



UNA REVISTA  
DE LA FACULTAD  
DE FILOSOFÍA  
Y LETRAS

Publicación semestral

Núm. 8  
Julio - Diciembre 2016

ISSN: 2395-9606

Un método para humanizar la empresa (parte 2)

ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS

Las vicisitudes del método filosófico

MAURICIO HARDIE BEUCHOT PUENTE

Fe, razón y universidad en el Cardenal John H. Newman

RAFAEL NÚÑEZ OCHOA

Juan Diego Cuauhtlatoatzin.

Las apariciones, su entorno histórico

ANA RITA VALERO DE GARCÍA LASCURÁIN

Los retos de la Universidad vinculada a la Iglesia  
católica en el México de hoy

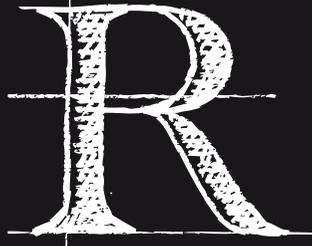
JORGE E. TRASLOSHEROS

Los imprescindibles de la filosofía mexicana contemporánea:

Los historiadores de las ideas

AMALIA XÓCHITL LÓPEZ MOLINA



A large, stylized, textured letter 'R' in a serif font. The letter has a fine, grid-like texture. A thin white crosshair is centered over the letter, with a vertical line passing through the stem and a horizontal line passing through the middle of the bowl.

---

REFLECTIO

---

# Directorio

## **RECTOR**

Dr. Cipriano Sánchez García

## **VICERRECTORES ACADÉMICOS**

Dra. Sonia Barnetche Frías

Mtro. Jorge Fabre Mendoza

## **DIRECTOR DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES, FILOSOFÍA Y LETRAS**

Mtro. Carlos Lepe Pineda

## **DIRECTOR DE COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL**

Lic. Abelardo Somuano Rojas

## **COORDINADORA GENERAL DE PUBLICACIONES**

Mtra. Alma E. Cázares Ruiz

## **CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL**

Dr. Mauricio Beuchot Puente  
(Universidad Nacional Autónoma de México)

Dr. Carlos Díaz Hernández  
(Universidad Complutense de Madrid)

Dr. Harald Schöndorf  
(Hochschule für Philosophie, München)

Dr. Sixto Castro Hernández  
(Universidad de Valladolid, España)

Dr. Jesús Villagrasa  
(Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma)

Dra. Sarah Arcelia Monreal Maldonado  
(Colegio de León, México)

Dr. Juan R. Coca  
(Universidad de Valladolid, España)

## **EDITOR**

Dr. Arturo Mota Rodríguez



Revista de la Facultad de Humanidades, Filosofía  
y Letras de la Universidad Anáhuac México

Año IV, Núm. 8, Julio-Diciembre 2016



#### Diseño Editorial

R. REFLECTIO es una publicación semestral editada por la Universidad Anáhuac del Sur, S. C., Avenida de las Torres # 131, col. Olivar de los Padres, Del. Álvaro Obregón, C.P. 01780, Distrito Federal, México. Editor responsable: Arturo Mota Rodríguez. Certificado de Reserva de Derechos al uso exclusivo: 04-2014-080112275900-102, ISSN: 2395-9606, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Certificado de Licitud de Título y Contenido No. 16396, expediente CCPRI/3/TC/14/20331, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa en los talleres de "Técnica en impresión", Moctezuma 38, Col. Estación C.P. 13319 Del. Tláhuac, México, D. F., se terminó de imprimir en junio de 2016, con un tiraje de 200 ejemplares.

Se distribuye a nivel nacional e internacional por medio de intercambio, donación o suscripción. Los autores de los artículos son los responsables de las ideas expresadas en su contenido.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Anáhuac México.

#### Correspondencia:

Universidad Anáhuac México, Campus Sur. Avenida de las Torres # 131, col. Olivar de los Padres, Del. Álvaro Obregón, C.P. 01780, Distrito Federal, México

e-mail: [arturo.mota@anahuac.mx](mailto:arturo.mota@anahuac.mx)

tel.: 5628 8800, ext. 470 / fax: 5628 8837

# Índice

## Estudios principales

Alfonso López Quintás	<i>Un método para humanizar la empresa (parte 2)</i>	6
Mauricio Beuchot Puente	<i>Las vicisitudes del método filosófico</i>	28
Rafael Núñez Ochoa	<i>Fe, razón y universidad en el Cardenal John H. Newman</i>	42
Ana Rita Valero de García Lascuráin	<i>Juan Diego Cuauhtlatoatzin. Las apariciones, su entorno histórico</i>	52
Jorge E. Traslosheros	<i>Los retos de la Universidad vinculada a la Iglesia católica en el México de Hoy</i>	80

## Cátedra hermenéutica analógica

Amalia Xóchitl López Molina	<i>Los imprescindibles de la filosofía mexicana contemporánea: Los historiadores de las ideas</i>	94
-----------------------------	---	----

# UN MÉTODO PARA HUMANIZAR LA EMPRESA

(parte 2 de 2)

**ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS**

## El trabajo, convertido en juego creador, es fuente de motivación

---

El trabajo adquiere un carácter valioso de *juego creativo* cuando el trabajador se ve inserto en la empresa *de forma activa* y es invitado a dar, en ella, lo mejor de sí mismo. Se advierte con frecuencia que, cuando las personas tienen la posibilidad de dar lo mejor de sí mismas, acaban dándolo. En cambio, un operario suele volverse indiferente cuando no tiene posibilidad de participar. De aquí se desprende que, además de facilitar un salario justo, debe la empresa –por su propio bien– ofrecer a sus colaboradores la posibilidad de obtener, en el trabajo, satisfacción, prestigio, seguridad y autoconfianza. “Para crear interés en los trabajadores –escribe Akio Morita, presidente de Sony– éstos deben ser incorporados a la familia y tratados como miembros respetados de ella.” Carlos Llano, especialista en Ética de la Empresa, advierte: “Se atisba ya un trabajo cuya finalidad sea la afirmación de uno mismo y el cumplimiento de una misión en el mundo”.

Los seres humanos no nos vemos afirmados en nosotros mismos –seguros de nuestra valía personal y dotados de la necesaria autoestima– cuando carecemos de las posibilidades necesarias para realizar nuestras potencias. Nacemos dotados de ciertas potencias: inteligencia, voluntad, sentimiento, capacidad creativa... Pero, si no tenemos ocasión de aplicar estas *potencias* a ciertas

*posibilidades*, apenas podemos ser creativos, y nos vemos abocados a la frustración.<sup>1</sup> La empresa ha de analizar bien dichas potencias y ofrecer las posibilidades adecuadas para desarrollarlas. Esta práctica implica una ética del éxito económico y, a la vez, una ética del desarrollo integral del ser humano.

Lo subraya certeramente el gran empresario Akio Morita: "Pienso que todo el mundo experimenta un sentimiento de satisfacción cuando lleva a cabo un trabajo que representa un desafío, cuando el trabajo de esa gente y el papel que cumple en la compañía son reconocidos". "En consecuencia –añade Philip de Woot–, todos los esfuerzos deben tender hacia la transformación del trabajo en actividad creadora, factor de enriquecimiento humano. La evolución técnica favorece este curso. Pero las tendencias naturales de toda sociedad (...) se oponen a dicha evolución".

Este sentido creativo del trabajo se acrecienta si, en virtud del *principio de subsidiariedad*, se concede a cada trabajador cierto poder de iniciativa, dentro de su área de competencias y en la medida de lo posible. Tal delegación de funciones suscita interés en el ánimo del trabajador y lo motiva, pues ve su esfuerzo recompensado al gozar de cierta autonomía. Esta alta motivación dispone al mismo para realizar el esfuerzo de adaptación que puedan exigirle los cambios que realice la compañía.

## Necesidad de dar sentido a la vida de la empresa

---

Así como toda persona necesita dotar su vida de sentido para no vivir sobre el vacío y sentirse desorientada y, por tanto, insegura e infeliz, las empresas tienen el cometido básico de dotarse de sentido en todo momento y circunstancia. El negocio tiene siempre un *significado*, pero no siempre presenta un *sentido*. La compañía goza de pleno sentido cuando se halla bien orientada, y la orientación justa de una asociación de personas es –según hemos visto en la primera parte– la que viene inspirada e impulsada por el *ideal de la unidad*.

Este ideal parece hallarse y actuar en un nivel distinto al de la vida empresarial, y lo está cuando ésta se orienta hacia el mero incremento de la rentabilidad económica. Tal orientación se presenta, a menudo, como la normal, pero está lejos de serlo, pues la actividad propia de una persona que considera la unidad como su ideal, es moverse al mismo tiempo en los niveles 1, 2 y 3.

---

<sup>1</sup> Recordemos que el genial Leonardo da Vinci estuvo dotado de cualidades extraordinarias, pero no pudo llevar a cabo su deseo de volar. Le faltaron "posibilidades". Éstas les facilita a cada sociedad su pasado histórico.

Por esta profunda razón es tan importante, en nuestra formación, aprender a *integrar*, es decir, a vincular diversos niveles de realidad. Es la tarea de la *inteligencia madura*, que mira hacia más allá de lo inmediato, hacia los lados y hacia lo profundo, y descubre las relaciones que tejen las realidades y los acontecimientos. Este *pensamiento relacional* capta la vinculación profunda que debe haber entre el desarrollo personal de los trabajadores y el crecimiento de la empresa, el cumplimiento de los anhelos personales de los colaboradores y el logro de las metas de la institución, la atención de cada uno a sus obligaciones familiares y el cumplimiento responsable de sus deberes respecto a la compañía.

El *pensamiento relacional* –propio del *nivel 2*– tiene flexibilidad suficiente para coordinar actividades que parecen, en principio, opuestas entre sí. Esta oposición no se supera mediante género alguno de lucha entre clases –como se dio por hecho durante demasiado tiempo–, porque tal lucha no hace sino encrespar los dilemas. La solución óptima es superar el carácter dilemático de las actitudes que, en el *nivel 1*, son opuestas. Todo depende del hecho decisivo de descubrir las experiencias reversibles y, en su cima, las experiencias de encuentro (*nivel 2*), pues la actitud creativa que las lleva a cabo supera la precaria calidad de las actitudes propias del *nivel 1*. En éste, la libertad y las normas se oponen insalvablemente, por tratarse de una mera *libertad de maniobra* y de *normas restrictivas*, que merman ese tipo de libertad. En el *nivel 2*, afortunadamente, la libertad adquiere la alta condición de *creativa* y las normas se convierten en *cauces de creatividad*.

Así, en un mero *negocio* (actividad cuya meta se reduce a lograr los máximos beneficios posibles; *nivel 1*) es difícil armonizar la competitividad y la promoción de la dignidad personal de los trabajadores. Basta convertir el negocio en *empresa* (institución preocupada, a partes iguales, por promover la ganancia económica y el crecimiento personal de los colaboradores; *nivel 2*) para que estos dos fines se potencien entre sí. La flexibilidad intelectual para integrar los niveles 1, 2 y 3 la obtiene la empresa cuando moviliza toda la creatividad que albergan y que exigen las personas, realidades abiertas, capaces de proponerse metas, realizar proyectos para alcanzarlas, poner en juego los medios necesarios, aunarse con otras personas de mentalidad afín e intereses comunes.

He aquí cómo el secreto del éxito integral de una compañía radica en un cambio de nivel, en el ascenso del *nivel 1* a los niveles 2 y 3. No es extraño, pues toda la investigación filosófica y antropológica de los siglos XX y XXI tiende a dar el “salto” (Karl Jaspers) de la vida inauténtica (propia del *nivel 1*) a la “vida auténtica” (la que surge en los niveles 2 y 3). Vida auténtica es la que tiene pleno *sentido*, no sólo *significado*. Al situar la vida de la empresa en estos niveles, se armonizan todos los aspectos de la misma que se han considerado durante siglos como opuestos, con las nefastas consecuencias que conocemos,

pero que se vuelven complementarios con sólo adoptar la actitud correspondiente a un tipo de actividad, como el empresarial, que debe integrar los tres niveles. Al armonizar las actitudes propias de éstos, la empresa integra el significado y el sentido, y alcanza un alto grado de excelencia.

Llevar a cabo tal armonización es tarea propia de los líderes excelentes, que hacen gala de una inteligencia madura, flexible y profunda al mismo tiempo, y dotan a las empresas de un espíritu singular que podemos denominar "alma". Las "empresas con alma" movilizan la inteligencia y el corazón para ensamblar fecundamente las personas y la cultura de la compañía, la rentabilidad económica y la atención a proveedores y destinatarios... La verdadera cultura de ésta es generada, día a día, por las tramas de encuentros que generan los directivos y los colaboradores, con una forma de solidaridad unida al empeño común de competir y al deseo innato que tienen los trabajadores de no verse reducidos a la función que desempeñan en el conjunto.<sup>2</sup>

## La clave para superar actitudes de la empresa consideradas como opuestas

De manera escueta podemos ahora entrever que la superación de las paradojas planteadas por el deseo de prestar la debida atención al rendimiento económico de la empresa y al desarrollo personal de los trabajadores sólo puede realizarse si nos situamos en los niveles 1, 2 y 3.

1. La actitud éticamente valiosa es "rentable" para la empresa si ésta entiende la "rentabilidad" no sólo en el *nivel 1* sino también en los niveles 2 y 3. En el primero, significa incremento de beneficios económicos. En el 2, alude a un aumento de calidad en la vida personal de los trabajadores. En el 3, remite a la capacidad de todos, directivos y empleados, de optar por los grandes valores: unidad, verdad, bondad, justicia, belle-

<sup>2</sup> Desde su amplia experiencia empresarial, Roberto Servitje escribe: "La empresa tiene una influencia decisiva en la vida socioeconómica; influye sobre el nivel y la calidad de vida, la economía, los valores, el desarrollo y la paz social. Empresas sanas, eficientes y responsables, que operen con armonía, calidad y productividad, contribuirán a una sociedad sana y positiva. Empresas ineficientes e irresponsables, cuyos integrantes trabajen en pugna, donde no se respeten los grandes valores; dichas compañías serán precarias, improductivas, conflictivas y propiciadoras de una sociedad igualmente enferma y negativa". Cfr. *Bimbo. Estrategia del éxito empresarial* (México: Pearson Education, 2003), p. 107.

za. Esta opción garantiza que el encuentro realizado en el *nivel 2*, tendrá continuidad porque no responde sólo ni primordialmente a mero interés o apetencia sino también al aprecio por los grandes valores que dan dignidad y excelencia a la persona humana.

2. Si los directivos de la empresa conjugan la atención a los intereses y a los valores, actuarán con veracidad, bondad, justicia y belleza. Esta actitud suscitará confianza en los subordinados y hará posible promoverlos a puestos de creciente responsabilidad directiva.
3. Si los trabajadores responden de forma solidaria con los intereses de la empresa, su más alta participación en la misma se traducirá en una mayor motivación y eficacia laboral. Entenderán las directrices de los superiores más como resultado de su *autoridad* que de su *capacidad de mando*, con lo cual se irá superando paulatinamente la escisión entre la dirección y los subordinados, que irán adquiriendo un progresivo carácter de *colaboradores*.
4. Al conseguir esta cualificación,
  - a) se supera la escisión entre la dirección jerárquica de la empresa y la participación de los trabajadores en ella;
  - b) no sólo se compatibiliza la competitividad de la empresa y la promoción de la dignidad de los trabajadores, sino se incrementa la eficacia de éstos, con el consiguiente incremento de beneficios. Con lo cual queda patente que, para aumentar la productividad de la compañía, no hace falta reducir los trabajadores a meros medios para el logro de beneficios;
  - c) se advierte que el ejercicio de la autoridad no amengua la confianza de los colaboradores, antes la acrecienta;
  - d) se descubre que es posible velar, al mismo tiempo, por los intereses de la empresa y de los trabajadores;
  - e) se muestra que, en ciertos casos, el beneficio económico no es resultado de una cosificación injusta de los trabajadores; es un indicador de la calidad integral de la empresa. Lo expresa certeramente Juan Pablo II:

El desarrollo integral de la persona humana en el trabajo no contradice sino que favorece, más bien, la mayor productividad y eficacia del trabajo mismo, por más que esto pueda debilitar centros de poder ya consolidados. La empresa no puede considerarse únicamente como una

“sociedad de capitales”; es, al mismo tiempo, una “sociedad de personas”, en la que entran a formar parte de manera específica y con responsabilidades propias los que aportan el capital necesario para su actividad y los que colaboran con su trabajo.<sup>3</sup>

En esta línea se movió siempre, según confesión propia, el fundador del Grupo Mapfre, Ignacio Larramendi, como quedó de manifiesto en la conferencia que pronunció, poco antes de morir, en un curso sobre valores organizado por la Sociedad Española de Axiología. “Sin ética –afirmó– no se puede triunfar en la empresa a la larga. No es que con ética a veces se pueda triunfar, sino que, a la larga, sin ética no se puede triunfar.” Si confrontamos la buena marcha de su compañía en diversas naciones con el fracaso de otras que adoptaron procedimientos poco éticos, parece confirmarse la exactitud de dicha sentencia. No es extraño que esto suceda, pues los valores éticos ordenan la vida de modo adecuado a las exigencias de toda empresa humana cualificada.<sup>4</sup>

Para la comprensión plena de lo antedicho nos ofrecen hoy contribuciones muy sugestivas los estudios realizados sobre las distintas formas de inteligencia; entre ellas, la *inteligencia emocional* de Daniel Golemann y la *inteligencia grupal* de R. Stenberg y W. Williams. Golemann subraya la idea de que saber relacionarse debidamente con los demás, suscitar sentimientos constructivos y crear afectos creativos es más fecundo para la vida humana que poseer un alto coeficiente académico. Inspirado en esta idea, afirma que el nuevo criterio del profesional consiste en valorar “el modo en el que nos relacionamos con nosotros mismos y con los demás mediante cualidades personales como la iniciativa, la empatía, la adaptabilidad o capacidad de persuasión”.<sup>5</sup> En la misma línea, Stenberg y Williams escriben:

Una conclusión importante es que el éxito de un equipo laboral y su eficacia están relacionados con el hecho de que existan personas capaces de motivarse a sí mismas y motivar a los otros organizándoles sus redes informales en equipos. Las redes informales hacen referencia a la comunicabilidad y la confianza entre las personas de un trabajo. En este contexto, estar bien, sentirse bien, es requisito necesario para trabajar a gusto y ser eficiente. Hablando en términos empresariales, se dice que produce mucho más una persona que tiene una actitud

<sup>3</sup> Cfr. Encíclica *Centessimus Annus*, p. 43 b.

