativo de consistencia con los valores humanos.

La educación superior comporta, además, la condición de estar dirigida a las generaciones más beligerantes, social, económica, política y culturalmente hablando, se trata de la “conciencia crítica” del país, son las personas más próximas al poder, por razones de edad y de su rol en el contexto social y productivo, ya sea como sujetos u “objetos” de las decisiones; la población de niveles educativos precedentes, en este sentido puede esperar, significa solo un problema potencial, no así la educación superior, que es un problema actual inevitable, que ejerce una presión en el presente y futuro inmediatos, lo cual obliga a los analistas y tomadores de decisiones a privilegiar los reclamos y requerimientos que se suscitan en este nivel educativo, con toda la interacción y lucha de intereses en juego. Esta circunstancia motiva que la educación superior, en términos relativos, esté mejor atendida, por gobierno y sociedad, que el resto de los niveles, esto refleja el carácter más reactivo que preventivo de nuestro sistema.

Nuestra educación superior, en su devenir, básicamente ha seguido dos grandes modelos de formación: el socio-humanístico y el científico-tecnológico. Evidentemente, se pueden identificar en cada uno de estos diferentes grados o matices, o bien, considerarlos como modalidades que quedan subsumidas en estos dos grandes modelos; algunos acentúan más la formación puramente humanística que otros; otros enfatizan más la formación puramente científica. En muchos casos lo tecnológico es un denominador común tanto en científicos que estudian fenómenos sociales como en los que se dedican a hechos de la naturaleza. Esto motiva que existan muchas personas que se formaron en programas que se inscriben en el modelo socio-humanístico que, al mismo tiempo, cuentan con una buena preparación tecnológica; lo mismo ocurre con gentes que se formaron en el modelo científico-tecnológico y que tienen, por efecto de los matices antes mencionados o simplemente por vocación, un gran sentido y sensibilidad humanista. Suponemos que el modelo socio-humanista forma seres más humanizados que el modelo científico-tecnológico, aunque no es raro encontrar personas con títulos humanísticos con poco o nulo respeto por lo humano y personas con títulos científicos o tecnológicos que son verdaderos ejemplos de lo que debe ser y cómo debe comportarse un ser humano.

Pero con las salvedades que se dan en todas las gradaciones de cada uno de los dos grandes modelos, vemos que, en trazos generales, y viéndolos como modelos puros, el modelo de educación socio-humanístico se caracteriza por una educación teórica, abstracta, conceptual y contemplativa. Privilegia la teoría sobre la práctica, el saber sobre el hacer, esto es, el ser a través del saber. Ve más hacia el pasado, hacia las conquistas intelectuales de la humanidad, se solaza en las glo-



rias pasadas, se embebe en el estudio de la cultura y de sus más selectas manifestaciones, en los campos del arte, la religión, la moral, la filosofía, incluso la ciencia y la tecnología; busca más la repetición que la innovación, subestima lo material y exalta lo espiritual y sentimental por sobre lo racional. Es una educación libresca, documental, retórica, verbalista; más de reflexión que de acción; su pedagogía es más tradicional y pasiva, que activa; se da más en el aula y el cubículo,

biblioteca, que en el taller y el laboratorio, en parte por razones con sustanciales, idealiza mucho y “aterriza” poco; es más crítica que constructiva, se especializa en señalar errores y defectos, y en proponer utopías; su terreno propio es la oposición, tiende más a la construcción de datos, que a la producción de cambios efectivos; sus comunidades académicas se avienen más a jugar el rol de la parte clásica y secular de las universidades, son algo que no puede faltar en ellas, pero no son su eje ni su timón. ¡Y debieran serlo!

Su modelo humano es el intelectual clásico, erudito, la persona pensante más que actualmente, idealista, de cultura enciclopédica, el *homo sapiens* como estereotipo. Socialmente asumen roles sociopolíticos contrastantes: por un lado, en el menor número de casos, se convierten en intelectuales orgánicos legitimadores del sistema, con actitudes conservadoras; por otro lado, en la mayoría de los casos, son críticos, disidentes, contestatarios, subversivos, intelectuales desvinculados, sin tener un rol definido en las organizaciones, vistos con desconfianza y marginados por el sistema, tildados de inútiles o peligrosos.

El modelo de formación científico-tecnológica puede describirse así: educación positivista, programática, utilitarista. Privilegia la práctica sobre la teoría, pero solo en el discurso, no en el ejercicio; exalta el poder, el dominio, el éxito, el manejo y la manipulación de personas y condiciones. El hacer, el control, la competencia, la lucha por la vida, la rentabilidad de programas, la capacitación y adiestramiento para el trabajo.

En sus escuelas se subestiman los contenidos programáticos humanísticos; a estas materias se les concede poca importancia, en contraste con las llamadas disciplinas “duras” y con las tecnológicas. El problema no es que la carga académica de estos contenidos cubra el 90% del programa, lo cual puede considerarse per-

“Nuestra educación superior, en su devenir, básicamente ha seguido dos grandes modelos de formación: el socio-humanístico y el científico-tecnológico. Evidentemente, se pueden identificar en cada uno de estos diferentes grados o matices ”.

tinente y correcto por tratarse de estudios tecnológicos, ni que se piense que deberían incluirse más materias sociohumanísticas; el problema es de actitud, simplemente se considera que el tiempo que dedican a estas actividades, además de aburrido es tiempo perdido. En realidad, para los propósitos de una verdadera formación científico-tecnológica humanizada, no se requieren materias humanísticas, porque la humanización no es cosa de enseñarla en la cátedra convencional, es cuestión de vivirla, proyectarla y contagiarla, lo que se requiere es que los profesores, el currículum, la normatividad, la noosfera escolar, estén humanizados, esto es, que asuman, vivan y practiquen las actitudes y los valores humanos, que construyan un hábitat en el que prive el calor humano; con esto salen sobrando las asignaturas que tratan sobre los conceptos y las teorías de las humanidades, salvo en el caso de los que quieran estudiar profesionalmente

estas cuestiones, ¡claro!, siempre y cuando lo hagan en un ambiente escolar humanizado, porque de lo contrario puede darse el caso de formar humanistas deshumanizados, como ocurre con los tecnólogos tecnócratas.

Su modelo humano: personas laboriosas, fabricantes, materialistas, el *homo faber*, como estereotipo.

El ambiente educativo tecnológico está muy impregnado de positivismo y la teoría de la educación que rige es la conductista. Se proyecta y se introyecta que la sociedad debe estar gobernada por una ética científicista, se debe evitar el caos y los problemas imponiendo un control del comportamiento humano: las personas deben entrenarse para que quieran hacer lo que necesitan hacer. Se deben eliminar del ambiente social todo tipo de estímulos negativos; el diseño del deber ser está a cargo de expertos, ellos determinan el ser y lo que hay que hacer; su idea educativa se centra en cómo reforzar o inhibir conductas manipulando los estímulos, por ello es muy importante un proceso de socialización a través de una educación en la que se internalicen las normas, los principios, la ideología, no solo que explique la razón del *statu quo*, sino que la justifique.