<sup>4</sup> En esta línea de pensamiento se supera radicalmente el riesgo de que el tipo de racionalidad propio de la economía capitalista, eficaz para incrementar la productividad, pueda eclipsar las “razones del corazón”, tendencia decidida al cultivo de la vida comunitaria.

<sup>5</sup> Cfr. Daniel Golemann, *La práctica de la inteligencia emocional* (Barcelona: Círculo de Lectores, 1999), p. 15.

positiva y optimista que aquella otra que se limita a cumplir con su obligación. La nueva cultura del trabajo que ahora se recomienda es, o al menos así parece, una cultura más humana, dado que se considera que la persona es la clave para interpretar la información y transmitir un conocimiento en continua renovación.<sup>6</sup>

Tras este recorrido, constatamos que para orientar con garantía de futuro la vida empresarial nos ofrecen una lucidísima clave *la concepción relacional de la realidad y la descripción de los niveles en que podemos movernos*. Éstos vienen a configurar una especie de mapa de la vida personal que nos permite definir, rápida y claramente, dónde estamos y qué sentido tiene esa situación nuestra en el conjunto de la vida. Esta idea de lo que somos en cada momento, debido a nuestras actitudes básicas, nos lo dice un estudio bien articulado de nuestra condición relacional y de los niveles de realidad y de conducta en que podemos situar nuestra vida en los diferentes momentos y situaciones. Aplicar el resultado de este estudio a la organización y dirección de las empresas es una fuente inagotable de luz y de creatividad.<sup>7</sup>

## Un testimonio elocuente de empresarios preocupados por la excelencia

Roberto Servitje expone de forma sencilla y lúcida, en su libro *Bimbo. Estrategia de éxito empresarial*, las razones del sorprendente desarrollo que ha obtenido la empresa panificadora internacional "Bimbo", que fundó en México con su hermano Lorenzo.

### Ideal de la empresa

Desde el principio se propusieron los fundadores tener ideas muy claras sobre el tipo de empresa que querían promover desde su concepción cristiana de la vida: "Vemos a la empresa como una comunidad de personas que trabaja de manera permanente en construir una empresa altamente productiva y plenamente humana. El espíritu de nuestra empresa lo formamos todos, siguiendo nuestra regla de oro: respeto, justicia, confianza y afecto".<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Manuel Cuenca, *Ocio humanista* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2000), pp. 262-3.

<sup>7</sup> Cfr. Parágrafo 1: *Qué es la persona y cómo se desarrolla*. Una exposición más amplia se halla en Alfonso López Quintás, *Descubrir la grandeza de la vida* (Bilbao: Desclée de Brouwer Bilbao, 2010), pp. 10-80.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 40.

La productividad debe ir aliada con el empeño en perfeccionar a las personas implicadas de algún modo en la empresa. Ambos aspectos pueden muy bien complementarse si se guarda un *respeto incondicional* a la persona humana, respeto entendido –en sentido positivo– como estima y colaboración. “Para nosotros era muy claro, por nuestra formación cristiana, que la persona no es un instrumento.”<sup>9</sup> Por eso “la empresa no debe hacer cosas con los hombres sino hacer hombres con las cosas”, en frase de Andrés Restrepo.<sup>10</sup> “Como intervención solidaria de seres humanos para servicio de seres humanos, los objetivos económicos y sociales –internos y externos– de una empresa están ligados de manera inseparable.”<sup>11</sup>

### La filosofía de la empresa

Para lograr esta meta, los hermanos Servitje diseñaron desde muy pronto su “filosofía empresarial”, es decir, las líneas maestras de su forma de concebir y realizar la empresa. “La historia reciente nos advierte que en la dura lucha por la supervivencia sólo prevalecen las empresas con una base sólida y con una serie de valores, de principios rectores que les permiten cobrar fuerza institucional.”<sup>12</sup> Podemos condensar tales principios en los puntos siguientes:

1. El hombre viene al mundo con la finalidad de trascender lo inmediato. Nacemos para ser útiles, pensando en los demás.
2. Los valores de la humanidad son éstos: respetar y querer a las personas, permitir que crezcan, solidarizarse con ellas generosamente, reconocer que el trabajo tiene un mérito.
3. Hay que promover cuanto conduzca al bien de las personas y al crecimiento del bien común: el cuidado de la ecología, la limpieza de la publicidad, el respeto a las leyes, el ahorro y la austeridad.
4. La empresa tiene “alma”, y en sus actos ejerce responsabilidad. La responsabilidad social implica no engañar a las personas, no aprovecharse de ellas: ni de los clientes, ni de los proveedores, ni, mucho menos, de los colaboradores.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Lorenzo Servitje, en *Ibid.*, p. 43.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 60.

5. La empresa debe lograr toda la excelencia que exige su misión. Para ello debe irse transformando, bajo la dirección de sus líderes, que con corazón, inteligencia y visión de largo alcance se lanzan a esa labor.<sup>14</sup>
6. La conquista de la excelencia supone conseguir una alta calidad en los productos y en los servicios. El logro de esta meta exige involucrar al personal en la empresa, darle posibilidades de participar activamente en todo cuanto ella implica.<sup>15</sup> Este concepto de *participación* fue decisivo en el despegue espectacular del grupo Bimbo en diversas naciones. Los trabajadores del nuevo Bimbo instalado en Guatemala hicieron este público reconocimiento: "Nunca nos habían hablado así, nunca nos habían tomado en cuenta así, nunca nos habían respetado así".<sup>16</sup>
7. Si el trabajador, en cualquiera de las múltiples actividades de la empresa, es consciente de la importancia que tiene en el conjunto de la compañía la función que realiza, su trabajo se convierte –como hemos visto– en *juego creador* y cobra verdadero sentido. Al ver su actividad llena de sentido, se siente satisfecho (88). "Todos queremos saber por qué hacemos algo y para qué lo hacemos; queremos aportar, no sólo nuestros brazos o inteligencia, sino nuestra emoción, creatividad, estilo y responsabilidad."<sup>17</sup>
8. Este sentido del trabajo se acrecienta si, en virtud del *principio de subsidiariedad*, se concede a cada trabajador cierto poder de iniciativa, dentro de su área de competencias y en la medida de lo posible. Esta delegación de funciones suscita interés en el ánimo del trabajador y lo motiva, pues ve su esfuerzo recompensado al gozar de cierta autonomía.<sup>18</sup> Esa alta motivación dispone al trabajador para realizar el esfuerzo de adaptación que pueden exigirle los cambios que haya de realizar la empresa.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>15</sup> Notemos que, en el *nivel 1*, un producto –por ejemplo, una tarta– se consume con mayor rapidez y toca a menos, a medida que aumenta el número de quienes participan de él. En el *nivel 2* –por ejemplo, en el acto de interpretar una obra musical–, la realidad en la que se participa –en este caso, la obra interpretada– no se consume; incrementa su valor a medida que es objeto de mayor atención por un número más elevado de personas. De hecho, el lema de los fundadores de la empresa *Bimbo* parece haber sido éste: "¡Lo mejor, para el mayor número...!" Esta dadivosidad no agota lo que se reparte; al contrario, lo promociona en cantidad y calidad. Vemos, de nuevo, la eficacia insospechada de la teoría de los niveles de realidad y de conducta. Es una fuente de luz para aclarar que ciertas medidas inspiradas en una ética bien configurada no son paradójicas sino *perfectamente lógicas* (con la lógica propia de los niveles 2 y 3) y, por tanto, viables.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 91.

Esta especie de “gerencia múltiple” (Charles McCormick) o “gerencia participativa” (Douglas McGregor) facilita la autorrealización de los trabajadores y supera el riesgo de alienación que entrañan las formas hiperespecializadas de trabajo, como bien fustigó Charles Chaplin en su película *Tiempos modernos*.<sup>19</sup> El empresario que es buen líder se cuida de liberar los potenciales ocultos de cada colaborador.<sup>20</sup> A menudo, la falta de productividad y eficacia de una empresa es causada por la falta de liderazgo de sus dirigentes. Por el contrario, ciertos éxitos espectaculares de algunas compañías se deben en buena medida al fomento de la participación de los colaboradores: “Pienso que el éxito del empresariado de ese país (Japón) se debe más que nada al respeto a las personas –escribe Servitje–. (...) Se les permite participar. Y ellas se entregan con toda el alma. Piensan que su empresa es un lugar que tienen que cuidar; que es parte de sí mismos (...). Sin duda, lo más importante en este milagro es que, en vez de usar a las personas, las involucra”.<sup>21</sup>

La tendencia a conceder a los trabajadores ciertas competencias dentro de su área de acción es muy rentable para la empresa, pero no ha de realizarse por esta razón utilitarista sino por la convicción de que debemos orientar la compañía hacia el logro de una sociedad más libre, justa y creativa.<sup>22</sup> Tomar a la persona, no como un instrumento, un “recurso” más dentro del “material humano” de la empresa, sino como un ser digno de participar creativamente supone un avance histórico, como lo fue el superar las condiciones de esclavitud o cuasiesclavitud de las primeras empresas del tiempo de la Revolución Industrial.<sup>23</sup> La posibilidad de participación dignifica a la persona. Es una clave para conseguir la justicia social plena. Ciertamente, en los últimos tiempos se avanzó mucho en cuanto a justicia, pero conviene advertir que la verdadera justicia radica en el comportamiento que dignifica plenamente a toda persona.

9. Por ser tan importante este género de *participación*, conviene estudiar cuidadosamente cómo graduar la forma de realizarla:
  - ◆ *La participación en la empresa*. Se ofrece a los trabajadores la posibilidad de participar en la *información*. Para ello se les hace saber cuanto necesitan para situar debidamente su trabajo en el conjunto de la empresa. Esto implica que

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 117.

los dirigentes procedan siempre con la mayor corrección y limpieza, de modo que estén en disposición de decirlo todo, de forma transparente, a las personas adecuadas, de forma correcta y en el tiempo justo.<sup>24</sup>

- ◆ Una vez que, al actuar así, los dirigentes ganan la confianza de los trabajadores, éstos tienden a adoptar una actitud de cooperación fiel (opuesta a la lucha de clases), y convierten su posible actitud neutra o negativa en una actitud receptiva, confiada, activa, participativa. En este clima de mutua apertura, en la que trabajadores y dirigentes se ven mutuamente como fiables, es posible a éstos comunicar a aquellos los éxitos y los fracasos de la empresa, e involucrarlos en las estrategias de la misma para que participen con buen ánimo en ellas aunque impliquen sacrificios, como puede suceder en las revisiones de contrato y en los cambios de puestos de trabajo...
  - ◆ Los dirigentes no rehuyen recabar la opinión de los trabajadores sobre temas que pueden caer en su campo de atención y conocimiento. Cuando ven que de veras se les oye, se les escucha, se tienen en cuenta sus opiniones –basadas en su experiencia diaria–, los trabajadores suelen estar más dispuestos a colaborar eficazmente para que las decisiones tomadas tras esas consultas no fracasen.
  - ◆ La participación de los trabajadores llega, en casos, a presentar un carácter institucional. Algunos de ellos llegan a adquirir rango de gerentes. Por ejemplo, para gestionar el funcionamiento de la flota de 25,000 camiones que posee la empresa, con los consiguientes accidentes y la problemática que éstos plantean, se creó una *Comisión de seguridad* formada por los trabajadores del sector. De ordinario, éstos responden a tal muestra de confianza por parte de los directivos con una mayor implicación, una actitud más positiva, una mayor confianza en sus posibilidades y un poder de iniciativa superior. Esta acrecentada autoestima agudiza el ingenio, alimenta la imaginación creadora y mejora la creatividad. Al adquirir este grado de madurez, la participación de los colaboradores en la empresa muestra toda su eficacia. Es así como “se puede liberar y desencadenar ese enorme potencial que hay en todo hombre cuando es tratado como persona”.<sup>25</sup>
10. Una vez que los trabajadores se hallan cordialmente implicados en la compañía, se crea el clima de confianza suficiente para que los dirigentes tengan la libertad interior de comunicarles verazmente la tabla de resultados y consideren como algo normal

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 121-2.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 132.

su participación en los beneficios. Este tipo de participación no es considerado por ellos como una imposición molesta, sino como un medio para alcanzar la equidad y promover la armonía y la productividad.<sup>26</sup>

11. Esta forma de participación nos lleva a la estación término del proceso de mutua colaboración: la participación en la propiedad.<sup>27</sup> La voluntad eficaz de que el trabajador se sienta inserto realmente en la empresa lleva a los dirigentes a fomentar y hacer posible el ahorro, por ejemplo, mediante el *salario de inversión*, un salario extra destinado a un fondo del trabajador para adquirir acciones. En cuanto empiezan a lograr, así, un patrimonio, los trabajadores advierten que van triunfando en la vida, no se sienten explotados y ganan una creciente confianza en la compañía. Esta mayor confianza intensifica la calidad del encuentro entre los dirigentes y sus colaboradores.

Llegar a este tipo de participación supone la creación previa de un clima de mutua confianza, ganada a base de transparencia, honradez, comunicación fluida, generosidad, respeto... Cuando la actitud de los dirigentes favorece el compromiso sincero de todo el personal, las empresas están en condiciones de dar realidad a la utopía que supone una forma de participación tan amplia como la indicada en los puntos anteriores. Queda patente en el ejemplo de ciertas compañías que destaca Servitje.<sup>28</sup>

12. Fiel a su "filosofía" de convertir a todos los colaboradores en *cogestores de la empresa*, Roberto Servitje considera deseable y viable unir a la dirección de la compañía a los sindicatos, instituciones que, por declararse defensores de los trabajadores, deben ser las primeras interesadas en colaborar de cerca con unos dirigentes que comparten de veras su suerte con la de sus empleados. Esta unión de sindicatos y directivos es inviable en un medio empresarial frío, rígido, interesado, poco permeable; en un ambiente sindical corrupto, y con trabajadores poco cultos. De ahí la necesidad cada día mayor de fomentar la formación en todos los estamentos relacionados con la empresa,<sup>29</sup> pero una formación –añado por mi parte– que suponga una transformación del modo de ver la realidad, la transformación que se opera al pasar del *nivel 1* a los niveles 2 y 3. Esta transformación sólo es posible cuando las personas son atraídas por el ideal auténtico de la vida: el ideal de la unidad. Volvemos con ello al comienzo de la exposición: la "filosofía" del grupo Bimbo.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 131-2.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 124 y 140-2.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 142-3.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 224.

## El ideal del servicio, alma de la empresa

Si, al principio, hemos dicho que el ideal del servicio era su punto de partida, ahora vemos que es también su punto de llegada, su meta y su razón de ser. "La columna vertebral de la empresa es su filosofía." "Una empresa debe tener algo que la anime, que le inyecte vida, que les dé a los sindicatos sentido, un propósito que valga la pena."<sup>30</sup> Este ideal constituye la *misión* de la empresa, su tarea a realizar. En el caso de Bimbo, su "alma" es la decisión firme de "servir bien a los demás", por la convicción profunda de que "quien no vive para servir no sirve para vivir".<sup>31</sup>

De aquí se deriva su compromiso, hecho público desde el principio, de ser una empresa:

- ◆ altamente productiva y plenamente humana,
- ◆ innovadora, competitiva y orientada a la satisfacción de clientes y consumidores,
- ◆ ejemplar, armoniosa y dinámica,<sup>32</sup>
- ◆ líder internacional en la industria de la panificación, con visión a largo plazo (151),
- ◆ empeñada seriamente en cubrir dos frentes: el económico (utilidades, calidad, eficiencia, crecimiento) y el humano (remuneración, justicia, responsabilidad social, preocupación política y ecológica...),
- ◆ orientada de tal forma que los colaboradores se sientan reconocidos y apreciados, orgullosos de trabajar en una empresa consagrada a fomentar el bien común. "Es un anhelo, consciente o inconsciente, de toda persona pertenecer a un grupo humano que vive sencillamente estos altos valores en su vida diaria."<sup>33</sup>

Este ideal, considerado como el lema de la empresa, su "alma" o impulso interior, debe ser vivido y realizado a diario por sus dirigentes, cuya primera competencia es transmitirlo persuasivamente a todos los colaboradores. Si lo consiguen, cumplirán a perfección su función de "líderes", que tiene un punto más de exigencia que la condición de "administradores". Ningún cambio que valga la pena —escribe Lawrence M. Villar— "puede reali-

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 147-8.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 190.

zarse sin el liderazgo enérgico y tesonero de un funcionario fuerte del más alto nivel".<sup>34</sup> R. Servitje concede gran importancia al tema del liderazgo en la empresa y lamenta que escaseen los líderes entendidos como personas que ponen sus cualidades intelectuales, sentimentales y volitivas, así como sus destrezas de todo orden, al servicio del bien común. "La legitimación de la autoridad es la voluntad de servicio";<sup>35</sup> pues "el líder nace para servir".<sup>36</sup> "Con vehemencia afirmo que un sano liderazgo es vital, que debemos estar alerta en cualquier área en la que actuemos para elegir, para nombrar, para aceptar, para apoyar solamente a los líderes que de verdad llenen los requisitos... Y para oponernos con todas nuestras fuerzas y posibilidades a que los puestos sean ocupados por gente indeseable."<sup>37</sup>

### Necesidad de formar líderes

Al subrayar la importancia de contar con buenos líderes ("... Estoy convencido de que todo depende de la cabeza que dirige" <sup>38</sup>), Servitje insiste en la idea de que "el gran problema es la educación".<sup>39</sup> El que está bien preparado dispone de medios suficientes para informarse y comunicarse de modo rápido y barato, para simplificar los procesos sin perder "el capital que significa un personal bien preparado",<sup>40</sup> para buscar mano de obra asequible pero gratificarla debidamente (en la convicción de que la obtención de beneficios no es la única finalidad de la empresa, sino también la de promover la dignidad y la felicidad de las personas), para realizar los cambios necesarios en orden a perdurar y mejorar, avanzando así con prudencia hacia la vanguardia de la investigación y la producción. "Es una tentación seguir haciendo las cosas igual cuando salen bien. Hay que correr riesgos si se quiere perdurar. Hoy es imposible cerrarse en sí y no estar en peligro de perecer..."<sup>41</sup>

El logro de la excelencia exige realizar las transformaciones necesarias para mantener, en situaciones diversas, un nivel de alta calidad. Realizar con prudencia tales cambios exige una formación sólida, no sólo intelectual sino volitiva y emocional. "Debemos entender primero nuestro sistema educativo y después apoyar con toda nuestra fuerza su mejoramiento constante. Trabajemos firmemente para que la educación no sólo imparta

<sup>34</sup> Cfr. *Un nuevo espíritu empresario*, citado en *Ibid.*, p. 218.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 238.

conocimientos sino que inculque también valores espirituales y principios morales." <sup>42</sup> En esta línea se movía el innovador ruso Mijail Gorbachov cuando escribió en su obra *Perestroika*: "En la actualidad, nuestro principal trabajo es elevar al individuo espiritualmente, respetando su mundo interior y fortaleciendo su moral". <sup>43</sup>

## Conclusión

---

### La atención a la verdad del ser humano

La Biología y la Antropología nos enseñan que somos "seres de encuentro"; vivimos como personas y nos desarrollamos como tales creando formas de encuentro en todos los órdenes. Nuestro ideal en la vida es crear formas elevadas de unidad con las realidades del entorno. Al hacerlo, nos sentimos personas *auténticas, verdaderas*. Podemos, pues, decir que la unidad es nuestra *verdad*. La quiebra de la unidad, debido al egoísmo, bloquea nuestro desarrollo personal, nos impide crecer –que es ley de vida– y nos hace ir a contrapelo de nuestra propia naturaleza. Nos convierte en seres *inauténticos, falseados y deformes*.

- ◆ La economía, entendida como una actividad "autónoma" –en el sentido de indiferente a la suerte de los trabajadores (actitud propia del *nivel 1*)–, no hace justicia a la verdad del hombre, a lo que es y a lo que está llamado a ser. Responde a un tipo de pensamiento miope, unilateral, no relacional e inmaduro.
- ◆ El empresario que es respetuoso con la *verdad* de sus colaboradores –es decir, con su *verdadero modo de ser*–, asume que éstos son personas y necesitan desarrollarse como tales (*nivel 2*). Les facilita posibilidades para ello y evita considerarlos como mero "material humano". No los somete a la rueda dentada de los intereses económicos, pues, si es verdad que pueden ser definidos como "seres de empresa", no lo es menos que son un "nudo de relaciones" de todo orden: biológicas, afectivas, culturales y religiosas... Su trabajo no puede ser reducido a la condición de mera "mercancía" (*nivel 1*), pues su meta es edificar toda una vida personal, familiar y social (niveles 1, 2 y 3).

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>43</sup> *id.*

El empresario que orienta su vida y su actividad hacia el ideal de la unidad se atiene a la verdad del hombre y de la naturaleza. Por eso adopta una actitud *ecológica*, tanto respecto al entorno natural como al humano. Tal cultivo se da en los niveles 1 y 2. Las personas que se mueven exclusivamente en el *nivel 1* –el de la posesión, el dominio y el manejo de objetos– no tienen reparo en maltratar el medio ambiente, pues no operan con una inteligencia madura; se hallan atadas a intereses inmediatos y no ven a lo lejos, ni alrededor ni en profundidad. Basta recordar, por ejemplo, que un vertido injustificado –por no adaptarse a la salubridad del entorno– puede resolver un problema inmediato y satisfacer los propios intereses, pero suele plantear pronto dificultades mayores para la sociedad, incluso para el mismo infractor. En el *nivel 1* no hay ecología posible, ni natural ni personal. Fomenta el afán dominador y posesivo –que es siempre unilateral–; no nos deja ver las realidades en su contexto, y nos enceguece, así, para descubrir el *sentido* profundo de lo que hacemos.

Cuando se ven respetados, como conviene a su *verdadero* ser personal, los trabajadores se hallan satisfechos, por ver salvaguardada su dignidad, y suelen animarse a participar con más ahínco en la vida de la empresa. Ello redundará, obviamente, en un incremento de la productividad y la calidad.

El ideal de la unidad (*nivel 3*) insta a los dirigentes empresariales a promover la participación de los trabajadores en la empresa, y les inspira medios eficaces para ello. *Participar* significa asumir activamente unas posibilidades para dar lugar a algo nuevo dotado de valor (*nivel 2*). Justamente, ésta es la definición exacta de la creatividad. Cuando uno puede participar, se siente creativo y, por tanto, dignificado.

De aquí se infiere que para promover la dignidad personal de los trabajadores no basta concederles un salario justo. Esto es indispensable en lo que toca al *nivel 1*, el de la satisfacción de las necesidades primarias. Es necesario darles posibilidades para desplegar sus mejores potencias. De esta forma, ven su trabajo convertido en *juego creador*, actividad que pertenece al *nivel 2*.

Situar la vida humana exclusivamente en el *nivel 1* es un error antropológico que destruye todo tipo de ecología. En ese nivel se quiere dominarlo todo, incluso las personas, en vez de respetar su capacidad de iniciativa y fomentar su poder creador.<sup>44</sup> Para entender bien esto, conviene advertir que es totalmente justa la exigencia de elevar todo lo posible la llamada “calidad de vida”, pero esta expresión no debe ser entendida sólo en el *nivel*

<sup>44</sup> Sobre la conversión del trabajo en juego creador puede verse la obra de Alfonso López Quintás *Estética de la creatividad*, pp. 106-10.

1. Si no se presta la atención debida a la actividad creativa propia del *nivel 2* –basada en la atención a la verdad, la justicia, la bondad, la belleza y la unidad (*nivel 3*)–, se corre riesgo de caer en el consumismo y en diversas adicciones. A ese error se debe que en muchos hogares se dé primacía al incremento de los bienes materiales sobre el cultivo del ambiente familiar acogedor, que es el lugar por excelencia del encuentro, con sus valores y sus virtudes peculiares.

El auténtico ideal nos lleva a no alienar el trabajo. En el *nivel 1*, el empresario toma al trabajador como mero “medio para los fines de la empresa”, y éste considera el trabajo como “medio para ganar un salario”, y reduce el salario a “medio para adquirir artículos de consumo”. Nos alienamos al ser convertidos en “medios para algo” (*nivel 1*) y dejar de ser considerados como personas dotadas de iniciativa que tejen con sus semejantes tramas de ámbitos (*nivel 2*) que constituyen el “elemento” de una vida personal abierta a los más altos valores (*nivel 3*). Aliena al trabajador cuanto le impide crear con su esfuerzo un campo de vida comunitaria. Asimismo, supera el riesgo de alienación cuando advierte que el trabajo supone aplicar la inteligencia, la libertad y la capacidad creativa a tareas que siente como propias, pues de alguna manera le pertenecen y constituyen “su mundo”.

### Una empresa ajustada a la verdad de sus colaboradores

Lo antedicho nos permite comprender a fondo por qué tantos empresarios coronados por el éxito destacan la necesidad de vincular la ética y la empresa. Hoy se afirma, con frecuencia, que la ética es “rentable” para la compañía. Nada más cierto, pero la expresión es inadecuada. Toda expresión desajustada suele reflejar una latente confusión de ideas. La rentabilidad es un concepto propio del *nivel 1*. La vida ética implica un modo de conducta característica de los niveles 2 y 3, porque alude a una interrelación creativa de personas, instituciones y grandes valores.

Si la empresa nace en la sociedad y para esta última, su finalidad debe ser a) obtener la máxima rentabilidad del capital invertido y del esfuerzo humano; b) promover el desarrollo humano y profesional de todos los colaboradores. Esta promoción exige dos tareas: una que se realiza en el *nivel 1* –dar un salario digno a los trabajadores, conforme a las posibilidades de la empresa–; otra relativa al *nivel 2*: facilitarles las posibilidades necesarias para desarrollar cabalmente su personalidad. Este desarrollo tiene lugar si los trabajadores ven su vida laboral llena de sentido por desarrollarse en un clima de encuentro, de buen entendimiento y armonía, de apertura a mejoras laborales... Realizar ambas tareas ha de considerarse como una *finalidad primaria de la empresa*.

Hay que tratar a las personas como adultos, como socios, con dignidad, con respeto –escribe Akio Morita en su obra *Made in Japan*–. Tratarlas a ellas –no a la inversión de capital ni a la automatización– como la fuente principal del aumento de la productividad. Éstas son las lecciones fundamentales que se derivan de nuestra investigación sobre las empresas sobresalientes. En otras palabras, si se desea aumentar la productividad y la consiguiente recompensa financiera, hay que tratar a los obreros como la partida más importante del activo.<sup>45</sup>

Al ser personas dedicadas al noble empeño de servir a los clientes, las gentes de empresa han de comenzar su actividad situándose en el *nivel 2*, cuidándose de obtener los beneficios necesarios para sostener la compañía (*nivel 1*) y poder continuar esa labor generosa de servicio (*nivel 2*), inspirada en la opción incondicional por la bondad y la justicia (*nivel 3*). Esta integración de los tres niveles les abre el camino del futuro, y nos orienta a todos hacia un nuevo horizonte.

En escritos de renombrados empresarios encontramos, a menudo, ideas como éstas:

- ◆ La próxima era en la dirección empresarial pertenece a quienes consideran el éxito en términos del mayor servicio posible al mayor número posible de personas.
- ◆ Hoy, quizá por primera vez, formamos parte del intento real de integrar dos sistemas de valores distintos: los que están orientados a ganarse la vida y los que van dirigidos a construir la vida. Una política empresarial que no tenga en consideración las necesidades sociales de la comunidad y enfoque la actividad solamente bajo objetivos económicos, está condenada al fracaso.
- ◆ La sociedad espera elevadas prestaciones económicas por parte de la empresa; sin embargo, al mismo tiempo incide en su responsabilidad social.

Este modo de concebir la empresa sólo es posible cuando se integran los niveles 1, 2 y 3. No se ve a la persona como un medio para el logro de fines ajenos a ella (lo que la rebajaría injustamente al *nivel 1*), sino como una realidad abierta, relacional, fuente de iniciativa para servir a otros (*nivel 2*). El lema básico de la “filosofía” del grupo Bimbo se redujo desde el principio a dos palabras muy sencillas: “Servir bien” (niveles 1, 2 y 3). Pero ¿es viable montar y sostener una empresa conforme a los criterios de los niveles 1 y 2, bien afirmado éste en el *nivel 3*, el de la opción incondicional por los grandes valores: la bondad, la justi-

<sup>45</sup> Citado en Thomas J. Peters y Robert. H. Waterman, *En busca...*

cia, la verdad, la unidad y la belleza? Desde la perspectiva del *nivel 1*, tomado a solas, no es posible. Resulta viable, en cambio, si –al tiempo que cubrimos las necesidades propias del *nivel 1*– ascendemos al *nivel 2* y ganamos la flexibilidad de espíritu que nos da la opción por los grandes valores (*nivel 3*).

Con razón destaca Roberto Servitje, en diversos contextos, que la dinámica de la empresa debe venir dada por el amor y el respeto a las personas, lo cual no impide que haya en ella el grado debido de exigencia y firmeza en el cumplimiento de los deberes profesionales. En el *nivel 2* se coordina de forma espontánea, como algo natural, lo que puede tener de impersonal el trato con los trabajadores y el respeto a su condición de personas, vistas como algo incanjeable, no reducible a una mera función. Cuando quedamos a oscuras, solicitamos un electricista que arregle el fallo. Pero el técnico que lo haga merece un trato de *persona* porque no se reduce a la *función de electricista*, como tantas veces destacó Gabriel Marcel.

Esta mentalidad relacional da lugar al tipo de “hombre nuevo” que se viene diseñando y añorando intensamente desde la famosa década de 1920 a 1930. En el momento actual de globalización, se impone cultivar con decisión una vida personal intensa y auténtica, capaz de sustituir el espíritu de competencia hostil por una voluntad de colaboración cordial y eficaz. Esta intensificación simultánea del carácter globalizado de la economía mundial y de la vinculación cordial, sincera y eficiente de las personas, debido a una voluntad interna de comunión, significa un auténtico crecimiento espiritual de la humanidad.

Para lograrlo, deben coordinarse dos tipos de inteligencia: la *inteligencia racional* propia de la ciencia y la *inteligencia cordial o emocional*, propia de toda persona que promueva la “cultura del corazón”. A esa fecunda unión alude el renombrado economista Joseph Aloys Schumpeter al escribir estas lúcidas palabras: “Está en juego la condición humana del economista o del político: porque la economía, como actividad humana, no puede desconocer el fin de la misma: el bien, la felicidad del hombre, es decir, no puede prescindir de la ética”.

### **Una metodología adecuada a esta reorientación de la empresa**

Esta nueva forma de ver la actividad empresarial abre un nuevo horizonte, una forma de ver la vida más acorde con lo que afirma hoy sobre el ser humano la mejor Antropología filosófica. Esto significa un paso de gigante hacia una humanidad más lograda, pero no podemos contentarnos con ello. Si queremos sacar pleno provecho de este giro, debemos avanzar más y descubrir que esta nueva actitud *viene exigida por nuestro ser más*

*profundo*. Al hacernos cargo de ello, adquirimos una inmensa energía interior y un gran equilibrio personal, las dos cualidades necesarias para llevar adelante la ingente tarea de remodelar la actividad empresarial, en todos los órdenes: el económico, el ético, el formativo...

Aquí es donde las investigaciones de la Escuela de Pensamiento y Creatividad pueden prestar una ayuda decisiva, por varias razones concatenadas:

1. Ofrece un método eficaz para que directivos y subordinados, formadores y formandos descubran el *carácter relacional* de la vida del hombre y su actividad. El hombre es un *ser de encuentro* y no podemos desarrollarnos de forma individual sino *en relación*, por tanto, creando vida *comunitaria*.
2. Este método se preocupa de superar lo accidental e ir a lo esencial. Por eso:
  - a) no sólo ayuda a descubrir ideas sino *claves de orientación*;
  - b) no sólo le interesa descubrir claves, sino fraguar *convicciones*;
  - c) no sólo procura fraguar convicciones, sino diseñar *procedimientos concretos de actuación*.