Los contenidos y los métodos didácticos son dos factores determinantes del currículum en lo que respecta a lo ideológico. No por la predominancia de mate-

rias científico-tecnológicas, sino por el enfoque y el tratamiento que le da a estas el profesor con formación positivista, que es el que abunda en el medio, con actitudes científicas y conductistas; y por sus estrategias de enseñanza verticales, autoritarias, que propician el dogmatismo y la reproducción mecánica e inhiben la libertad, la creatividad y el desarrollo autónomo del alumno. Jorge Witker (1981) en su ensayo “Universidad y dependencia”, apunta respecto de la actitud científica que inspira el trabajo docente en las instituciones de educación tecnológica:

La ciencia es universal; es neutra, política e ideológicamente; el rigor metodológico de la ciencia hace más científica la investigación; la ciencia implica necesariamente progreso y desarrollo; las ciencias naturales son más científicas que las ciencias sociales; el modelo de desarrollo científico de Estados Unidos es el paradigma a seguir, especialmente por los países independientes...

La planta docente actual se formó entre las décadas de los setenta a los noventa, es fácil inferir la situación ideológica prevaleciente, sigue imperando el positivismo y el conductismo. Ya desde la década de los noventa ha habido intentos de introducir otros paradigmas, de tipo constructivista, cognoscitivista y humanista, pero su impacto aún es muy débil. Será necesario que las nuevas generaciones de profesores lleguen con una nueva manera de pensar y de que se les mantenga en un permanente proceso de formación para que el cambio sea consistente y verdadero.

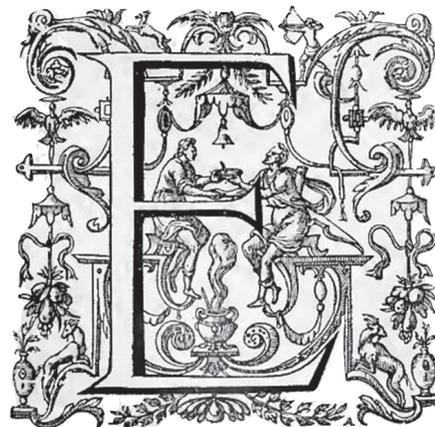
En algunas de sus instituciones de educación superior, las que atienden al estrato social de altos recursos, al futuro profesional se le condiciona una mentalidad de competencia indiscriminada; se le prepara con la idea de que debe dominar a los demás, de que es superior. Concibe la vida como una lucha permanente. Siempre está en estado de guerra. Su mística es ganar, triunfar, aniquilar al “enemigo”; para ello todo el que no suma su esfuerzo a su propósito es su enemigo. Sale diariamente a librar batallas; en su mundo privan las hostilidades. Es un guerrero. Al final de cada jornada saborea la victoria o rumia su derrota. Esa es su vida. Sin beligerancia no existe y sin confrontación la vida no tiene sentido.

La historia nos ofrece valiosas enseñanzas que alumbran el intrincado panorama hasta aquí descrito, por ello se hace necesario un recorrido a través de sus diferentes épocas en una búsqueda de ideas, experiencias y ejemplos, que ayuden a descifrar el futuro y a formular expectativas de mayor trascendencia humana. Sobre la base de un mejor conocimiento del pasado, estaremos en mejores condiciones de vislumbrar y diseñar el futuro.

El problema que aquí se visualiza, para efectos de investigación, es una crisis o desviación en el rumbo que, a largo plazo, debe imprimirse a la educación superior tecnológica pública (ESTP) en nuestro país y la construcción de una propuesta del conjunto de principios orientadores que sirva de andamiaje e inspiración al sistema educativo, particularmente a estudiantes, profesores y académicos en general.

Una filosofía de la educación superior tecnológica pública es necesaria en la formación de los profesionales que se desempeñan en este nivel. El estudio serio y sistemático de estas cuestiones es importante, ya que a través de estas reflexiones se apropiaran de los criterios que les permiten valorar los diferentes sistemas y modelos educativos, orientar adecuadamente su práctica docente y proponer los elementos y la dirección que deben asumir los procesos educativos para incidir en los perfiles deseados de sociedad e individuos.

Hoy en día la educación cobra cada vez mayor importancia y complejidad; se reconoce como la estrategia más adecuada y efectiva para superar los problemas de la sociedad actual. La gran mayoría de las personas que se desempeñan en ESTP carecen de formación expresa como educadores. Este hecho plantea un problema muy grave, es una deficiencia que afecta directamente la calidad educativa. Los profesionales de la educación deben conocer el contexto socioeconómico, político, histórico y cultural en el que realizan su actividad; deben conocer a sus estudiantes como entes bio-psicosociales, como seres humanos y como personas que viven circunstancias concretas; deben conjugar adecuadamente su preparación académica con una formación didáctico-pedagógica, como una condición para mejorar su desempeño docente (desafortunadamente es este renglón en el que, en lo general, acusan mayores deficiencias, por lo menos es lo que arrojan los resultados de los procesos de evaluación de la actuación docente); deben conocer el currículum y tener un amplio dominio de lo que enseñan, procurando la mayor pertinencia con las necesidades y requerimientos del entorno humano, social y productivo; además, y de manera muy señalada, deben conocer y comprometerse con los fines más altos de la educación, considerando su misión humanizante en congruencia con los objetivos de los modelos educativos en los que trabajan, esto último es lo que concierne más directamente a la reflexión filosófica sobre la educación. Los educadores, pues, deben ser concientizados y sensibilizados en lo que se refiere a su responsabilidad de conocer las propuestas de los filósofos de la educación e inspirarse en aquellas que encarnen mejor los



valores humanos. Todo este panorama teórico-filosófico obliga a la búsqueda de las mejores condiciones para que el futuro profesional de la educación superior se forme de la manera más consistente. Una ESTP sin rumbo bien definido, expreso, sin aspiraciones de la más alta jerarquía humana, socio-valoral, científico-tecnológica, en el marco de un proyecto nacional, de largo plazo (25 años), constituiría no solo un lamentable descuido, sino una pesada rémora para el alcance de nuestro futuro deseado como sociedad y como país.

Pensando en la educación del futuro a partir del pasado

La modalidad educativa a la que me refiero es, pues, la llamada educación formal, la institucional, que se imparte en la escuela, que obedece a planes y programas de estudios explícitos, administrados y suministrados con apego a normas oficiales, gubernamentales, y que, por lo mismo, constituye una parte importante del llamado Sistema Educativo Nacional. La idea en este apartado no es hacer una descripción detallada y exhaustiva de este tipo de educación, aunque sí es pertinente, el señalar algunas de las virtudes y defectos que históricamente se le han atribuido, esto es, que la educación cultiva, ennoblece y humaniza al individuo; que forja buenos ciudadanos; que forma buenas conciencias; que es la mejor estrategia para el desarrollo de los pueblos; que es el motor del cambio y las innovaciones; a esto puede seguir un larguísimo etcétera. También se ha dicho, con buenas razones, que la educación reproduce el *statu quo*; que condiciona la manera de pensar y de ser de las personas y de la sociedad; que domestica y uniformiza; que está necesariamente ideologizada y que nos hace a imagen y semejanza del modelo que propone la clase dominante; que es vertical, rígida, autoritaria y centrada en la enseñanza; aquí sigue, también, un largo etcétera.

Así como diversos campos de la cultura como el arte, la moral, la filosofía, la política y otros, reflejan los problemas, los ideales y aspiraciones de la sociedad en un instante histórico determinado, también la educación los proyecta. Basta echar una mirada retrospectiva rápida a algunos momentos históricos para corroborarlo. En la época de la Grecia Clásica, en el siglo V a. C., en la próspera Atenas, triunfante en las guerras del Peloponeso, surge la necesidad de educar a la juventud para las funciones de gobierno, para el manejo adecuado de los asuntos públicos; ante ello los sofistas, que figuran como los primeros profesionales de la docencia, asumen el reto de preparar a los jóvenes para esas tareas. Después,

en la época helenístico-romana, la aspiración es lograr la independencia interior, la autonomía personal, la imperturbabilidad del alma, la ataraxia, ante esto aparecen las escuelas socráticas: cínicos, cirenaicos, estoicos, eclécticos, epicúreos, etc. Luego en la Edad Media, bajo la hegemonía del cristianismo, se generaliza la preocupación por el “más allá”; con la idea de merecer el “cielo”, de ganar una eternidad feliz, mediante la estricta obediencia a los preceptos divinos, se instaura una educación mística, inspirada en esa religión. El clero y la institución eclesiástica son quienes imponen y conducen un proceso educativo autoritario, rígido, memorístico, verbalista, exegético y dogmático a ultranza, ahora lo identificamos con el término genérico de educación escolástica. A partir del siglo IX, con el Renacimiento Carolingio, en efecto, se crean escuelas que tienen como currículum las siete artes liberales: el trívium (gramática, retórica y dialéctica) y el cuadrívium (aritmética, geometría, astronomía y música). Desde luego, la escolástica se enfocó a estudios teológicos sometiendo a estos todo lo que en ese momento se entendía por filosofía, es decir, la filosofía es una disciplina subordinada a la teología. En la segunda parte de esta época se crean las primeras universidades, cuyas reflexiones centrales tenían por objeto el reto de racionalizar y compatibilizar, en lo posible, las Sagradas Escrituras con la filosofía de los clásicos griegos, fundamentalmente Platón y Aristóteles. La idea es poner a la razón al servicio de la fe, formar a las personas de acuerdo a los principios y a la dogmática cristiana. En las universidades se forman los grandes pensadores e intelectuales cuyas ideas permitieron que llegaran a su máximo esplendor las instituciones hegemónicas de esa época: la iglesia católica y el imperio.

En el Renacimiento (fines del siglo XIV hasta fines del siglo XVI), se viven cambios importantes: aparece el rechazo por el mundo medieval; se intenta la restauración del mundo antiguo; empiezan a surgir las naciones; brota la preocupación por el Estado; se exagera el interés por la naturaleza; es la época de los



grandes descubrimientos geográficos, de grandes navegantes e individualidades en todos los ámbitos; de grandes inventos como la imprenta y las armas de fuego; en el renglón del pensamiento destaca el humanismo, entendido como la exaltación del hombre como un ser natural e histórico, con la misión de vivir en el mundo y dominarlo, propósito que se manifiesta en la mística de la ciencia y la educación modernas.

Con las grandes transformaciones renacentistas se abre paso la modernidad. En los siglos XVII y XVIII se inicia y consolida la expansión del capitalismo incipiente; las metrópolis europeas toman posesión de América; la ciencia y la tecnologías logran impresionantes avances, con la mecánica clásica al timón; el pensamiento filosófico, político y social vive momentos de gran actividad y fecundidad. Con este ímpetu se llega al cierre del siglo XVIII. Con el contundente triunfo de la Revolución Francesa se produce uno de los parteaguas más impactantes de la historia. Sus principios de igualdad, libertad y fraternidad se difunden en todos los ámbitos occidentales, en donde encuentran terreno fértil, por la previa propagación del pensamiento moderno, entre los líderes locales y criollos de las diversas colonias.

Uno de los efectos más importantes de la Revolución Francesa, para los propósitos de este trabajo, fue la aparición de la educación popular; se reconoce el derecho a la educación; la educación básica, universal, se institucionaliza, comienza a asumirse como obligación del Estado; se reconoce como el medio para que las personas accedan a la cultura y al trabajo y para que participen social y políticamente. En los últimos dos siglos la educación popular se ha expandido y transformado en función de las políticas públicas estipuladas en cada momento. No obstante, los permanentes propósitos de cobertura total y alta calidad están lejos de satisfacerse, sobre todo en los países periféricos. No podemos afirmar que siga siendo tan elitista como lo fue hasta antes del siglo XIX; sin embargo, debemos reconocer que siguen existiendo, más en países pobres, grandes desigualdades e inequidades. En lo que respecta al concepto de educación que se ha ido construyendo en los últimos doscientos años, aplican las nociones positivas y negativas mencionadas en los primeros párrafos, por eso en la historia reciente ha suscitado, y seguramente seguirá suscitando, tantos conflictos, debates y luchas ideológicas; a cual más, todos los grupos socialmente beligerantes se disputan el derecho de participar en la educación.

Después de este recorrido, a vuelo de pájaro, por la educación en el mundo, podemos dirigir la mirada hacia nuestro país. En la época prehispánica, por las evidencias de que disponemos, se educaba, dentro de una sociedad estratificada,

como a las que me referí, en donde a cada quien se le adscribía según la clase a la que pertenecía y a la cual social y autoritariamente se le asignaban funciones para realizar las actividades económicas propias de su origen y rango, para el gobierno, para la guerra o para la religión.

En la época colonial, al imponerse el sistema y la cultura de la metrópoli, nuestras instituciones educativas fueron una réplica, guardando las proporciones debidas del modelo escolástico. Claro, ya a fines del siglo XVII y, sobre todo, a lo largo del siglo XVIII, soplan los vientos de la modernidad cada vez más fuerte y se comienzan a gestar importantes cambios: aumenta el comercio entre la metrópoli y sus posesiones en América; se introduce la ciencia y la filosofía modernas en las colonias españolas; disminuye, considerablemente, la subordinación del Estado a la Iglesia y las universidades españolas, excepto la de Salamanca, se abren a las nuevas ideas. En el ámbito del pensamiento este lapso histórico se caracteriza por la pugna de la modernidad contra la tradición aristotélico-medieval.

En la educación superior de la época se introducen cambios decisivos. La observación directa y la argumentación racional de los fenómenos físicos reemplaza a la repetición memorística de la pedagogía escolástica; a la ciencia se le asignan fines prácticos en tanto que se le asocia con la transformación de los procesos en las actividades productivas económicas del país.

En 1792 se inaugura el Real Seminario de Minería, plantel con el más alto rango científico y el más independiente del poder eclesiástico. Esta institución, además de difundir la literatura científica, promovía la renovación de sistemas de exploración y explotación de los recursos mineros y, por supuesto, la formación de los técnicos que requería la transformación del país (parece que estamos escuchando el discurso oficial actual).

Para Alzate y Bartolache el conocimiento teórico sin utilidad no tiene sentido (otra vez parece que estamos escuchando el discurso de cualquier funcionario del subsistema de ESTP de la actualidad).

El espíritu de la modernidad es que las ideas incidan en la transformación de la realidad; las teorías cobran sentido cuando establecen un contacto efectivo con los hechos. Como podemos ver, la idea de una educación que no se centre en lo teórico data

“El movimiento estudiantil del 68, con la beligerancia y la fuerza crítica del estudiantado, alarmó al Sistema. A partir de ese momento se advierte una estrategia de limitar al estudiante a ‘estudiar’, se le confina a los claustros universitarios y a tareas meramente estudiantiles”.



del siglo XVIII, sin embargo, es hora de que aún nos quejamos de falta de pertinencia de los programas educativos con respecto a las necesidades y requerimientos sociales.

Las primeras décadas de nuestra vida independiente no cambiaron notablemente la situación, en buena parte porque esto no cambia de la noche a la mañana y por el desorden y la inestabilidad imperantes.