Por ejemplo, no se contenta con hablar de la necesidad de escalar cotas de alta eficiencia y excelencia. Hace ver, muy en concreto, que, si ese deseo de excelencia responde a una actitud egoísta o altanera, cuanto se haga por realizarlo sucederá en el *nivel 1*, con lo cual el fracaso humano está asegurado.

De la misma forma, no se limita a instar a los empresarios a coordinar el mando y la promoción de los subordinados. Hace ver, con toda precisión, que tal coordinación es viable si la actividad empresarial se mueve en el *nivel 2*, pues muchas relaciones que son paradójicas en el *nivel 1* aparecen en el *nivel 2* como *contrastes*. De esta forma, hace posible a los directivos *comprender por dentro* la viabilidad y la efectividad de cuanto se les recomienda.

Los responsables de la *Escuela de Pensamiento y Creatividad* sabemos que, si se plantea bien el problema de coordinar la actitud éticamente valiosa y la rentabilidad económica, se consigue un gran desarrollo de la empresa y un notable crecimiento personal. Por eso nos hemos esforzado en configurar un método de pensamiento que nos permita realizar dicha coordinación de manera rápida, clara, precisa y persuasiva.

- a) *Rápida*, porque la teoría de los niveles es como un mapa que facilita el diagnóstico.

- b) *Clara*, porque cultiva el pensamiento aquilatado. Al hablar de la persona, subraya, por igual, su carácter individual y su condición comunitaria. De ahí la necesidad de tratar a todos los colaboradores con respeto y promocionar su dignidad.
- c) *Precisa*, porque se cuida con esmero la coherencia del pensamiento.
- d) *Persuasiva y eficaz*. No hay nada más persuasivo que lo que se muestra, a la vez, coherente con nuestros deseos más íntimos y beneficioso para la comunidad.

Esta magnífica coherencia se consigue cuando todos orientamos la vida hacia el ideal de la unidad, que responde plenamente a nuestra definición de "seres de encuentro". La máxima eficacia para la vida de comunidad la ostenta quien, además de tener una *formación profesional sólida*, se entrega al ideal del encuentro.

El ideal es nuestra mayor fuente de energía. Cuando es auténtico, el ideal nos da, además de energía, sentido. El que está lleno de *energía* y de *sentido* posee una fuerza de convicción insuperable. Es un gran líder, y una bendición para todos. Este tipo de liderazgo<sup>46</sup> es el que promueve, con toda ilusión, la *Escuela de Pensamiento y Creatividad*, en cuyo proyecto formativo se inspira el máster que ofrecemos. En él mostraremos la fecundidad que tienen las ideas expuestas anteriormente para armonizar la vertiente económica y la humanística en las múltiples actividades que forman la trama de una empresa.

## Referencias

- Cabada Castro, Manuel. *La vigencia del amor*. Madrid: San Pablo, 1994.
- Cuenca, Manuel. *Ocio humanista*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2000.
- Deal, Terrence E. y Allan A. Kennedy. *Corporate Cultures*. EEUU: Perseus Digital Library, 2000.
- EFQM. "Los líderes excelentes desarrollan y facilitan la consecución de la misión y la visión, desarrollan los valores y sistemas necesarios para que la organización logre un éxito sostenido y hacen realidad todo ello mediante sus acciones y comportamientos". ("Enablers" 2012). Consultado el 27 de julio de 2014 en [www.efqm.org/efqm-model/criteria/enablers](http://www.efqm.org/efqm-model/criteria/enablers)
- Encíclica *Centesimus Annus*.
- Farell, Gerardo T. "El empleo. Economía solidaria y economía de mercado." En *Consudec*, Buenos Aires, n° 814 (junio 1997).
- Fernández, José Luis. "Más allá del valor económico: la ética en la gestión." En *Cómo educar en valor* editado por José María Méndez. Madrid: Síntesis, 2001.

<sup>46</sup> En qué sentido ha de entenderse el término "liderazgo", Alfonso López Quintás lo muestra en su obra *Liderazgo creativo. Hacia el logro de la excelencia personal* (Oviedo: Nobel, 2004).

- Fontrodona Felip, Joan. *La ética que necesita la empresa*. Madrid: Unión Editorial, AEDOS, 1998.
- Frankl, Víktor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 1979 [*Man's search for meaning*. Nueva York: Pocket Books, s.f.].
- Golemann, Daniel. *La práctica de la inteligencia emocional*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1999.
- López Quintás, Alfonso. *Descubrir la grandeza de la vida*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- \_\_\_\_\_. *El conocimiento de los valores*. Navarra: Verbo Divino, 2000.
- \_\_\_\_\_. *El libro de los valores*. Barcelona: Planeta, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Estética de la creatividad*. Madrid: Rialp, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Liderazgo creativo. Hacia el logro de la excelencia personal*. Oviedo: Ediciones Nobel, 2004.
- Melendo, Tomás. *Las claves de la eficacia empresarial*. Madrid: Rialp, 1990.
- Ouchi, William G. *Theory Z: How American Business Can Meet the Japanese Challenge*. Londres: Addison-Wesley, 1981.
- Pascale, R. T. y A. G. Athos. *The art of Japanese management*. Nueva York: Simon & Schuster, 1981.
- Peters, Thomas J. y Robert H. Waterman. *En busca de la excelencia*. Barcelona: Ediciones Folio, 1990.
- Rof Carballo, Juan. *El hombre como encuentro*. Madrid: Alfaguara, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Violencia y ternura*. Madrid: Prensa Española, 1977.
- Rogers, Carl R. *El proceso de convertirse en persona*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Servitje, Roberto. *Bimbo. Estrategia del éxito empresarial*. México: Pearson Education, 2003.
- Vilaseca, Borja. "¿Todavía no ha cambiado de paradigma?" entrevista a Edgard de Bono. En *El País* (8 de marzo de 2009).
- Watkins, Sherron. "Ken Lay still isn't listening." En *Time* (5 de junio de 2006).

# LAS VICISITUDES DEL MÉTODO FILOSÓFICO

MAURICIO BEUCHOT PUENTE

**Resumen:** El artículo trata de exponer las diferentes líneas de predominio en el método filosófico. En ocasiones ha predominado la lógica pura, desplazando la metafísica. Esto ha sucedido, por ejemplo, con Pedro Abelardo y Guillermo de Ockham. Otras lo ha hecho la mística, y algunas más la teología misma, como sucede con San Pedro Damiani, al oponerse a los dialécticos como Berengario y el propio San Anselmo. Otras ocasiones el método que se ha querido dar a la filosofía ha sido el de las matemáticas con racionalistas como Descartes, Pascal, Spinoza y Wolff. También se da el de la física con empiristas como Bacon, Locke, Berkeley y Hume. Esto último ha pasado más recientemente con el positivismo. A su vez, los románticos han exacerbado la hermenéutica y los idealistas han usado la sola coherencia interna, desdeñando el mundo exterior a la mente. Asimismo, el método filosófico reivindica el hecho de que tiene que ser la lógica con la metafísica, pues con ello se da a la razón formal el contenido material que necesita en su reflexión. Esto es lo que se presenta como deseable hoy en día, y la historia filosófica nos sirve de maestra para indicarnos lo que debe evitarse. Es la lección que tenemos que sacar. Eso nos permitirá recuperar la auténtica filosofía. Esto nos lo puede brindar el concepto de analogía aplicado a la filosofía, como ha sido hecho en varios momentos de su historia, singularmente con Santo Tomás de Aquino, Leibniz y Kant. Ese equilibrio entre lógica y metafísica es el que salvará a la filosofía.

**Palabras clave:** Método filosófico, Lógica, Metafísica, Teología, Hermenéutica

**Abstract:** This article tries to expose the different lines of force in the philosophical method. Some times has prevailed the pure Logic, relegating Metaphysics. This has occurred, for instance, with Peter Abelard and Ockham. Other times has done this the mystic or theology, as with Saint Peter Damiani, against the dialecticians, like Berengar and Saint Anselm. In other occasions the method provided for Philosophy has been that of Mathematics, with rationalists like Descartes, Pascal, Spinoza and Wolff. Or that of Physics, in the empiricism of Bacon, Locke, Berkeley and Hume. This situation has occurred recently with Positivism. In the other hand, Romantics have exaggerated Hermeneutics and Idealists have used only the internal coherence, rejecting the external world. However, philosophical method vindicates the fact that it must be Logic with Metaphysics, for in this way is provided matter for the form of reason, that it needs for its reflection. This is what is desirable nowadays, and philosophical history provides us the teacher that indicates us what we must avoid. It is the lesson we must learn. This will enable us to recover the authentic philosophy. This will be provided for us by the concept of analogy applied to philosophy, as happened in several moments of its history, mainly with Saint Thomas Aquinas, Leibniz and Kant. Such equilibrium between Logic and Metaphysics is that will save Philosophy.

**Key words:** Philosophical Method, Logic, Metaphysics, Theology, Hermeneutics

# 1. Introducción

---

En lo que sigue pretendo seguir algunas de las vicisitudes del método filosófico, concretamente el lugar que tiene éste en la metafísica, de cara a otras ramas de la misma o de disciplinas, que han usurpado su sitio.

En un libro muy sabio, Étienne Gilson pondera una gran verdad: en ninguna ciencia importa tanto su historia como en la filosofía.<sup>1</sup> Un científico puede avanzar sin conocer la historia de su disciplina, pero un filósofo no puede hacerlo sin conocer la historia de la filosofía.

También se da cuenta Gilson (de eso trata en realidad todo su libro) de que cuando la filosofía adopta un método que no es el suyo, se equivoca y entra en crisis, o cuando toma uno de manera unilateral y excesiva. Así, nota que ha tomado el método de la lógica, teología, matemática, física, sociología, etc., con gran fracaso para filosofía propiamente dicha.

# 2. El logicismo

---

En la Edad Media se dio el logicismo (y ahora también). Pedro Abelardo confundió la lógica con la filosofía.<sup>2</sup> En el siglo XII se entendía a esta última como la lógica, porque era la única filosofía que conocían, era lo que habían rescatado de Aristóteles. Pero a la lógica había que entrar por la gramática, y la confundió con la lógica, por eso tuvo una lógica gramatical y sintacticista. La lógica como gramática o sintaxis, la gramática lógica o la sintaxis lógica del lenguaje (como lo será para Carnap).<sup>3</sup>

Su logicismo en filosofía se vio en el problema de los universales. Como no encontró en las cosas el fundamento de lo universal, lo buscó en el entendimiento. Aquí optó por la psicología. "De acuerdo con ella, describió nuestros conceptos como semejanzas existentes, pero imaginarias o ficticias, de sus objetos reales."<sup>4</sup> Llegó a decir que sólo Dios tenía ideas generales, nosotros tenemos de ellas más opinión que intelección. "Lo verdaderamente notable de la epistemología de Abelardo es que constituye por sí sola

---

<sup>1</sup> Étienne Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica* (Madrid: Rialp, 1966), p. 7.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>3</sup> Mauricio Beuchot, *El problema de los universales* (México: UNAM, 1981), pp. 129 y ss.

<sup>4</sup> Gilson, *La unidad*, p. 38.

un experimento filosófico perfectamente acabado. Se trata de uno de los más brillantes entendimientos de la Edad Media. Comenzó por interpretar la lógica en términos de gramática; pasó entonces a interpretar la filosofía en términos de lógica y, como fracasó en el hallazgo de una respuesta positiva a su problema, lo hemos visto reducido, por último, a una solución psicológica.”<sup>5</sup> Ese experimento nominalista o conceptualista nos enseña que no se puede hacer filosofía sólo con la lógica.

### 3. El teologicismo

Pero, así como hubo un logicismo en la filosofía medieval, también hubo en ella un teologicismo. Tal fue el caso del agustinismo medieval en la epistemología. Se heredó de San Agustín la idea de que se conocía por una iluminación de Dios sobre el intelecto humano. Esto se ve en San Buenaventura, en su opúsculo *Sobre la reducción de las artes a la teología*.<sup>6</sup> El conocimiento es remitido a Dios, en definitiva.<sup>7</sup> Lo mismo hace con el problema de la gracia y el libre albedrío: Dios se encarga de que el auxilio de la gracia no quite la libertad.<sup>8</sup> Todo hay que adjudicarlo a la obra divina. Su piedad lo llevó a pensar que, en el momento de la creación, Dios había hecho las cosas presentes y las futuras, y que en todo resplandecía la omnipotencia divina.<sup>9</sup>

Otro franciscano, Roger Marston, atribuía el origen del conocimiento a la iluminación divina. En esto se anticipa a la “visión en Dios” de Malebranche, pero también a Berkeley, “cuyo radical idealismo, sin llegar a ser afirmado ni siquiera concebido por ningún miembro de la escuela franciscana, asoma aquí, al menos, como una posibilidad abierta”.<sup>10</sup> Era una apelación a Dios como la que sólo se verá en la filosofía moderna.

Después de eso, ha habido un camino hacia el escepticismo. Uno de los factores que determinaron eso fue el anterior teologicismo que se repitió en la baja Edad Media.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>7</sup> Mauricio Beuchot, “Filosofía y hermenéutica en San Buenaventura de Bagnoregio”, en *Palabras, poetas e imágenes de Italia*, ed. por Franca Bizzoni y María Pía Lamberti (México: UNAM, 1997), pp. 203 y ss.

<sup>8</sup> Gilson, *La unidad*, p. 66.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 74.

## 4. El escepticismo

Guillermo de Ockham, por ejemplo, pone como máxima la omnipotencia de Dios, que viene en el Credo.<sup>11</sup> Para Ockham, el universal es el mismo singular, conocido confusamente. (Se parece a lo de Hume, la idea es una sensación debilitada.)<sup>12</sup> "Él no decía, como Duns Escoto, que los universales sean entidades reales aparte de su existencia en los individuos; ni, como Santo Tomás, que los universales se hallen, virtualmente presentes en los individuos, de los cuales son abstraídos por nuestro entendimiento; sino que los universales son los individuos en cuanto concebidos de un modo especial."<sup>13</sup> Si todo es individual, como decía Aristóteles, lo universal debe corresponder a algo individual. Por eso divide el conocimiento en intuitivo y abstractivo. El primero requiere la presencia del objeto, el segundo no. El primero es evidente, el segundo no. Pertenecen al abstractivo todos los estados mentales, de intelección, volición, etc., como hará Descartes con las ideas. De ese conocimiento abstractivo no se puede inferir la existencia o no existencia del objeto. "Dando tal posición por correcta, se sigue claramente que el único tipo de conocimiento que puede asegurarnos de si cierta cosa existe o no es el conocimiento intuitivo, es decir, la aprehensión inmediata de algún objeto por una percepción interna o externa."<sup>14</sup> Queda abierto el problema de los universales.

Los universales son, para Ockham, meros signos. Signo entendido como imagen mental, que significa un individuo perteneciente a cierta clase. En la línea de que los conceptos son signos. Negó la existencia de ideas divinas, pues no podía haber géneros ni especies, incluso en Dios. No es obra del alma, que ni siquiera podemos demostrar como filósofos. Por eso, hay que actuar como cristianos, y creer en ella. Sólo Dios conserva en nosotros la intuición de cosas ausentes.

Pero entonces puede crear en nosotros la intuición de cosas no existentes.<sup>15</sup> De ahí se sigue que no sabemos si hay algo real (detrás de las fantasmagorías que vemos). Incluso, pueden existir los efectos sin las causas y viceversa. Sólo podemos decir que percibimos que un hecho sigue regularmente a otro (como dirá Hume). Ockham no quiso atribuir

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>12</sup> Mauricio Beuchot, "Guillermo de Ockham", en *Historia de la filosofía*, editado por Laura Benítez Grobet (México: UNAM-Porrúa, 1987), pp. 33 y ss.; Mauricio Beuchot, "La materia y la sustancia material en Ockham", en *El concepto de materia*, ed. Alejandro Tomasini Bassols et al. (México: Colofón, 1992), pp. 9 y ss.

<sup>13</sup> Gilson, *La unidad*, p. 83.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 99.

leyes a la naturaleza, para proteger la omnipotencia divina. "Finalmente, hay que conceder que es exagerado calificar a Ockham de 'Hume medieval', porque si ha habido un hombre cuya filosofía tuviese poco que ver con el poder y la gloria de Dios, fue Hume. Sin embargo, sería un disparate igual el no citar a Hume en relación con Guillermo de Ockham, puesto que hay una clara afinidad entre las doctrinas de ambos."<sup>16</sup> Incluso, podemos ver cómo Ockham preparó el fenomenismo de Hume. Gilson dice que la postura ockhamista es de un empirismo radical; curioso que este nombre haya sido elegido por William James para su epistemología. "Puesto que no es posible fundar el origen de la causalidad en la cosa misma o en la intuición de la cosa por el entendimiento, hay que acudir a otra explicación, y no hay, por cierto, más que una: la que Ockham llama *habitualis notitia* y que Hume llamaría simplemente *hábito*."<sup>17</sup> Vemos ya muchas coincidencias de los medievales con los modernos.