En la segunda mitad del siglo pasado se ponía como ejemplos a países como Inglaterra, Francia y Estados Unidos; se decía que por la vía de la democracia, de la ciencia y la tecnología, habías conquistado un envidiable bienestar y desarrollo. También se decía que el atraso de México se debía a su pasado colonial y sus instituciones hegemónicas: la iglesia, la aristocracia y la milicia. Que era urgente y necesario seguir el camino de los países antes mencionados. Para ello se eligió principalmente la estrategia educativa, por considerarla como un medio para conquistar las conciencias y para transformar la sociedad. El gobierno juarista encomendó a Gabino Barreda, a la sazón discípulo de Augusto Comte, una profunda reforma educativa. De esta manera se instauró un currículum positivista, centrado en un modelo físico-matemático, en la lógica de Mill y en las ciencias experimentales, abandonando así el trívium y el cuadrívium escolásticos. El sueño era ser a imagen y semejanza de Norteamérica; la “nordomanía”, le llamó José Enrique Rodó; grotescamente se intentaba forjar al “yanqui latinoamericano”.

En la década de los cuarenta del siglo pasado se inicia el proceso de industrialización del país, buscando con ello acceder al desarrollo, dejar nuestra condición de países proveedores de materias primas para convertirnos, como nuestros vecinos del norte, en un país manufacturero. Una de las estrategias más relevantes para ello fue el impulsar la educación tecnológica con vistas a preparar los cuadros humanos para hacer frente adecuadamente a las exigencias de la industrialización. Se crea el Instituto Politécnico Nacional y pronto se inicia el proceso de desconcentración de la educación tecnológica en todos sus niveles, particularmente el medio superior y superior. Comenzaron a fundarse instituciones de educación superior tecnológica en todo el país, el gobierno de Echeverría destaca en este proceso, a su inicio existían 19 institutos tecnológicos y a su término ha-



bía 48, por poner un ejemplo. Desde entonces, de manera creciente el país se ha venido poblando de instituciones de educación tecnológica inscritas en todos sus diferentes subsistemas, hasta llegar a tener una matrícula importante, aunque se reconoce que no es la deseable, ya que, de acuerdo con el Programa de Desarrollo Educativo 1995-2000, de cada 100 estudiantes de educación superior 17.5 estaban inscritos en el sistema tecnológico y la meta era incrementarlo por lo menos al 25%, al finalizar el milenio.

Hay secuelas patentes de la educación positivista, especialmente en el sector tecnológico, como ya se señaló. La formación “cientificista”, errónea y artificialmente se opuso a la formación “humanista”. A principios de los años setenta, en el gobierno de Luis Echeverría, se implantaron los llamados *programas por objetivos* y todos los supuestos teóricos del conductismo a través de la llamada “tecnología educativa”, con sus afanes exacerbados de medición, de parámetros cuantitativos y de uso de aparatos y equipos audiovisuales.

El movimiento estudiantil del 68, con la beligerancia y la fuerza crítica del estudiantado, alarmó al Sistema. A partir de ese momento se advierte una estrategia de limitar al estudiante a “estudiar”, se le confina a los claustros universitarios y a tareas meramente estudiantiles. Esto no suena mal, sin embargo, en los currículums “manifiestos” y “ocultos”, “prescritos” y “vívidos”, se introducen contenidos que privilegian el “conocimiento” y soslayan lo “valoral”. Esto gestó un estudiantado *sumiso y acrítico* y egresados que han pasado a formar parte del ejército de “intelectuales orgánicos” del Sistema. En las comunidades educativas de las instituciones tecnológicas es común observar, en lo general por supuesto, que desde las autoridades hasta el personal de apoyo, pasando por los académicos, subestiman los contenidos programáticos y las actividades de carácter humanístico y valoral. Este menosprecio a los aspectos “formativos” a veces es ostensible y abierto, y a veces es solo actitudinal, pero el alumno lo percibe y se refleja en una conducta que, en el mejor de los casos, se consagra a lo que “sí le sirve” y descuida aquello que solo es “rollo”, que no es

sustantivo y que con el menor esfuerzo va a aprobar, ya que son cosas “fáciles” y “sencillas”.

...¿Cómo lograr eficazmente la integración de las ciencias y de las humanidades en la enseñanza universitaria? [...] No se logra una reorientación de los estudios universitarios y de la mentalidad de los estudiantes con el mero agregado de cursos. Si lo que se busca es una síntesis, debe ensayarse una solución integradora y no aditiva. ¿Por qué no ensayar el cultivo de una actitud filosófica en las ciencias naturales y sociales, y de una actitud científica en la filosofía en las llamadas humanidades?¹

Los efectos de esta deformación educativa siempre se han notado. El egresado aparece como una persona “incompleta” y recortada. Algunos se refieren a esto diciendo que “fulano es muy cuadrado”. El problema es que esto siempre se intenta remediar de manera “positivista”, siguiendo un modelo “médico”, es decir, si alguien tiene una deficiencia o un malestar hay que proporcionarle un antídoto. Así como en la industria cuando un producto es defectuoso se toman las medidas para eliminar esas deficiencias, en las escuelas cuando los estudiantes y profesionistas presentan deficiencias se les prescribe un remedio —léase cursos—, y se espera con una fe inaudita que después de esos cursos desaparezcan las deficiencias. ¡Pero esto no es así ni ha sido así! Lo que explica que sigamos insistiendo en lo mismo solo cabe dentro de una lógica perversa que gasta esfuerzos y recursos de todo tipo, que de suyo son escasos, a sabiendas de que la situación no solo va a continuar sino que se va a agravar. Es necesario, pues, *que cambiemos la estrategia*. ¡Ya no más de lo mismo!

...No es necesario inyectarle humanidades al científico; basta mostrarle que su propia ciencia las incluye o está relacionada con ellas. Exíjasele precisión conceptual al estudiante de ciencias y terminará esforzándose por afilar su lógica y por pulir su expresión literaria...²

Después de más de cuatro décadas de educación “positivista”, hacia este fin de milenio, al parecer hemos entrado a un momento de reflexión en el que nos percatamos de un error grave que ha conducido a un individuo y a una sociedad que deja mucho que desear, en lo que a valores humano se refiere, y comenzamos

¹ Bunge, Mario (1977), *La ciencia su método y su filosofía*, Buenos Aires, Editorial Siglo Veinte, p. 102.

² *Ídem.*, p. 103.

a clamar por una educación integral, entendida esta como aquella que va a venir a subsanar el error. Una educación que forme, ante todo, seres humanos plenos, libres y solidarios, que, además, sean buenos profesionistas.

¿*Qué hacer para realizar esta educación integral*? Por supuesto, no insistir más en cursos y talleres que, por otro lado, no obedecen a estrategias sistematizadas, sino que lo ordinario es que se ofrezcan en forma aislada y reactiva. Lo que se propone es crear un clima institucional general en el que lo “humano” preceda, presida y proyecte a todo tipo de actividades, esto es, hay que humanizar el ambiente, vivir realmente la expresión “nada de lo humano nos es ajeno”.