Para defender el cristianismo, y en vista de que la escolástica había llegado (con la influencia de Averroes) a decir que no se podía demostrar la creación del mundo (éste era eterno) ni la inmortalidad del alma, algunos, como Gerardo Groot, volvieron a agarrarse de su fe cristiana: fue anticipo del renacimiento.<sup>18</sup> Pero también lo hicieron los escolásticos.

Uno de ellos fue Nicolás de Autrecourt.<sup>19</sup> Era creyente, pero bastante escéptico en filosofía. A eso lo llevó su empirismo. Sólo hay dos vías de conocimiento evidente: lo que deduzcamos del principio de no contradicción y lo que nos den los sentidos (externos e internos).<sup>20</sup> Es colocado entre los nominalistas y, sin embargo, critica a Ockham. Por ejemplo, combatía la tesis ockhamista de que el conocimiento intuitivo no requiere la cosa existente. Desconectó lo racional y lo empírico (lo analítico y lo sintético, como haría después Hume). El conocimiento racional falla, porque no se puede deducir nada concreto del principio de no contradicción. El empírico destruye la metafísica: nadie ha percibido la sustancia ni la causa.<sup>21</sup> Sólo de Dios se sabe que es causa. Se quedó con la lógica formal,

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>19</sup> Mauricio Beuchot, "Escepticismo en la Edad Media: el caso de Nicolás de Autrecourt", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XV, No. 3 (1989), pp. 307 y ss.; él mismo, "Nicholas of Autrecourt", en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, editado por Jorge J. E. Gracia y Timothy B. Noone (Malden MA: Blackwell Publishing Co., 2003), pp. 458 y ss.

<sup>20</sup> Gilson, *La unidad*, p. 118.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 120.

por un lado, y, por otro, con un empirismo extremo, como los positivistas lógicos y, antes, Hume. De hecho se le ha llamado "el Hume de la Edad Media".<sup>22</sup>

## 5. El misticismo

Dado el escepticismo que se desencadenó, muchos acudieron a la mística, al conocimiento que da el misticismo. Pensemos en Juan Gerson, que era un gran lógico formal, pero en cuanto a lo real, se escudaba en la mística (*Misticismo y lógica*, como decía Russell de Wittgenstein), pero la mística no es el método apropiado de la filosofía.

Antes que Gerson, ya lo había hecho Johannes Eckhart, denominado "el Maestro".<sup>23</sup> Gilson lo señala. En efecto, mientras que Tomás de Aquino decía que Dios es lo más cognoscible en sí mismo, pero lo más desconocido para nosotros; Eckhart pensó que si era lo más desconocido para nosotros, también tenía que ser lo más desconocido en sí mismo.<sup>24</sup> Esto dejó en el hombre una chispa divina, de tal modo que si el hombre sólo fuera esa luz, sería Dios, pero el conocimiento de Dios se le escapa. Llegaba a decir: "Dios existe de un modo tan elevado que es nada."<sup>25</sup> Esto nos lleva al terreno de la paradoja.

En seguimiento de Eckhart, Nicolás de Cusa cree que Dios es impensable. Es cierto que es aquello mayor que lo cual nada se puede pensar (San Anselmo), pero también es aquello menor que lo cual nada se puede pensar (Eckhart).<sup>26</sup> Es lo máximo y lo mínimo a la vez. El universo es idéntico consigo mismo como todo y con cada una de sus partes. Cada cosa refleja todo el universo. Como dijo Anaxágoras: "Todo está en todo". Así desaparece el problema de los universales, que trataba de explicar cómo una especie se halla en sus individuos. Está en cada uno de ellos en su totalidad. Dios está en el universo como la causa está en su efecto y el universo está en Dios como el efecto en su causa.<sup>27</sup> Además, el universo está en cada una de sus partes y, así, cada cosa es todo el universo, cada fragmento es la totalidad. Con esta perspectiva teológica se fue apa-

<sup>22</sup> Hastings Rashdall, "Nicholas of Ultracuria, a Medieval Hume", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, No. 8 (1907), pp. 1 y ss.

<sup>23</sup> Mauricio Beuchot, "La vida y la doctrina del Maestro Eckhart", en *Cuadernos Dominicanos*, No. 6 (1982), pp. 1 y ss.

<sup>24</sup> Gilson, *La unidad*, p. 130.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 138.

gando la filosofía medieval, hasta desaparecer y dejar el paso a una "filosofía cristiana", como la de los renacentistas, muy mezclada con la teología. Pero eso llevó, de nuevo, al escepticismo.

## 6. Surgimiento de la modernidad

Dicho escepticismo, causado por el teologocismo en su forma de misticismo, se refleja en Michel de Montaigne, entre muchos otros.<sup>28</sup> La filosofía moderna surgió luchando con el escepticismo que cundió a un lado del humanismo renacentista (Francisco Sánchez, Montaigne, Charron, etc.). En buena parte era producto de la escolástica decadente.

Contra el escepticismo de Montaigne reaccionó Descartes, quien toma varias cosas de este autor. Gran conocedor de Descartes, Gilson demuestra, con textos, que aquél toma de Montaigne incluso las primeras ideas del *Discurso del método*.<sup>29</sup> No olvidemos que Gilson fue editor del *Discurso del método*, y que comenzó estudiando a su autor, en *La liberté chez Descartes et la théologie* (París: Alcan, 1913), relacionándolo con los escolásticos, y fue así como dio en ser investigador del pensamiento medieval.

Además, Descartes era discípulo de los jesuitas en el colegio de La Flèche, donde en matemáticas seguían a Clavius y el profesor era un tal Padre François; ambos autores jesuíticos hablaban en sus obras de la exactitud de las matemáticas.<sup>30</sup> Por eso Descartes adoptó el método matemático para la filosofía.

Todos los problemas se iban a solucionar con el método matemático, y todas las ciencias iban a ser una, con ese método: matematicismo (semejante al logicismo posterior, de Russell y Carnap). Descubridor de la geometría analítica, Descartes "había combinado con éxito el análisis de los antiguos con el álgebra de los modernos: el próximo paso tenía que ser naturalmente la combinación ulterior de ambos con la lógica".<sup>31</sup> Así ideó una matemática universal (*mathesis universalis*). Desde esa perspectiva, desde la matemática redujo los objetos de la filosofía a tres: el pensamiento, la extensión y Dios. Pero los encerró en el espíritu, en la mente (espiritualismo y mentalismo), pues

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 149. De Michel de Montaigne, *Ensayos*, 2a. parte, cap. 17, "Sobre la presunción".

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 163.

son ideas claras y distintas, pero innatas.<sup>32</sup> Mas, a pesar de este platonismo de ideas innatas, mantenía el nominalismo.<sup>33</sup>

Necesitaba una idea para comenzar y ordenar las otras. Eligió la del pensamiento, la del "yo pienso", que ya había tomado San Agustín.<sup>34</sup> Él dijo no saberlo, no depender del santo de Hipona, sino haberla elegido por visión matematicista. Era el fundamento de todo: "Yo pienso, luego existo". Tomando el alma como puro pensamiento y el cuerpo como pura extensión, su metafísica era espiritualista y su física mecanicista.<sup>35</sup> Había ideas innatas, ideas adventicias, fabricadas a partir de las anteriores, e incluso las sensaciones dependían de las innatas. La sensación "es, a lo más, una idea innata despertada en la mente con ocasión de un cambio ocurrido en un cuerpo".<sup>36</sup> Aquí está anticipado el ocasionalismo de Malebranche, su seguidor. Este mentalismo o idealismo, espiritualismo o racionalismo, provocó una reacción empirista.

## 7. El empirismo

Esta reacción empirista se vio en John Locke, el cual tuvo mucho impacto en Francia, hasta el siglo XVIII, por ejemplo en Voltaire y en Condillac. Locke desea escribir la historia del alma; él era médico y le interesaba describirla, diagnosticarla y curarla. Tenía un empirismo moderado.<sup>37</sup> Las cosas externas se conocen por sensación; las internas, por reflexión. Son el origen de las ideas. Admite ideas universales, pero con un conceptismo acorde con su empirismo. Era casi nominalista, conceptualista; o también: nominalista de la semejanza.<sup>38</sup>

Fue el propio Descartes, no Locke, el que preparó el materialismo. Al separar la mente del cuerpo, no había modo de juntarlos. Y si no se podía demostrar matemáticamente que

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>33</sup> Mauricio Beuchot, "La influencia del nominalismo escolástico en René Descartes. El problema de los universales como inicio de la ciencia", en *Scientia, fides et sapientia. Escritos dedicados a Gustavo Eloy Ponferrada*, eds. Gabriel Delgado y Mario Enrique Sacchi (Buenos Aires: UCALP, 2002), pp. 97 y ss., también en *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, coord. Juan Carlos Moreno Romo (Barcelona: Anthropos, 2007), pp. 87 y ss.

<sup>34</sup> Eudaldo Forment, "El problema del 'cogito' en San Agustín", en *Avgvstinvs*, 39 (1989), pp. 7 y ss.

<sup>35</sup> Gilson, *La unidad*, p. 187.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>38</sup> John Leslie Mackie, *Problemas en torno a Locke* (México: UNAM, 1988), pp. 133 y ss.

hay una mente separada del cuerpo, no hay nada. Como no se puede plantear su existencia, ni matemática ni empíricamente, no hay mente.<sup>39</sup> Descartes veía a los animales como máquinas o autómatas muy perfectos. Así se llegó a concebir al hombre como máquina, por ejemplo por La Mettrie (*El hombre máquina*, 1768) y por Du Marsais.

Señala Gilson que todos los filósofos que intentaron partir de la mente, nunca pudieron salir de ella. Fue mérito de Berkeley darse cuenta de que es un intento inútil y desatinado, y decirlo.<sup>40</sup>

Por otra parte, Malebranche, con su ocasionalismo, había dejado cerrada la puerta para la noción de causalidad y así lo apunta Hume, ya que comienza con los análisis de Malebranche sobre la causalidad.<sup>41</sup> Hume sólo sacó las conclusiones del escepticismo que el cartesianismo tenía en su punto de partida. Sólo quedaba la creencia (*belief*) de una manera parecida a la fe religiosa.<sup>42</sup>

## 8. El criticismo moderno

Kant había estudiado la metafísica en Wolff, una metafísica esencialista, para la que el objeto de ella era el ser posible, es decir, demasiado vagarosa, pues él había leído a Hume y a Rousseau. A Hume le agradece que lo sacó del sueño dogmático, de la metafísica wolffiana. Le dio el criticismo y el escepticismo que ya venía de los cartesianos. Rousseau le dio el aprecio por la voluntad y la libertad.<sup>43</sup>

Kant evitó el matematicismo cartesiano, pero cayó en el fisicismo newtoniano. Sustituyó las definiciones por la observación empírica. Y, así como la metafísica no era demostrable por la matemática, tampoco lo era por la física. Estaba condenada.<sup>44</sup> De hecho, la *Crítica de la razón pura* es una descripción de cómo debe ser la mente para adoptar la filosofía natural de Newton. El espacio y el tiempo, así como las categorías, no derivan de la realidad, son trascendentes. Trascienden las cosas. No surgen de la experiencia, sino ésta de ellas.

<sup>39</sup> Gilson, *La unidad*, p. 200.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>42</sup> Mauricio Beuchot, "Hume y el principio de causalidad", en *Humanidades*, No. 4 (1976), pp. 79 y ss.

<sup>43</sup> Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina* (México: FCE, 1974), pp. 22 y ss.

<sup>44</sup> Gilson, *La unidad*, p. 260.

Gilson señala que Rousseau odiaba a Hume. Era algo patológico, pero acertado, pues el ginebrino veía en el escocés el destino de la razón sin metafísica, que llegaba al escepticismo. Por eso Rousseau proponía una salida emocional y sentimentalista. "Si Kant adoptaba el sentimiento moral de Rousseau, tenía que aceptar también su teología natural como racionalmente injustificable, pero moralmente necesaria."<sup>45</sup> Recuérdese la profesión de fe del vicario saboyano, que viene en Rousseau. Es como poner a la ética a hacer metafísica. Kant se vio arrastrado de la metafísica a la ética y de ésta a la teología.

Los discípulos de Kant seguirán en esta línea: Fichte, Schelling y Hegel, todos ellos se basarán en la voluntad y la libertad, para acabar en el panteísmo. Es decir, pasan de la metafísica a la ética y de ésta a la teología.<sup>46</sup> Tal se ve en Hegel. "La Naturaleza es la manifestación externa de una idea absoluta y eterna, que se expresa en el espacio y el tiempo según una ley dialéctica. Como el Uno de Plotino, la idea que se 'enajena' en la Naturaleza encuentra su camino de vuelta mediante los momentos sucesivos de su realización dialéctica."<sup>47</sup>

Es comprensible el recurso a la dialéctica: "...no se debería olvidar que la contradicción es la materia misma de que está hecho el mundo. Cada cosa particular es inteligible como parte de un todo; por sí misma, es ininteligible; mejor dicho, por sí misma es una mera autoafirmación fundada sobre la negación de lo demás y negada por lo demás. Si la realización de la idea es la marcha de Dios a través del mundo, la ruta del Dios de Hegel está sembrada de ruinas".<sup>48</sup> Es la aceptación del conflicto en la naturaleza. Esto es también el reconocimiento de la guerra, por no decir su instauración. "En realidad, el relativismo dogmático de Hegel enseña algo muy diferente, a saber, que ninguna cosa particular, tomada por sí, puede afirmarse debidamente sino destruyendo a la otra hasta ser, a su vez, destruida por otra."<sup>49</sup> La filosofía ha dejado la tiranía de la razón por la tiranía de la voluntad.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 276 y ss.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 282.

## 9. Reflexión

---

Una de las ganancias del decurso de la filosofía a través de los siglos es el haberse dado cuenta de que la metafísica es lo más nuclear de la filosofía, a la vez lo más profundo y elevado. Lo más profundo porque trata del ser, que está en la base de todas las cosas, es su acto o perfección primera. Lo más elevado, porque el ser es lo más abstracto, al ser lo más universal que se puede pensar. Todo eso nos habla de la dificultad de esta disciplina del pensamiento. Dada esa dificultad, se ha prestado a muchas malas interpretaciones, a equivocaciones graves.

Muchos le han enfrentado objeciones muy fuertes. Otros la han denostado y algunos más la han dado por aniquilada. Pero la metafísica, como un fénix, renace de sus cenizas. Cuando parece que ya está finiquitada, resurge y se levanta hacia los cielos de la mayor abstracción. También hunde sus raíces en lo más concreto, ya que el ser, aunque es lo más abstracto para la comprensión humana, es lo más concreto, porque también da el ser individual a las cosas.

A veces, los metafísicos han equivocado el método, es decir, han errado el camino y han ido a trabajar el objeto de la metafísica, que es el ser en toda su amplitud, con instrumentos insuficientes, defectuosos o inadecuados. Por eso conviene recuperar la advertencia de que la metafísica tiene su método propio y sus recursos específicos.

Es un proceso de abstracción, una acción cognoscitiva abstractiva, que llega a lo más hondo de la realidad individual y a lo más elevado de los universales. Llega más allá de la abstracción física y matemática, a la del ente, de la ontología. Esto conlleva un proceso de interpretación, pues muchas veces se usa como punto de partida el lenguaje, tal como lo hizo el propio Aristóteles. En otras palabras, la hermenéutica sirve a la metafísica, va de la mano de ella, y le proporciona los datos o las facticidades de las que va a partir.

Así pues, esto tiene relación con la hermenéutica, tan cercana a la metafísica, pero que no se confunde con ella. No se puede usar para la hermenéutica, al igual que para la metafísica (y para la filosofía misma), los métodos de otras disciplinas, ni unilateralizar los métodos. La misma hermenéutica tiene un valor limitado con respecto a la metafísica. Como lo vio el Heidegger de *Ser y tiempo*, la metafísica puede usar de la fenomenología y de la hermenéutica. Una fenomenología del ser (no sólo de las esencias) y una hermenéutica de la facticidad. Sin embargo, esto lo concedemos siempre y cuando no se deje de buscar el nivel de abstracción propio de la metafísica, por encima de la sola facticidad que supone la hermenéutica, y en el ámbito del ser, y no sólo de las esencias que abarca la fenomenología.