Para esto el currículum debe vivirse, no programando más cursos de humanidades, sino humanizando todos los cursos y actividades, especialmente los relativos a las llamadas “ciencias duras”. Por supuesto, en el primer término debemos todos los miembros de la comunidad cambiar de actitudes con aquello de que hay materias importantes y no importantes. Desde luego, la piedra angular es el profesor, el cual deberá “humanizar” su actividad, imprimiéndole el sentir humano a su cátedra de matemáticas o de física, o de cualquier tecnología, y ser congruente en el aula, en el taller, en el laboratorio y en cualquier otro lugar, con los valores humanos. ¡Los alumnos están ávidos de congruencia!, *de que el ser, el saber y el hacer correspondan al sentir, al pensar, al decir y al actuar.*

Pensando en la educación del futuro, se han venido haciendo proyecciones hasta los años 2020 y 2025. Veinte o veinticinco años parecen ser una distancia normal y adecuada para prever y planear lo que será y lo que quisiéramos que fuera nuestro sistema educativo; sin embargo, considerando la velocidad creciente de los cambios que vivimos y que estamos por vivir, un horizonte de veinte o veinticinco años aparece demasiado largo, corremos el riesgo de que nuestras predicciones y expectativas disten mucho o no se parezcan en nada de lo que verdaderamente ocurrirá. Ante esta circunstancia las luces de los reflectores apuntando hacia el porvenir, si acaso llegan a diez años, ¡claro!, de ahí en adelante la imaginación y la ficción pueden desatarse. Ojalá estas se queden cortas como le ocurrió a Julio Verne. Seguramente el futuro nos depara sorprendentes, espectaculares y gratas condiciones educativas.



Pero *mientras son peras o son manzanas*, mientras el país no supere sus carencias básicas seguiremos clamando para que la educación llegue a todos, durante toda la vida, en la forma en que a cada quien le permita realizarse como ser humano, en función del proyecto social que históricamente nos corresponde.

Así, después de revisar documentos de la UNESCO, la ANUIES y de algunos autores especializados en educación, respecto de los *modelos y rumbos que debe tomar la educación del futuro* inmediato y mediato, llego, básicamente, a las mismas conclusiones; a saber:

Los dos grandes y principales retos de los gobiernos y de la sociedad en general en materia educativa son *la cobertura y la calidad*.

Por *cobertura* debemos entender el hacer llegar el servicio educativo en las condiciones y características que satisfagan a toda la población, atendiendo a sus circunstancias y expectativas, para ello se requieren:

- Diseñar *modelos adecuados a las necesidades, características y expectativas de los diferentes grupos demandantes*. Los modelos deben adaptarse a las personas y no a la inversa, como frecuentemente ocurre. *Deben ofrecerse programas relevantes, significativos y pertinentes a las circunstancias de cada persona, independientemente de su condición socioeconómica, de su ubicación geográfica, de su edad, sexo y de su filiación ideológica*.
- Los modelos deben cumplir condiciones de equidad, esto es, deben ser ofrecidos en igualdad de oportunidades, sin discriminación de cualquier especie. En el caso de las regiones más desprovistas, atacar el problema tan agudo de cobertura que afrontan, *mediante las modalidades que permiten llegar a más personas y más lugares*: modalidades no presenciales, sin descuidar los estándares de calidad en ese tipo de servicios y sin menoscabo del fortalecimiento de la modalidad presencial, dirigida a estudiantes de tiempo completo y con las mejores condiciones de éxito escolar en los procesos que requieren mayor disciplina y rigor académico.

Hasta ahora, la educación ha sido un reflejo de la desigualdad social y económica, es necesario y justo revertir esta situación, aún a costa de intereses de clase y de falsaciones teóricas.

En relación con la *calidad* creo que debemos partir de lo que son los modelos educativos, los cuales deben responder a preguntas tales como: ¿Qué tipo de educación es la mejor en lo general y bajo condiciones deseadas, en condiciones específicas y para la mayoría de las personas? ¿Qué tipo de educación será capaz de producir en un individuo, dado las disposiciones que se quiere que tenga? ¿Qué tipo de educación será la indicada para conformar el tipo de sociedad que deseamos? ¿Qué tipo de educación podrá desarrollar al máximo el potencial de las personas? ¿Qué tipo de educación formará a seres humanos auténticos?, etc.

Los modelos educativos los entendemos como el conjunto total de elementos que deben contener y que se deben articular en un programa educativo. A continuación mencionamos los más notables: *alumnos* (perfiles de ingreso y egreso deseados); *profesores y académicos en general* (adecuadamente preparados y motivados); *planes y programas de estudios* (contenidos: pertinentes y flexibles en función de los perfiles de ingreso y egreso); *los métodos y técnicas pedagógicas; instalaciones, equipos y mobiliario adecuados; una estructura organizacional y administrativa ad hoc* y, por supuesto, *la filosofía y los objetivos que alientan al modelo*. Todos estos elementos deben conjugarse y adecuarse a las necesidades y expectativas de los alumnos.

Respecto de los *alumnos*, en función de objetivos, perfiles y planes y programas de estudio, establecer estándares de comportamientos y parámetros de evaluación y promoción; definir derechos y obligaciones, requisitos de ingreso y de egreso, normas y políticas para todos los procesos en que están involucrados; atención y difusión de todos los servicios incluidos en el programa educativo. Todo esto en un ambiente humanizado.

Respecto de los *maestros y académicos en general*, además de una selección e integración adecuada al modelo, contar con un programa permanente de desarrollo que los mantenga actualizados en su disciplina, capacitados en los métodos

y técnicas de enseñanza y altamente motivados, con un dominio pleno del modelo educativo en el que participan y con un gran sentido de pertenencia a la institución en la que se desempeñan; abiertos y versátiles para adaptarse a los cambios y polivalentes en el desempeño de las diferentes funciones de docencia, investigación y difusión de la ciencia y la cultura.

Respecto de los *planes y programas de estudio* deben, como se dijo, ser *pertinentes*, para que sean congruentes con las necesidades y expectativas de las personas y de la sociedad y ser *flexibles* para que los cambios y adecuaciones se hagan oportunamente. Deben dosificarse en el tiempo, secuenciarse lógicamente y balancearse adecuadamente, en las medidas previstas, lo teórico y lo práctico; deben ser diseñados por organismos colegiados en los que participen académicos, alumnos, directivos, especialistas, y representantes de los sectores público y privado.

“La educación es un medio para preservar los valores y bienes culturales acrisolados por la sociedad, para la difusión del conocimiento y la innovación de tecnologías e instrumentos para acondicionar el medio físico y humano, así como para remodelar la sociedad”.



Respecto de los *métodos y las técnicas pedagógicas* deben corresponder a los más apropiados de acuerdo con la naturaleza de los contenidos y las últimas innovaciones tecnológicas, sin menoscabar las metodologías clásicas (socrática, cartesiana, dialéctica, crítica, activa, etc., que han probado ser de la mayor eficacia en la comunicación humana, como esencia del hecho educativo). Deberá centrarse en el alumno y el aprendizaje y no en el maestro y la enseñanza, deberá privilegiar el saber hacer y el ser,

en el sentido de que se realice como ser humano.

Respecto de las *instalaciones, equipo y mobiliario adecuados*, estas deben corresponder a las necesidades que plantea el modelo académico-pedagógico y la dignidad humana; deberá optimizarse la capacidad instalada; los equipos, además de didácticos, deben corresponder a la tecnología que se usa ordinariamente en la planta productiva, estos equipos deberán ser suficientes para que todo estudiante acceda a ellos en los tiempos que requiere su preparación, según los objetivos de sus planes y programas de estudios e, incluso, para que esté en condiciones de usarlos en tiempos adicionales cuando así lo requiera su interés. El mobiliario debe ser adecuado y versátil para ser usado en las diferentes técnicas didácticas. A propósito de la *estructura organizacional*: esta debe ser congruente con el modelo educativo en general; establecer con claridad líneas de autoridad y responsabilidad; propiciar la comunicación efectiva y el deshago ágil de todos los procesos y asuntos; que esclarezca derechos y responsabilidades de cada quien.