Tal como lo han visto Heidegger y algunos filósofos analíticos, Aristóteles partía del lenguaje para sus análisis ontológicos o metafísicos. Por ejemplo, su tratamiento de la sustancia, en el libro VII de la *Metafísica*, es modélico. Lo mismo ocurre con el ser, que se dice de muchas maneras (*pollajós légetai*), y con otros conceptos fundamentales. Aristóteles daba un carácter lingüístico a su punto de partida, como si fuera un texto a interpretar, es decir, un asunto hermenéutico.

Además, ya que el ser o ente es análogo, Aristóteles lo encabalgó en la analogía, en un contexto analógico; la metafísica tiene que usar de la analogía, tiene que ser analógica. En esto la acompaña la hermenéutica, una hermenéutica también analógica. El mejor instrumento para iniciarse la metafísica es una hermenéutica analógica, que haga justicia a esa diversidad que tiene el ente, el ser, y que hay que dar cuenta de ella. Hay que atrapar el devenir en el ser, dar razón de los dos aspectos del ser, el estático o esencial, y el dinámico o existencial. Lo anterior se podrá hacer con el recurso a la analogía. De ahí que yo insista tanto en una hermenéutica analógica para una ontología analógica.

## Referencias

- Beuchot, Mauricio. "Hume y el principio de causalidad." *Humanidades*, No. 4 (1976).
- \_\_\_\_\_. *El problema de los universales*. México: UNAM, 1981.
- \_\_\_\_\_. "La vida y la doctrina del Maestro Eckhart." *Cuadernos Dominicanos*, No. 6 (1982).
- \_\_\_\_\_. "Guillermo de Ockham." En *Historia de la filosofía*, editado por Laura Benítez Grobet. México: UNAM-Porrúa, 1987.
- \_\_\_\_\_. "Escepticismo en la Edad Media: el caso de Nicolás de Autrecourt." *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XV, No. 3 (1989).
- \_\_\_\_\_. "La materia y la substancia material en Ockham." En *El concepto de materia*, Editado por Alejandro Tomasini Bassols et al., México: Colofón, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Filosofía y hermenéutica en San Buenaventura de Bagnoregio." En *Palabras, poetas e imágenes de Italia*, editado por Franca Bizzoni y María Pía Lamberti. México: UNAM, 1997.
- \_\_\_\_\_. "La influencia del nominalismo escolástico en René Descartes. El problema de los universales como inicio de la ciencia." En *Scientia, fides et sapientia. Escritos dedicados a Gustavo Eloy Ponferrada*, editado por Gabriel Delgado y Mario Enrique Sacchi. Buenos Aires: UCALP, 2002. También en *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, coordinado por Juan Carlos Moreno Romo. Barcelona: Ánthropos, 2007.

- \_\_\_\_\_. "Nicholas of Autrecourt." En *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, editado por Jorge J. E. Gracia y Timothy B. Noone. Malden MA: Blackwell Publishing Co., 2003.
- Cassirer, Ernst. *Kant, vida y doctrina*, México: FCE, 1974.
- Forment, Eudaldo. "El problema del 'cogito' en San Agustín." *Augustinus*, 39 (1989).
- Gilson, Étienne. *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: Rialp, 1966.
- Mackie, John Leslie. *Problemas en torno a Locke*. México: UNAM, 1988.
- Rashdall, Hastings. "Nicholas of Ultracuria, a Medieval Hume." *Proceedings of the Aristotelian Society*, No. 8 (1907).

# FE, RAZÓN Y UNIVERSIDAD EN EL CARDENAL JOHN H. NEWMAN

RAFAEL NÚÑEZ OCHOA

**Resumen:** Con este artículo se busca encontrar la esencia de la Universidad en el pensamiento de John Cardinal Henry Newman. Por tanto, la pregunta guía de esta breve investigación es ¿qué es la universidad para John Henry Newman? El cardenal Newman pertenecía al llamado movimiento de Oxford, cuya aspiración era que la Iglesia de Inglaterra investigara sus raíces. Con gran honestidad y apertura se aplicó a esta tarea y en este ensayo, fruto de sus conferencias bajo la idea de Universidad, basándose en su experiencia universitaria, recoge estos resultados. Con perspicacia, sabiduría y visión de futuro presenta una universidad completa y abierta basándose en la universalidad del conocimiento y la generación de prosperidad de acuerdo con la verdad. Hoy tal vez no sorprendan mucho sus resultados porque ya el pensamiento de Newman nos parece muy común y normal, pero en su momento fue diferente al pensamiento de sus contemporáneos y, por ello mismo, de vanguardia. Newman mezcla con especial armonía dos aspectos que no entraban en diálogo, la fe y la razón, contribuyendo con este contraste a relacionar muchas ideas que serán tema de reflexión para el Concilio Vaticano II. Podríamos incluso añadir que el papa Juan Pablo II tomó en cuenta varios de sus puntos de vista en dos grandes obras: la encíclica *Razón y fe*, en 1998 y de modo muy específico, la constitución apostólica sobre las universidades católicas llamada *Ex corde Ecclesiae* en 1990.

**Palabras clave:** Verdad, conocimiento, ciencia, humanismo, asentimiento

**Abstract:** With this article we look for to find the essence of university in Card. Newman's thinking. Therefore the guide question in this brief investigation: What is University for John Henry Newman? Cardinal John Henry was member of called Oxford movement, whose aim was that Church of England may investigate their foundations and roots. With Honesty and open mind Newman focuses the essence of University in this work. In this essay, that was fruit of his conferences upon the idea of university, based on his experiences, he reaches this purpose. With perspicacity (insight), wisdom and vision of future presents us a complete and open university based on universality of knowledge and its generation of prosperity according to the true. Today perhaps the Newman's thought is normal and common but for his contemporaries it was very different and novel or strange. He mixed with unusual harmony faith and reason and contributing with this contrast to put in relation to many new ideas which will be items of reflexion in the Vatican Council II. We could add that Pope John Paul the second considered important points of view to insert in his encyclical titled in latin *Reason and faith* in 1998 and specifically in apostolic constitution letter upon catholic universities titled also in latin *Ex corde Ecclesiae*.

**Key words:** Truth, knowledge, science, humanism, assent

## I. Introducción a su vida y obra

---

¿Por qué hablar de John Henry Newman en el tema de la universidad como eterno espacio de los clásicos? Porque el cardenal Newman fue una figura señera al trazar pautas hacia una universidad moderna de humanismo, cultura y ciencia. El cardenal Newman es también un clásico en el tema universitario.

El epitafio del cardenal Newman dice *ex umbris et imaginibus in veritatem*, desde las sombras e imágenes a la verdad. El epitafio refleja en tres sustantivos el camino de este gran pensador y hombre de fe. Él mismo dirá: "es el hombre entero quien se mueve hacia la verdad".<sup>1</sup>

Newman nace en Londres el 21 de febrero de 1801 y fallece en Birmingham el 11 de agosto de 1890. En 1817 entró al colegio *Trinity College* de la universidad de Oxford en Inglaterra, habiendo terminado sus primarios estudios en la escuela de *Ealing* cerca de Londres. En 1822, ya graduado le ofrecieron ser docente en el colegio *Oriel* también de Oxford. Diácono de la Iglesia anglicana a los 24 años y presbítero al año siguiente. En *Ealing* empezó a leer con deleite a los autores clásicos griegos y latinos en sus lenguas originales y a interpretar a Beethoven en violín. Recordemos que Beethoven murió en 1827 cuando John Newman tenía 26 años de edad.

Leyó obras tan diversas como la Biblia, las obras de Sir Walter Scott, de Voltaire. Influyó en personas tan connotadas hoy como el gran escritor Tolkien, autor del *Señor de los anillos* llevado a la pantalla con mucho éxito. Un dato interesante es que la mamá de Tolkien, luego de su conversión y antes de morir, encomendó a su hijo a un padre del círculo del cardenal Newman: P. Xavier Morgan.

Otro gran literato, muy influenciado por el cardenal Newman y también convertido al catolicismo después de ser anglicano como Newman es G.K. Chesterton, el pensador y literato del sentido común, autor de *Othodoxia*, las novelas del P. Brown, S. Francisco de Asís y otras.

Newman desde su adolescencia ya actuaba dramas en latín. Participó en concursos de oratoria y escribía en revistas. Sobresalía en estudios académicos.

En 1845 es recibido oficialmente en la Iglesia católica y dos años más tarde se ordena sacerdote católico. Entre sus obras más importantes destacan *Apologia pro vita sua*, *La fe y la razón* y *La idea de la Universidad*.

---

<sup>1</sup> John Henry Newman, *Apologia pro vita sua* (Madrid: Encuentro, 1996), C. IV, Ila Parte, p. 137.

Daniel Iglesias Grézes, investigador de sus obras, dice que el Cardenal Newman influyó enormemente a través de sus ideas en el Concilio Vaticano II, el último concilio de la Iglesia católica terminado en 1965. No duda este investigador en calificarlo como el concilio del Cardenal Newman. Argumenta que su pensamiento enfatizó sobre el cristocentrismo, el trinitarismo, el centralismo del misterio pascual, la Iglesia como sacramento, el ecumenismo, la vía de la conciencia, el retorno a los padres de la Iglesia, la promoción de los laicos, entre otros.

Vivió momentos de tensión cuando fue multado con 100 libras por jueces anticatólicos que se dejaron corromper, acusándolo de difamación.

En este clima recibe el encargo de fundar una universidad católica con el objetivo de servir a la educación superior del laicado. Así, inaugura la universidad católica de Dublín el 3 de noviembre de 1854. Ahí pronuncia los diez discursos sobre la educación que darán forma a su obra: *La idea de la Universidad*. Ser universidad, ser católica y a la vez diríamos hoy, abierta, entonces liberal, sin dejar de ser católica. Cuatro años se mantuvo de rector, después de los cuales tuvo que renunciar por la desconfianza del arzobispo de Dublin Mac Cullen.

Después de muchas peripecias frente a católicos discrepantes del pensamiento de Newman escribe una obra titulada *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento* (1870) donde sostiene que se puede creer lo que no se comprende y creer lo que no se puede demostrar estrictamente.

Una tesis sostenida en esta obra es que desde el sentido de la obligación moral podemos llegar a prestar asentimiento firme a la realidad de Dios como presencia viviente y personal y no como noción intelectual a través de la lógica.

Se propuso como apostolado escribir y se han juntado unas veinte mil cartas. A fines de 1877 el *Trinity College* lo nombró miembro honorario. Volvió al colegio en 1878 después de 32 años. Dos años más tarde en 1879 el papa León XIII lo nombra cardenal. Muere el 11 de agosto de 1890. A su muerte se le rinde un homenaje religioso por parte de todos los credos religiosos y clases sociales en su país. El 22 de enero de 1991 es proclamado venerable por el papa Juan Pablo II. El papa Benedicto XVI lo beatificó en el año 2010 en Cofton Park Birmingham el 19 de septiembre de 2010.

## II. La fe y la razón en el Cardenal Newman

---

### Fidelidad a la conciencia

Una idea muy importante en el cardenal Newman es la de que hay un camino concreto de las personas para llegar a Dios y es la fidelidad a la conciencia.

Cuando en Roma coteja para publicar los sermones y sus estudios-análisis teológicos dice en la introducción: ¿Por qué motivo, en el juicio cotidiano de los hombres, la fe es contraria a la razón o irracional?

Contesta que es chocante que se diga que la fe se opone a la razón; porque quien cree, en su misma profesión de creer, se sirve de cierto instrumento racional pues dice: “esto o aquello es revelado por Dios, **por cuanto** la Iglesia nos lo propone”; o esto es verdad, **porque** Dios lo ha revelado por medio de la Iglesia.

Se utiliza la razón para explicar –comento yo–. “Por cuanto”, “porque” son expresiones de un raciocinio.

Conocemos ordinariamente las realidades exteriores a nosotros gracias a los sentidos y a la inteligencia; por eso la fe –dado que no desprecia la condición natural– si no se sirve de la vía de los sentidos, es necesario que se sirva de la vía de la razón. La sagrada escritura lo testimonia así en muchos pasajes.

Ninguna mente sensata puede caer en la noción disparatada de que en el fondo no hay en absoluto ninguna prueba que avale la profesión del cristianismo o de que no es lícito requerirla (Serm. XX, 44).

Para los exaltados que imaginaban facultades extraordinarias en los creyentes decía: en nuestro estado natural alcanzamos la verdad mediante razonamientos implícitos o explícitos y la conseguimos de la misma manera en el estado de gracia (Serm. XIV, 6; I, 5).

Newman corrige a una apologética racionalista: la mayoría de los creyentes llegan a la fe mediante probabilidades, antecedentes o presuposiciones. Se basan en el testimonio de la conciencia. Una aportación del cristianismo es haber dado al mundo el modelo del auténtico espíritu científico, luego se independiza y nace el peligro de que la escuela científica se aparte de la Iglesia cristiana como sucedió de hecho.<sup>2</sup> Este dato concuerda con lo comentado por el papa Juan Pablo II en la Encíclica *Fides et Ratio* en el no. 45 cuando el papa dice:

---

<sup>2</sup> John Henry Newman, *La fe y la razón* (Madrid: Encuentro, 1993), ser. I, p. 1567.

Con la aparición de las primeras universidades, la teología se confrontaba más directamente con otras formas de investigación y del saber científico. San Alberto Magno y santo Tomás, aun manteniendo un vínculo orgánico entre la teología y la filosofía, fueron los primeros que reconocieron la necesaria autonomía que la filosofía y las ciencias necesitan para dedicarse eficazmente a sus respectivos campos de investigación.

Sin embargo, a partir de la baja Edad Media la legítima distinción entre los dos saberes se transformó progresivamente en una nefasta separación. Debido al excesivo espíritu racionalista de algunos pensadores, se radicalizaron las posturas, llegándose de hecho a una filosofía separada y absolutamente autónoma respecto a los contenidos de la fe. Entre las consecuencias de esta separación está el recelo cada vez mayor hacia la razón misma. Algunos comenzaron a profesar una desconfianza general, escéptica y agnóstica, bien para reservar mayor espacio a la fe o para desacreditar cualquier referencia racional posible a la misma.

A propósito de la fe, dice Newman que el conocimiento y la razón son ministros para la fe.<sup>3</sup>

Para Newman hay principios comunes como por ejemplo las leyes estables, la búsqueda y difusión de la verdad, la apertura, la armonía y el mutuo respeto y la sana autonomía.

“La suposición de un sistema de leyes estables por la cual se guía toda investigación científica es también el fundamento en que se apoyan las garantías racionales a favor de la religión revelada.”<sup>4</sup>

“La búsqueda en serio de la verdad es un requisito indispensable para encontrarla.”

“A ningún pueblo se ha negado una revelación de Dios, si bien una sola porción del mundo ha gozado de una revelación con garantías de autenticidad.”<sup>5</sup>

La fe y la razón sólo se oponen cuando una u otra se meten en el campo que no le corresponde.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> John Henry Newman, *The idea of a University* (EEUU: Notre Dame Press, 1986), p. XXXVIII.

<sup>4</sup> Newman, *La fe y la razón*, ser. I, p. 6.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 110.

### III. La idea de la Universidad

---

*The Idea of a University* es una recopilación de los discursos que el Cardenal John Henry Newman pronunció en torno a la Universidad y que se han convertido en punto de referencia obligada a la hora de hablar de la universidad en el sentido moderno, no obstante haber sido pronunciados o escritos en el siglo XIX entre 1852-1858.

En estos discursos expresa la esencia de la universidad, los caracteres fundamentales, los objetivos, las divisiones y áreas de conocimiento, las funciones docentes y discentes, la transmisión y renovación de conocimientos (investigación), la necesidad de distinción entre la dirección administrativa y la gestión universitaria. De manera breve y general tocaremos algunos de estos aspectos.

Textualmente tomado de la tercera impresión de 1986 en EEUU por la universidad de *Notre Dame Press* dice en el prefacio a estos discursos: "La visión tomada de una Universidad en estos discursos es la siguiente: que ésta es un lugar de enseñanza de conocimiento universal. Esto implica que su objeto es, por una parte, intelectual, no moral; y, por otra parte, que es la **difusión y extensión** del conocimiento antes que su avance. Si su objeto fuera sólo la **investigación (discovery)** científica o filosófica, no puedo ver por qué la Universidad habría de tener estudiantes; si fuera sólo para la formación religiosa, no veo cómo pueda ser sede de la literatura y de las ciencias". En su esencia tal es una universidad (*Such is a University in its essence*),<sup>7</sup> aclarando muy bien que esto es independiente de su relación con la Iglesia. Es decir que aunque sea católica, ésta es una universidad esencialmente. Toda universidad debe ser esto.

¡Qué actuales resultan sus profundas reflexiones en el contexto universitario! Un rasgo procedente de la esencia de la universidad es su unidad. Las razones que aduce son que la universidad tiene como objetivo la verdad y ésta es única. Por ello no se puede admitir un relativismo académico acorde con un relativismo moral. Otra de las razones es que aunque haya diversidad de campos de conocimiento, letras, ciencias, humanidades, ciencias positivas y estudios técnicos, habrá una referencia a una base común sólida. En el octavo discurso dice que el cultivo del intelecto es el fin inmediato de la universidad y deberá apoyar el desarrollo moral de todo cristiano y de todo ser humano.

Lo que hace católica una universidad no es la enseñanza de la teología sino el ideal humanista cristiano, el *ethos*. Se trata no de ir contracorriente sino dirigirla en una sana colaboración. Una formación en medio de la increencia y filosofías de incredulidad.

---

<sup>7</sup> Newman, *The idea of a University*, p. XXXVII.

Newman fue estudiante y docente de la Universidad de Oxford y seguramente en ella piensa en varias de sus aplicaciones. Concretamente señala que al menos cinco facultades debe tener una universidad: medicina y ciencias, economía, derecho, filosofía y letras y teología con otras áreas derivadas como literatura, bellas artes, biología, geografía. Insiste en la formación integral humana como unificadora. En su meta, por naturaleza, la universidad exige impartir conocimiento universal y particular. Distingue entre estudios técnicos y de conocimiento como las letras y las ciencias positivas. Los estudios técnicos no serán de la universidad sino más bien de escuelas superiores de estudios técnicos, se podría decir hoy, politécnicas. La vocación esencial de la universidad más que investigar es enseñar. Las academias científicas se enfocarían más a la investigación que privilegiarían la ciencia y el progreso no los estudiantes. Universidad sin estudiantes no es universidad ni merece el nombre porque, como decía en el prefacio, el objetivo fundamental indispensable es la transmisión de conocimientos.

Hablando sobre teología dice que, como en la tradición histórica inglesa, es una rama del conocimiento. Frente a la universidad liberal laica, agnóstica, la universidad católica dará importancia a la formación religiosa que impregne el conocimiento científico con esta inspiración. Sin embargo, distingue entre el conocimiento intelectual y la formación moral como dos pautas de la formación integral de un universitario. La secularización ha erosionado esta armonía. En el discurso quinto llama la atención donde habla Newman de que un objetivo de la universidad es la búsqueda de la verdad y precisamente va, como experto conocedor Newman, a un clásico como Cicerón (cuyas raíces estarían también en Aristóteles): "Cicerón menciona las innumerables ventajas de la búsqueda del conocimiento mismo, así como de la verdad de la cual vendrán beneficios".<sup>8</sup> La actualidad del pensamiento clásico emitido por el Cardenal Newman se constata al reconocer nosotros una manera de llamar a la Universidad Anáhuac en el momento actual como comunidad de buscadores de la verdad y del bien.

En líneas generales, ésta es la aportación de la idea de universidad que nos regala el Cardenal Newman y que vemos que influye en la encíclica *Ex corde Ecclesiae* (*Desde el corazón de la Iglesia*) de Juan Pablo II como varias ideas de los sermones sobre la fe y la razón concuerdan con la encíclica *Fides et Ratio* (*Fe y Razón*) del mismo papa Juan Pablo II.

Con mayor esplendor brilla la originalidad del Cardenal Newman que expuso sus ideas en 1854 cuando las agregamos a algunas ideas sobre la universidad de un gran pensador español D. José Ortega y Gasset, en su *Misión de la Universidad*, escrito en 1930.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 78.

Para este pensador, la Universidad consiste en la enseñanza superior que debe recibir el hombre medio abriéndose a la universalidad como una especie de derecho a la verdad y a la ciencia. Proponía Ortega que un objetivo de una universidad era hacer del hombre medio, un hombre culto. Por tanto, la función primaria y central de la Universidad es la enseñanza de las grandes disciplinas culturales... Física, Biología, Historia, Sociología, Filosofía.<sup>9</sup>

## IV. Fe y razón y universidad hoy

---

La Universidad Católica en la actualidad es una comunidad de buscadores de la verdad y del bien. Es católica sin dejar de ser universidad tanto en la diversidad de facultades y escuelas como en la comunidad de personas administrativas, académicas (tanto docentes como investigadores) y estudiantes inspirada en los valores del humanismo cristiano que es abierto como cristiano católico y como humanismo. Nada hay que sea humano que sea ajeno a mí como decía Terencio, que se ha convertido en pauta de humanismo universal.

*El catecismo de la Iglesia católica* (no. 28): "El acto de fe es un acto humano, es decir, un acto de la inteligencia del hombre, el cual, bajo el impulso de la voluntad movida por Dios, asiente libremente a la verdad divina. Además, la fe es cierta porque se fundamenta sobre la Palabra de Dios; 'actúa por medio de la caridad' (Ga 5,6); y está en continuo crecimiento; gracias, particularmente, a la escucha de la Palabra de Dios y a la oración".<sup>10</sup>

Por esta definición claramente se ve que un acto donde interviene la inteligencia y la voluntad humana no puede ser irracional.

Hay en la actualidad una especie de esquizofrenia vivencial o existencial entre los conocimientos (sean de tipo científico, social o humanístico) y la fe. En niveles poco cultivados la fe se identifica con lo mágico, lo irracional, lo esotérico, etc. En niveles más preparados la fe se ve como algo que hay que ocultar, que da pena porque no ofrece ninguna base racional, como algo meramente privado.

---

<sup>9</sup> José Ortega y Gasset, "Misión de la Universidad", OC IV en Roberto Aras, *Ortega, la Universidad y la integración del saber*. Citado el 24 de febrero de 2015. Consultado en: [http://www.uca.edu.ar/uca/common/grupo32/files/marzo\\_2010.pdf](http://www.uca.edu.ar/uca/common/grupo32/files/marzo_2010.pdf).

<sup>10</sup> *Compendio del catecismo de la Iglesia católica*, 2005. Citado el 24 de febrero de 2015. Consultado en: [http://www.vatican.va/archive/compendium\\_ccc/documents/archive\\_2005\\_compendium-ccc\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_sp.html), no. 28.

Por otra parte, los evangelios y la Biblia antigua fueron, desde sus inicios, explicados de modo racional. Los primeros cristianos seguían el consejo de S. Pedro “dar razón de la fe a aquellos que se los pidan” (I Ped, 5,3).

Explicar la fe es dar razón de ella, es presentarla a la razón. La teología cristiana es eso: la fe explicada a la inteligencia. Cuando el cristianismo se presentó al mundo helénico, específicamente al mundo griego, aceptó lo bueno y verdadero que tiene su fuente en Dios como decía S. Justino “todo lo bueno y verdadero es cristiano, es decir, es nuestro”. Por tanto, la fe no es ciega. En muchas épocas se ha dado este diálogo.

Contrario a esta postura es el fideísmo para el que la fe y la razón están totalmente divorciados. Son excluyentes entre sí. Uno de sus efectos es el voluntarismo y fundamentalismo en la fe, abanderados por muchas sectas que han caído en fanatismos y actitudes bélicas.

Después de la ilustración del siglo XVIII muchos cristianos y no cristianos pensadores no se quedaron con esta parte de la fe como íntima o como muy oculta y lejana a la razón. Muchos ateos también así lo creen. No compete ahora tratar los dos problemas de la teología para acudir más a la patrística y descuidar la filosofía o de la filosofía que se ha ido autodebilitando, sobre todo con *pensieri deboli* (pensamientos débiles), etc., pero sí señalarlos al menos.

En el polémico y bien trazado discurso del papa Benedicto XVI pronunciado en Ratisbona el 13 de septiembre de 2006, decía muy acertadamente: “quien quiere presentar a otra persona a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de razonar correctamente, y no recurrir a la violencia ni a las amenazas... Para convencer a un alma razonable no hay que recurrir a los músculos ni a instrumentos para golpear ni de ningún otro medio con el que se pueda amenazar a una persona de muerte...”.

No actuar según la razón (el logos), es contrario a la naturaleza de Dios.

## Referencias

Aras, Roberto. *Ortega, la Universidad y la integración del saber*. Pontificia Universidad Católica Argentina. Citado el 24 de febrero de 2015. Consultado en: [http://www.uca.edu.ar/uca/common/grupo32/files/marzo\\_2010.pdf](http://www.uca.edu.ar/uca/common/grupo32/files/marzo_2010.pdf).

Newman, John Henry. *The idea of a University*. EEUU: Notre Dame Press, 1986.

\_\_\_\_\_. *La fe y la razón*. Madrid: Encuentro, 1993.

\_\_\_\_\_. *Apologia pro vita sua*. Madrid: Encuentro, 1996.

*Compendio del catecismo de la Iglesia católica*. Libreria Editrice Vaticana, 2005. Consultado el 24 de febrero de 2015. [http://www.vatican.va/archive/compendium\\_ccc/documents/archive\\_2005\\_compendium-ccc\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_sp.html).

# JUAN DIEGO CUAUHTLATOATZIN. LAS APARICIONES, SU ENTORNO HISTÓRICO

ANA RITA VALERO  
DE GARCÍA LASCURÁIN

**Resumen:** El presente artículo tiene como fin el de hacer una observación analítica del escenario en el que se llevaron a cabo las apariciones de Santa María de Guadalupe a San Juan Diego en las inmediaciones de la Sierra de Guadalupe hacia el mes de diciembre de 1531. Empieza por describir el ambiente político, económico y social en el que le tocó vivir al vidente, justamente en el periodo previo a la Conquista española; resultado de ésta, se iniciaría la evangelización y la fundación del virreinato novohispano en los dilatados territorios del estado mexicana, fundación que provocó cambios severos en varios campos, lo que redundó en el desarrollo de una crisis cultural de dimensiones inesperadas. Tomando en cuenta dicha circunstancia, la autora describe la configuración del momento histórico que provocó el milagro del siglo XVI, así como la vida y el pensamiento de Juan Diego, llegando a la conclusión de que una nueva espiritualidad se desarrolló entre los indios que de lleno se entregaron a las propuestas de la Santísima Virgen de Guadalupe.

**Palabras clave:** Guadalupe,  
Juan Diego, México, Indígenas,  
Evangelización

**Abstract:** The finality of the present article is to make an analytical observation of the background in which the apparitions of Our Lady of Guadalupe to Juan Diego took place in December, 1531. It starts by describing the political, economical and social environment in which Juan Diego lived which was exactly the time before the Spanish conquest of Mexico, which resulted in the beginning of the evangelization and at the same time, the foundation of the viceroyalty in the large territories of the former mexica empire. The conjunction of these elements provoked severe changes in various aspects which resulted in the development of a cultural crisis of unexpected dimensions. Taking into account these circumstances, the author describes the historical moment which promoted the miracle of the XVI century, as well as the life of Juan Diego which makes us conclude that a new spirituality had developed between the Indians who had totally accepted the proposals of Our Lady of Guadalupe.

**Key words:** Guadalupe, Juan Diego, Mexico, Indigenous, Evangelism

*Ye iuh matlac xihuitl in opehualoc in atl  
in tepetl mexico, in ye omoman in mitl, in  
chimalli, in ye nohuian ontlamatcamani  
in ahuahcan in tepehhuah [...] can;  
in maca çan ye opeuh ye xotla, ye cueponi  
in tlaneltoquiliztli, in iximachocatzin in ipalnamohuan[i]  
nelli teotl Dioz.<sup>1</sup>*

Diez años después de sojuzgada  
la ciudad de México, ya por tierra la flecha  
y el escudo (acabada la guerra), ya por doquier sosegados  
sus aguas y sus montes (las ciudades),  
así como brotó, ya macolla, ya revienta sus yemas  
la adquisición de la verdad, el conocimiento  
de Quien es causa de toda vida: el verdadero Dios.<sup>2</sup>

## Introducción

Estas líneas del segundo versículo del *Nican Mopohua*, describen con sintética y dramática elegancia, el estado de cosas reinante durante la primera década posterior a la caída de México, en el primer cuarto del siglo XVI; se trata de unos cuantos renglones que resumen en unas cuantas palabras nada menos que el fin de la era mexicana, con las severas consecuencias que esto traería a la población autóctona del Valle de México.

La rendición de Tenochtitlan dio como resultado no sólo las enormes pérdidas materiales sufridas por los indios, sino algo peor aún, el ocaso de la cultura indígena, lo que se percibe con toda claridad en estas simbólicas palabras de Antonio Valeriano, autor del *Nican Mopohua*, cuando recuerda, con evidente dolor, el sojuzgamiento de “la ciudad de México” o mejor dicho, del “*altépetl Mexico*”.

<sup>1</sup> *Nican Mopohua*, tomado de la paleografía del facsimilar del documento original que obra en la Biblioteca Pública de Nueva York y reproducido con autorización en el *Boletín guadalupano, Información del Tepeyac para los Pueblos de México*, no. 38 (año III, febrero 2004), p. 6.

<sup>2</sup> *Nican Mopohua, Aquí se cuenta... el gran acontecimiento*. Trad. José Luis G. Guerrero (México: Realidad, Teoría y Práctica, 2002), p. 21.

Cabe recordar que el término *altépetl* es un difrasismo del náhuatl (*in atl in tepetl* = el agua, la montaña) que se usaba metafóricamente para expresar la idea de ciudad o mejor aún, de confederación de entidades políticas, que fue precisamente el papel de Tenochtitlan en los primeros años del siglo XVI.

Por eso no deja de impresionar el súbito, rápido e inesperado colapso de la confederación política más poderosa de Mesoamérica, que se rinde ante las fuerzas del conquistador; nada más impactante que la derrota de una de las ciudades más pobladas del continente americano, capital de un estado eminentemente guerrero, que había llevado el culto al heroísmo y a la agresividad hasta un nivel de perfección; nada más impresionante que ver la derrota del cuerpo militar más poderoso de su tiempo en estas latitudes, formado por aquellos que poco tiempo antes habían pregonado, con cierta soberbia, que no existía quien pudiera sitiar a Tenochtitlan, porque allí se encontraban nada menos que “los cimientos del cielo”; para los tenochca, su capital era el sitio ideal, “donde se posan las águilas y donde se yerguen los tigres”, por eso, según ellos, el *altepetl*/Tenochtitlan perduraría para siempre.<sup>3</sup>

La historia empero, caminó por otras sendas.

Si bien es cierto que el derrumbe de la ciudad sería catastrófico, también lo es el que al poco tiempo, con la llegada de la verdad y del nuevo “conocimiento ... del verdadero Dios”, como dice el *Nican Mopohua*, cambiaría radicalmente el panorama de México, es decir, pareciera como si a resultas del dolor les hubiera llegado la dicha; se percibe, en el relato de Valeriano, la intención de mostrar al lector la gran transformación que se dio en el Anáhuac, a raíz de las apariciones de la Virgen a San Juan Diego.

En este sentido, cabe recordar que México se ha singularizado porque a lo largo de su devenir histórico ha presentado siempre grandes contrastes; hitos que marcan tiempos tranquilos se han entremezclado una y otra vez con periodos dramáticos, gestas heroicas han marchado paralelas a grandes desengaños, a revoluciones malogradas y a decisiones equivocadas; parece como si las sombras persiguieran constantemente a las luces, como si las aflicciones marcharan acompañando siempre a los triunfos, que es lo que de alguna manera, ocurrió en la segunda mitad del siglo XVI, cuando el universo indígena después de haberse desmoronado, resurge gracias a la evangelización y, sobre todo, a Nuestra Señora de Guadalupe, aparecida en el Tepeyac.

<sup>3</sup> “Colección de cantos mexicanos”, en Miguel León Portilla, *Los antiguos mexicanos* (México: Fondo de Cultura Económica, 1971), pp. 78-79.

Esto es tal vez, lo que la fina sensibilidad de Antonio Valeriano, después de haber conocido a Juan Diego, presenta en el *Nican Mopohua*; Valeriano, el distinguido gobernador de la República de Indios, tuvo la suerte de recoger las palabras del vidente directamente y sin intermediarios, lo que provocaría que maravillado ante la grandeza del acontecimiento guadalupano, subordinara su pluma ante Cuauhtlatoatzin, Juan Diego, el predilecto de la Virgen del Tepeyac.

Ambos, tanto Juan Diego como Valeriano fueron primeros actores en el drama de la Conquista y luego en la gloria de la evangelización.

Para tratar de comprender hoy a casi 500 años de distancia, la majestuosidad del acontecimiento guadalupano, es indispensable volver los ojos hacia atrás y mirar inquisitivamente el entorno de aquel entonces; es decir, procuramos entender el universo indígena recién conquistado, sus contradicciones y afirmaciones, sus estímulos y sus presiones, su heroicidad... y con ello, intentamos valorar en toda su magnitud la presencia de la Virgen en México.