Respecto de *la filosofía y los objetivos más amplios del modelo* debe partirse del modelo de país, de sociedad y de persona que deseamos concretar; debe inspirarse en lo que establece la normatividad relativa a partir de la Constitución Política y todas las leyes reglamentarias respectivas, en los diferentes niveles de gobierno. Debe tenerse muy en cuenta los proyectos y las políticas de desarrollo de los gobiernos actuales.

Debe considerar la experiencia, la situación presente y el futuro deseado; en este sentido se deben corregir rumbos y evitar la dispersión y la ineficiencia. Los modelos actuales, tanto por condiciones extraeducativas como por su rigidez, propician una excesiva deserción escolar y una muy baja eficiencia terminal. Los modelos educativos deben ser flexibles en todos sus aspectos y propiciar el libre tránsito de estudiantes entre instituciones, carreras y especialidades. Los modelos educativos deben estar diseñados a la medida de lo que necesita y requiere el educando. Las nuevas tecnologías de la comunicación y de la información deben

incorporarse a los procesos educativos para eficientarlos sin desvirtuar su esencia, como hecho eminentemente humano.

Los modelos educativos del futuro deberán ser congruentes, con principios como los siguientes:

La educación es un medio para preservar los valores y bienes culturales acrisolados por la sociedad, para la difusión del conocimiento y la innovación de tecnologías e instrumentos para acondicionar el medio físico y humano, así como para remodelar la sociedad.

La educación debe verse como forjadora del individuo; como proceso a través del cual la persona desarrolla en la mayor plenitud sus potencialidades, base de una sociedad más humana, armónica y justa.

La educación debe considerarse como un proceso humanizante, en el sentido de que cada persona encarne los valores humanos (lo bueno, lo bello, lo verdadero, lo solidario, la libertad, etc.). La educación que evite la reincidencia de actos de barbarie y la repetición de atrocidades.

Los modelos educativos deben centrarse en el alumno, en el aprendizaje, cultivando los grandes atributos de la educación que identifica la UNESCO: aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a vivir juntos, aprender a vivir con los demás, aprender a ser. Todo esto se resume en lo que se ha venido llamando educación integral, noción ya descrita antes con más detalle: formación de personas para la vida, para la sociedad, para los demás y para sí mismos; con los conocimientos, habilidades, actitudes y valores que nos identifiquen, ante todo, como seres humanos.

Bibliografía

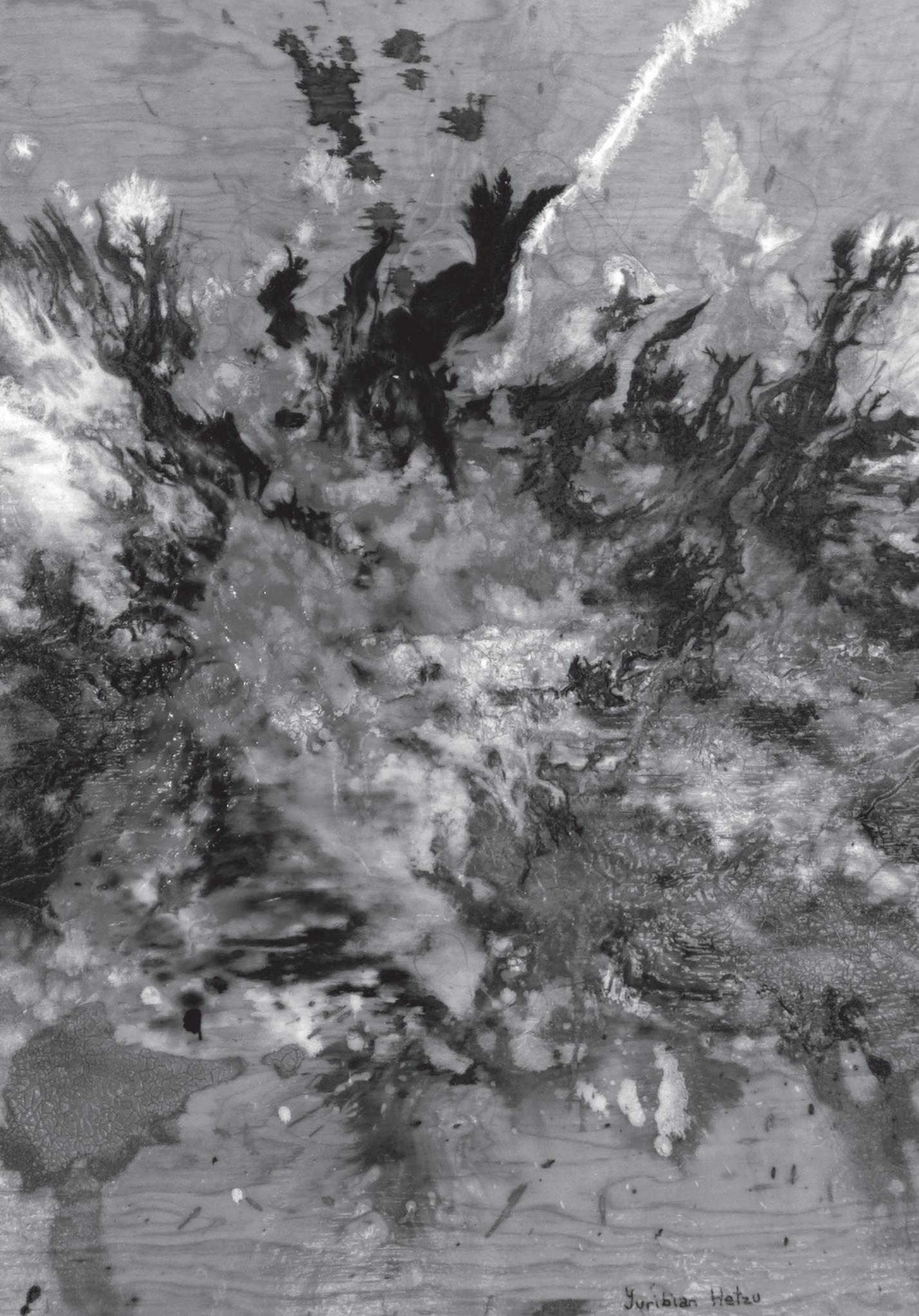
Bunge, Mario (1977), *La ciencia su método y su filosofía*, Buenos Aires, Editorial Siglo Veinte.

“Declaración Mundial sobre la Educación Superior en el siglo XXI: visión y acción”, Conferencia Mundial sobre la Educación Superior, ONU, París, octubre de 1998.

Delors, Jacques (1996), *La educación encierra un tesoro*, Madrid, Ediciones UNESCO / Santillana.

González, Juliana y Landa, J., coordinadores (1977), *Los valores humanos en México*, México, Siglo XXI Editores.

- González Casanova, Pablo (2001), *La universidad necesaria en el siglo XXI*, México, Ediciones Era.
- Guevara Niebla, Gilberto, compilador (1989), *La crisis de la educación superior en México*, México, Editorial Nueva Imagen.
- Juárez Camarena, María Teresa (2003), *La filosofía de la educación en México. Principios, fines y valores*, México, Trillas.
- “La educación superior en el siglo XXI”. Documento de ANUIES.
- Ornelas, Carlos (1995), *El sistema educativo mexicano, la transición de fin de siglo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Osborn, Thomas N. (1987), *La educación superior en México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Rionda Arreguín, Luis (2002), *Las rupturas en el conocimiento científico y otros ensayos*, México, Universidad de Guanajuato.