Cabe señalar que dentro de toda esta complejidad, sería imperdonable olvidar el papel de los recién llegados, los conquistadores, los transterrados que también sufrieron; son aquellos a quienes la Virgen también consideró, como lo podemos ver en sus propias palabras, cuando le dice a Juan Diego que Ella es la "madre compasiva de... todas las gentes que aquí en esta tierra están... y de los demás variados linajes de hombres..."<sup>4</sup>

Ante estas reflexiones, nos preguntamos una y otra vez:

¿Cuál sería la configuración del momento histórico que provocó el milagro mexicano del siglo XVI? ¿Qué tan negativo habrá sido el panorama del México recién conquistado como para haber suscitado el que la Virgen, en persona, decidiera bajar al Tepeyac? ¿Cuáles serían los factores humanos y sociales que provocaron el que la Santísima Señora se presentara en la Sierra de Guadalupe aquella mañana de diciembre de 1531? ¿De qué magnitud serían las aflicciones de los pobladores del Anáhuac, incluidos los recién llegados, que requirieron de algo tan extraordinario como la presencia divina? ¿Qué penas, qué dolores, qué angustias incitaron la compasión de la Santísima Señora a un punto tal, que tomó la decisión de venir?

Intentar esclarecer estas preguntas nos obliga ineludiblemente a conocer mejor a Juan Diego, pero no aislada y fríamente, sino en toda su humana complejidad, dentro del marco que le tocó vivir.

<sup>4</sup> Guerrero, *Nican Mopohua*, p. 35.

Responder a dichos interrogantes nos exige mirarlo serenamente, ver su mundo, el mundo indígena del siglo XVI, tanto el de antes como el de después, el que sobrevivió al trauma de la conquista.

Caminar hacia una mejor comprensión del acontecimiento guadalupano nos demanda penetrar, en su propio momento, aunque sólo lo podamos hacer parcial y torpemente; entender el guadalupanismo es entender a Juan Diego, vislumbrar su pensamiento, tratar de penetrar en su idiosincrasia, reflexionar en torno a su propia cosmovisión, observar su vida diaria y compartir su cotidianeidad.

## El mundo de Juan Diego antes de la aparición

Haciendo círculos de jade está tendida la ciudad,  
irradiando rayos de luz cual pluma de quetzal está aquí México:  
junto a ella son llevados en barcas los príncipes:  
sobre ellos se extiende una florida niebla.<sup>5</sup>

Juan Diego nace en 1474 en el norte de la cuenca de México probablemente en Cuauhtitlán, un pueblo situado en el extremo noroccidental del Valle de México, hacia el centro norte del actual Estado de México.

De antiguo raigambre *tlatoani*<sup>6</sup> tepaneca con vínculos otomíes muy estrechos, la historia de este pueblo se puede rastrear hasta el siglo VII, cuando en el año de 687 era gobernado por Chicontonatiuh;<sup>7</sup> de manera que la antigüedad de su linaje no se pone en duda, como tampoco se pone en duda su intensa trayectoria, que como la de la mayoría de los pueblos del Valle de México sufrió una serie de conflictos bélicos a lo largo de su devenir; así, a pesar de su antiguo linaje, Cuauhtitlán pasó por momentos trágicos ya que en varias ocasiones fue sometido, primero por los tepanecas, quienes a finales del siglo XIV

<sup>5</sup> "Cantares mexicanos", fol. 22v., en León Portilla, *Los antiguos*, p. 95.

<sup>6</sup> El término *tlatoani* se traduce como señor, gobernador o autoridad; sin embargo, en esta frase lo uso para describir la alta y añeja jerarquía de Cuauhtitlán.

<sup>7</sup> *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles* (México: UNAM, 1992), p. 4 y Rafael García Granados, *Diccionario Biográfico de Historia Antigua de Méjico* (Méjico: Instituto de Historia, UNAM, 1953), tomo III, p. 412.

lo saquean y lo someten "a fuego y sangre"<sup>8</sup> y luego dos veces más por los mexica, una de ellas encabezada por Huitzilíhuítl y una segunda vez por Itzcoatl,<sup>9</sup> con lo que se provoca la subordinación total de Cuauhtitlán a la autoridad política de México-Tenochtitlan, época en la que le tocó vivir a Juan Diego.

Cabe recordar que para ese entonces, lo que hoy conocemos como el México Antiguo estaba organizado en torno a una estructura política que incluía varias categorías, desde las tribus nómadas hasta los estados organizados, pasando por unidades menores como eran lo señoríos o los cacicazgos. Dentro de este marco, se había desarrollado en el Valle de México, un estado hegemónico de filiación culhua mexica, cuya capital, Tenochtitlan, vivía un momento de gran esplendor.<sup>10</sup>

Para finales del siglo XV y principios del XVI, México Tenochtitlan era la cabeza de una poderosa confederación de estados indígenas, conocida como la Triple Alianza, que controlaba 38 señoríos diseminados en una extensión de medio millón de kilómetros cuadrados, más o menos lo que equivale a la cuarta parte del territorio mexicano de hoy en día,<sup>11</sup> Cuauhtitlán, la tierra de Juan Diego era, en aquel entonces, uno de los pueblos sujetos a la autoridad tenochca, lo que significaba no sólo la subordinación política, sino sobre todo la económica, mediante la cual el pueblo quedaba obligado al pago de fuertes tributos periódicamente, con el consecuente desgaste para su propia economía.

En la época de Juan Diego, el gobierno de Cuauhtitlán estaba en manos de Aztazontzin, un noble de perfil despótico, impuesto autoritariamente desde Tenochtitlan en el año 11 *Acatl* (1503), mismo año de la muerte de Ahuítzotl de Tenochtitlan.<sup>12</sup> Aztazontzin gobernó Cuauhtitlán 16 años, siguiendo el modelo indígena conocido como *Nauhtecuhtli* o cuatro cargos de gobierno,<sup>13</sup> lo que le permitía controlar también Zumpango, Citlaltepec y Huehuetocan;<sup>14</sup> podemos suponer por tanto que Aztazontzin fue la autoridad directa de Juan Diego mientras que Moctezuma Xocoyotzin el *huey tlatoani* de México, sería su autoridad suprema.

<sup>8</sup> Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas* (México: UNAM, 1985), tomo I, "Relación 10", p. 335.

<sup>9</sup> Francisco del Paso y Troncoso (comp.), *Epistolario de Nueva España, 1505-1818* (México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1940), tomo X, p. 118.

<sup>10</sup> Robert H. Barlow, *The extent of the Empire of the Culhua-mexica* (Berkeley: University of California, Ibero-Americana, 1949), citado en José Luis Martínez, *Hernán Cortés* (México: F.C.E., 1990), p. 24.

<sup>11</sup> Pedro Carrasco, "Cultura y sociedad en el México Antiguo", *Historia general de México* (México: El Colegio de México, 2000), p. 155.

<sup>12</sup> *Anales de Cuauhtitlán*, pp. 20, 59-60 y García Granados, *Diccionario*, p. 93.

<sup>13</sup> Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español* (México: Siglo XXI Editores, 1980), p. 43.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 130 y Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821* (México: UNAM, 1986), p. 71.

Para entender mejor la cuna de Juan Diego, cabe recordar que dos de los más distinguidos colaboradores de fray Bernardino de Sahagún, los sabios, políglotas y catedráticos del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, Alonso Bejarano y Pedro de San Buenaventura, eran originarios de Cuauhtitlán, lo que de alguna manera nos revela la distinción de dicho pueblo.<sup>15</sup>

La organización social en el tiempo de Juan Diego estaba fincada en torno a una estratificación infranqueable que mantenía a la población rígidamente separada en dos grupos; el de los *pipiltin* o nobles de sangre estaba constituido por un pequeño número de familias que disfrutaban de una posición privilegiada e inaccesible al resto de la población; los nobles tenían en sus manos el control político del señorío, la administración de justicia y la organización de la guerra, pero sobre todo disfrutaban de innumerables ventajas fiscales y de una forma de tenencia de la tierra clara y muy sólida a la que no podían acceder los otros grupos; es decir, los nobles o *pipiltin* acaparaban el poder político junto con una importante parte de la riqueza generada por la comunidad.<sup>16</sup>

Por su parte, los *macehualli* o "macehuales" constituían el verdadero motor de la economía autóctona; todo el aparato productivo y todo el peso fiscal del señorío descansaba sobre sus hombros; ellos eran "el pueblo", los gobernados que tenían la obligación de pagar tributos y dar servicios personales al *tlatonani* o a ciertos miembros de la nobleza. Los "macehuales" estaban adscritos a ciertas entidades territoriales, especie de barrios conocidos como *calpulli*, a través de los cuales obtenían ciertos derechos, siendo el principal el de recibir una parcela para el uso familiar, misma que podrían conservar toda la vida mientras cumplieran puntualmente con sus deberes fiscales.

En la época de Juan Diego había una organización social perfectamente bien pensada que servía para ordenar el entramado político, social y económico de su momento, propor-

<sup>15</sup> Pero además de haber tomado parte en el proyecto sahuaguntino, ambos colaboraron también en los *Anales de Cuauhtitlán*, como lo comenta Primo Feliciano Velázquez en la Introducción al *Código Chimalpopoca*, p. X.

<sup>16</sup> Cabe señalar empero que dentro de esta estructura tan rígida, hubo excepciones, como algunos casos de guerreros muy distinguidos, quienes gracias a sus méritos militares eran premiados socialmente, lo que se explica si recordamos que la sociedad mexicana anterior a la Conquista era una sociedad eminentemente militarista; tan es así que una de las élites más renombradas eran los cuerpos guerreros conocidos como los caballeros águilas o tigres o coyotes o los guerreros del batallón otomí; a éstos se les formaba para dedicarse a la guerra con una entrega idealista y absoluta, lo que les permitía disfrutar de una serie de privilegios inaccesibles para el grueso de la población como, por ejemplo, tomar cacao, bailar, disfrutar de las mejores cortesanas siempre y cuando sobrevivieran a las fuertes presiones del combate; si tenían la suerte de llegar a viejos, los dedicaban a entrenar a los jóvenes militares en escuelas especializadas. Pablo Escalante Gonzalbo, "El México Antiguo", en *Historia mínima de México* (México: El Colegio de México, 2004), pp. 49-50.

cionando a cada individuo su lugar en el proceso productivo, lo que no impedía que las ciudades altamente pobladas incluyeran a ciertos grupos de extrema pobreza, formados por individuos desligados de su comunidad de origen y, por lo tanto, indefensos, por lo que caían en la vagancia y lógicamente, en la delincuencia. Tal vez en este rubro se podría incluir a las mujeres públicas dedicadas a “alegrar a los hombres”, de las que cuenta Sahagún que eran muy desvergonzadas y que se pulían mucho y que usaban de muchos afeites como el *axin*, un ungüento amarillo que se ponían en el rostro para verse atractivas y que se teñían los dientes con grana y se “soltaban los cabellos para más hermosura”.<sup>17</sup>

Regresando a los “macehuales”, la gran mayoría se dedicaba a la agricultura que en aquel tiempo llegó a ser sumamente eficiente, tanto que el Valle de México disfrutaba entonces de un periodo extremadamente brillante y de gran prosperidad, en gran medida, gracias a la agricultura. Llegó a ser tan exitosa la productividad indígena de aquel entonces, que dio como resultado una alta densidad demográfica en las ciudades allí asentadas; se estima que a la llegada de los españoles pudo haber más de un millón de habitantes viviendo en todo el valle.<sup>18</sup>

Este alto rendimiento se explica por el desarrollo de un sofisticado sistema de riego, que operaba especialmente en el sur del Valle de México, en donde se estima que habría alrededor de 10,000 hectáreas de tierra cultivadas mediante técnicas de alta productividad.

Dichas técnicas eran las “chinampas”; del náhuatl *chinamitl*, término que describía una especie de jardines flotantes contruidos sobre arzones hechos con cuerdas de *ixtle* entretejidas con troncos delgados de árbol; sobre estos arzones se ponían transversalmente cañas más delgadas y encima una capa gruesa de tierra vegetal; al colocarse en la orilla de los lagos, su superficie permitía producir dos y hasta más cosechas en un año.

En añadidura a las chinampas había también otras técnicas de cultivo más conservadoras, tanto en unas como en otras se sembraban básicamente tres productos: maíz, frijol y chile, cuya combinación era el sustento principal de la población indígena; sembraban además jitomate, chayote, *huauhzontli* y calabaza, que por cierto era muy útil, porque aparte de la pulpa proporcionaba las semillas, la flor y además se usaba para hacer vasijas; el nopal era también de gran utilidad, ya que se consumían sus frutos que son las tunas, sus hojas como verdura y la cochinilla que, si bien criaba sobre el nopal a manera de plaga, se aprovechaba como colorante en la industria textil indígena.

<sup>17</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España* (México: Porrúa, 1979), Libro X, capítulo XV, p. 562.

<sup>18</sup> William Sanders, Jeffrey R. Parsons y Robert S. Stanley, *The Basin of Mexico: Ecological Processes in the Evolution of a Civilization* (New York: Academic Press, 1979), p. 163.

Cultivaban hierbas como el epazote, el quelite y varias semillas como el *huautli* (alegría), con el que hacían el *tzoalli*, una especie de masa para tamales y atoles, mientras que con la *chía* hacían el *chianpinolli*, que era una harina comestible; consumían también varias raíces como el camote, el guacamote y la jícama.

Contaban con una variedad de frutas que recogían en los bosques de los alrededores del valle, como el tejocote, el capulín, varias clases de zapotes, de ciruelas y de guayabas.<sup>19</sup>

Cauhtitlán tenía la ventaja de disfrutar de suelos fértiles, a pesar de encontrarse en medio de las regiones secas del norte del Valle de México, sin embargo, gracias a las aguas del río Cauhtitlán, el único que no se secaba en invierno, dicho pueblo contaba con una agricultura próspera, por eso, consta que le tributaba a Tenochtitlan anualmente trojes de maíz, frijol, *huautli* y chíá.<sup>20</sup>

Una de las plantas más productivas de Mesoamérica, sobre todo en las regiones del altiplano central, fue el maguey del que se fabricaba pulque, la bebida embriagante de aquella época y que también se cultivaba en Cauhtitlán;<sup>21</sup> a manera de alucinógenos, los indios usaban varias plantas silvestres, entre ellos el peyote y el *tenonanacatl*, sin olvidar el uso generalizado del tabaco.

Cabe recordar que la principal fuente de proteínas se obtenía de la fauna de los alrededores, como son los venados, víboras y conejos que vivían en los bosques; cuenta Sahagún que los señores de Cauhtitlán acostumbraban irse de cacería a la sierra vecina, en tiempo de la fiesta Quecholli y que acompañados de los señores de México y de los de Coyoacán, "cazaban ciervos, conejos, liebres y coyotes";<sup>22</sup> lo que nos indica la abundancia de caza en las zonas cercanas al pueblo.

Contaban además con insectos comestibles y con los productos de los lagos que incluían una variedad de peces, camaroncillos o acociles, chichicuilotes, ranas, tortugas, culebras de agua, algas y, por supuesto, las aves que en su viaje desde el norte del hemisferio, pernoctaban periódicamente en los lagos de México; había patos, gansos, cigüeñas y garzas en tal cantidad, que se cazaban con relativa facilidad.

<sup>19</sup> Sahagún, *Historia*, Libro IX, Cap. VI, p. 663.

<sup>20</sup> Basada en un minucioso estudio de la Matrícula de Tributos y del Códice Mendocino, Luz María Mohar, presenta las cantidades tributadas al estado mexica por los señoríos sometidos al momento del contacto. *La escritura en el México Antiguo* (México: Plaza y Valdés Editores, 1990), pp. 37-38.

<sup>21</sup> Si bien es cierto que no tenemos noticias precisas del cultivo del maguey en el Cauhtitlán prehispánico, sí sabemos que para el siglo XVIII, Cauhtitlán producía pulque en grandes cantidades, como lo comenta Gibson, basado en documentos del AGN, Padrones, vol. 4, fol. 239r; Indios, vol. 50, fols. 284r-v, 296r, 298r.

<sup>22</sup> Sahagún, *Historia*, Libro II, Cap. XXXIII, p. 141.

Por si fuera poco, también tenían algunos animales domésticos que criaban especialmente para el consumo como el guajolote, el perro, tal vez una especie de faisán y ciertas palomas y codornices.<sup>23</sup>

Como es evidente, la variedad alimenticia parece haber sido lo suficientemente rica como para proveer a la población de una dieta bastante completa, tan es así que, en ciertos puntos del Valle de México, la densidad demográfica alcanzada a principios del siglo XVI había subido a un punto tal, que empezaba a desbordarse, amenazando el equilibrio ideal entre la productividad de la tierra y las necesidades de la población.

Si bien, es indudable que la agricultura debe haber sido la fuente principal del sustento en Cuauhtitlán y en todo el Anáhuac, sabemos que la economía indígena contaba además con otras actividades productivas; un número considerable de macehuales se dedicaban a la construcción, a la industria alfarera, a la textil, a la cestería, algunos eran canteros, escultores, pintores, otros eran orfebres, plateros, hiladores, tejedores, tintoreros