Yuribian Hetzu

María Teresa Sánchez Mier

La bioética hoy en día

*Bioética para la toma de decisiones** es la compilación de textos fruto del IX Congreso de la Federación Latinoamericana y del Caribe de Bioética (FELAIBE) celebrado en la Universidad de Guanajuato en el año 2013. En dicho Congreso participaron estudiosos y profesionales de la bioética, quienes expusieron sus planteamientos en torno a diferentes temas referentes a la bioética actual.

Por ello, la lectura de esta obra invita a reflexionar dos cuestiones fundamentales dentro de la bioética. La primera de ellas tiene que ver con la concepción misma del término bioética. La segunda, con el campo de estudio que la bioética abarca hoy en día. Veamos más a detalle estas dos cuestiones.

Se puede entender la bioética como la reflexión, estudio e investigación de las cuestiones éticas que surgen de los avances científicos y tecnológicos en las ciencias de la vida. En este sentido, la bioética pretende dar respuesta a los dilemas y problemas éticos que surgen, y/o anticipar la preocupación pública sobre ellos.

Así concebida la bioética, los estudiosos de los dilemas y problemas éticos no son especialistas en bioética, sino especialistas en su propia disciplina quienes, una vez que han detectado las dificultades éticas, acuden a la reflexión multidis-

* León Rábago, Diego; Francisco Javier León Correa; Victoria Eugenia Navarrete Cruz, coordinadores (2015), *Bioética para la toma de decisiones*, México, Universidad de Guanajuato, 518 pp.

ciplinar para profundizar, esclarecer y tratar de resolver esos problemas desde la pluralidad de aristas que cada caso y situación involucra.

Esto es, dado que la bioética estudia los problemas éticos que surgen en las ciencias de la vida, es necesario contar con especialistas de cada área que detecten esos problemas. Aquellos que conocen su disciplina pueden darse cuenta si existen o no dilemas éticos que estudiarse porque conocen lo que se está estudiando. Este es un punto patente en la compilación que nos ocupa. Los autores de los capítulos son personas conocedoras de su disciplina que hacen pertinentes reflexiones sobre los problemas éticos que entrañan algunas investigaciones y prácticas realizadas en sus áreas de especialidad.

También es patente en esta compilación cómo los autores van más allá de su especialidad para establecer un diálogo multidisciplinario que permite llevar a cabo la reflexión bioética de los dilemas, reflexión en donde se acogen los argumentos procedentes de diversas disciplinas, así como especialistas en ética que brindan marcos de referencia para llevar a cabo la evaluación moral de los problemas. Así, esta obra es un claro ejemplo de la reflexión bioética que se produce cuando los expertos en diferentes disciplinas se reúnen para abordar temas que requieren el concurso reflexivo y analítico desde la visión de diferentes especialistas. Esto resulta en una reflexión enriquecedora que verdaderamente apunta al esclarecimiento y la posible solución de los problemas bioéticos.

Es importante señalar que los parámetros y marcos éticos que encontramos en el texto y que se utilizan en el análisis de los problemas bioéticos no responden a una teoría en particular, sino que obedecen a la pluralidad de visiones morales y a la evaluación de los casos concretos en sus condiciones y circunstancias particulares. Esto muestra una interesante gama de propuestas que nos invitan a reflexionar sobre los propios marcos teóricos y sobre las normas y principios éticos bajo los cuales los autores y nosotros mismos evaluamos los problemas y dilemas bioéticos.

La segunda reflexión que surge de la lectura del texto tiene que ver con el campo de estudio que la bioética abarca hoy en día. Se ha señalado que la bioética consiste en el estudio e investigación de las cuestiones éticas que surgen de los avances científicos y tecnológicos en las ciencias de la vida, sin embargo, en el texto encontramos temáticas que cubren un rango más amplio que las temáticas clásicas, por ejemplo, localizamos estudios en torno a la pobreza, el cine, la complejidad y la enseñanza de la bioética.

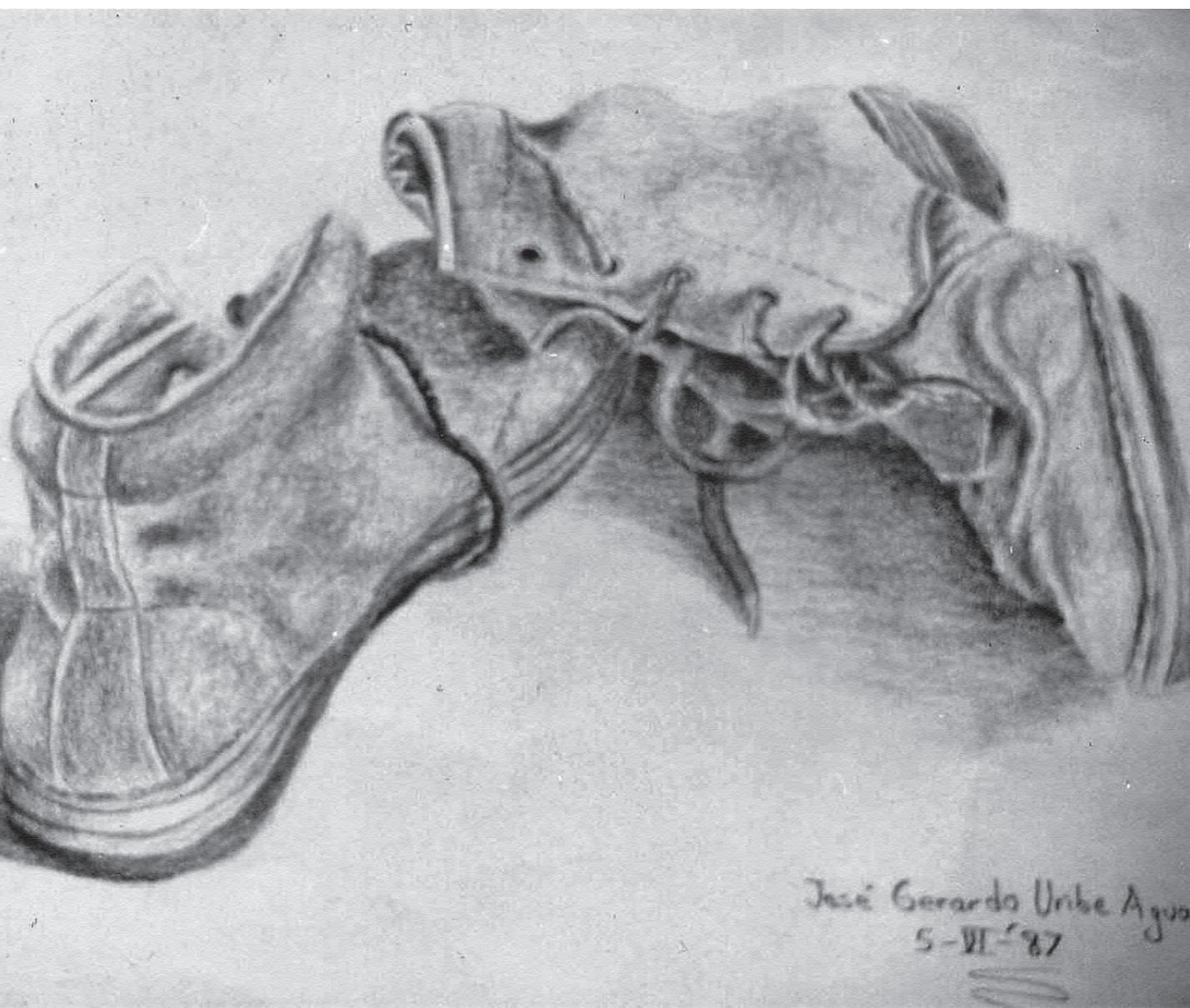
Así, la vasta gama de estudios que encontramos en este libro podría ejemplificarse con las siguientes cuestiones:

- ¿De qué manera el proceso de pobreza ha modificado las etapas del acto médico?, apuntando en su solución a la justicia social y a los derechos individuales.
- ¿Cómo se entiende la bioética ligada a las identidades culturales propias de cada país?
- El consentimiento informado y la objeción de conciencia como ejemplos del ejercicio de la libertad y las dificultades que ellas entrañan.
- ¿Cuáles son los posibles riesgos y beneficios de algunas investigaciones biológicas tanto para la conservación de la biodiversidad como para la bioseguridad del ser humano? Por ejemplo, las aplicaciones en biomedicina, medicina personalizada y biotecnología.
- ¿Cuáles son los aspectos éticos derivados de la modernización de las sociedades tradicionales y la aparición del desarrollo tecnológico en las sociedades industrializadas?
- ¿Es necesario establecer valores globales que busquen y preserven el trato de los seres humanos entre sí, a pesar de las desigualdades culturales?
- ¿Cuál es la razón de ser y cómo debe ser la formación y funcionamiento de los Comités de Bioética?
- ¿Cuáles son los códigos de ética que deben aplicar en farmacia?
- ¿Cómo se enfrentan algunos de los dilemas éticos al principio y final de la vida, esto es, en el diagnóstico prenatal y la eutanasia?
- ¿Cuáles debieran ser las pautas éticas locales e internacionales aplicables en proyectos de investigación con seres humanos y en la investigación de registros médicos?
- ¿Es el cine una herramienta para ejemplificar dilemas bioéticos y enseñar valores éticos?
- ¿Qué podría enseñarnos la bioética respecto a la salud mental y psicosocial?
- ¿Cómo se entiende la bioética desde la complejidad?
- Y, finalmente, ¿cuáles son los retos de la enseñanza de la ética y bioética en las ciencias de la vida?

Cabe destacar que una de las riquezas del texto es que el estudio, las propuestas y posibles soluciones de los diferentes temas abordados se da desde la perspectiva de los diferentes países de América Latina, lo que nos da una visión muy amplia de las experiencias y de la forma en la que se hace bioética en Latinoamérica.

Por todo lo anterior, la lectura del libro *Bioética para la toma de decisiones*, representa una oportunidad de adentrarnos en el apasionante mundo de la reflexión bioética, y de cuestionarnos a nosotros mismos qué pensamos sobre los temas apremiantes respecto al desarrollo de la ciencia y la tecnología en las ciencias de la vida.







José Gerardo Uribe Aguayo

p i n t o r

DEL PINTOR Y SU OBRA

José Gerardo Uribe Aguayo. Licenciado en filosofía en 1989 por la Universidad de Guanajuato con la tesis: *Elementos compositivos del arte*. Desde 1990 ingresa como becario a la Asociación Mundial de Artistas Pintores con la Boca y con el Pie, con sede en el Principado de Liechtenstein. Miembro de Pleno Derecho de la Asociación Mundial de Artistas Pintores con la Boca y con el Pie. Desde el año 2005 es Maestro en Estética y Filosofía del Arte con grado de 'laureado' al sustentar la tesis titulada: *La fragmentación compositiva en las vanguardias artísticas*. Recientemente obtuvo el grado de Doctor en Artes con la tesis *La composición como eje direccional en la creación artística*, donde pintura y filosofía se fusionan para dar lugar a un trabajo de investigación, además de original, muy interesante en sus conceptos y propuestas estéticas.

Ha estudiado pintura y dibujo con los maestros Jorge Rocha, Jorge Vázquez, Douglas Dawson, Luis Nishizawa, Nicolás Moreno y con la maestra Patricia van Vloten en la Escuela de Artes Plásticas. Durante su estancia por seis meses en España, en el año de 1993, cursó materias libres en la Universidad Complutense y en el Círculo de Bellas Artes de Madrid.

Distinguido con diploma y medalla de honor en la Residencia Oficial de Los Pinos con el Premio Nacional de la Juventud 1986, por méritos cívicos y en la enseñanza. Becado en 1990 para el perfeccionamiento de la pintura desde el Principado de Liechtenstein otorgada por la Asociación Mundial de Artistas Pintores con la Boca y con el Pie. Primer Lugar en el Concurso Nacional "Los Jóvenes Opinan 1995". En 2000 recibe un diploma de reconocimiento y el trofeo por la Asociación "Guanajuato Educa con el Ejemplo, A. C.". En el año 2003 recibe el Galardón "José Alfredo Jiménez" en calidad de dolorense distinguido.

Ha dictado múltiples conferencias relacionadas principalmente con las artes y la filosofía en diversas partes del país. Participó en varios diplomados organizados por la Facultad de Filosofía y Letras en las ciudades de León, Querétaro y Aguascalientes.

Un pequeño trabajo como investigador fue publicado en el año de 1999 por la revista *Folios* de la Universidad de Guanajuato bajo el título: "Psicología y pintura". En el año 2004 se le ha publicado en la editorial Azafrán y Cinabrio un avance de su tesis de maestría en el libro titulado *La muerte de Venus*.

Ha expuesto su obra —de forma individual y colectiva— desde 1984 en diferentes auditorios, galerías, museos y recintos importantes de algunos estados de la República Mexicana: Michoacán, Jalisco, Coahuila, Ciudad de México y por supuesto Guanajuato. Desde 1997 ha participado activamente en algunas exposiciones colectivas organizadas por la Asociación Mundial de

Pintores con la Boca y con el Pie, en diversos países como Estados Unidos, Austria, Argentina, Italia, Hungría, España, Portugal y China.

Algunas de sus pinturas —de carácter personal— han sido publicadas en innumerables libros, revistas y periódicos dentro y fuera de nuestro país e incluso, uno de sus trabajos, “El Quijote bajando a la Cueva de Montesinos”, apareció en la red a través de la página de la revista virtual: *Estudios Cervantinos* (www.estudioscervantinos.org). Mientras que su obra dedicada a la Asociación, cuenta con más de cincuenta trabajos publicados, desde el año de 1990 hasta la fecha actual, —reproducidos en forma de calendarios y tarjetas de navidad—, los cuales se han dado a conocer tanto en México como en el extranjero.

Su obra ha sido adquirida por colecciones privadas en México y en distintos países, y su legado pictórico fue recopilado en un *Catálogo general de obra de Gerardo Uribe Aguayo*, publicado en Guanajuato.







JINESCA
DE



UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino
Rector General

Dr. Héctor Efraín Rodríguez de la Rosa
Secretario General

Dr. Raúl Arias Lovillo
Secretario Académico

Dr. Jorge Alberto Romero Hidalgo
Secretario de Gestión y Desarrollo

Dra. Sara Julsrud López
Directora de Extensión Cultural

Dra. Elba Margarita Sánchez Rolón
Coordinadora Editorial

UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO

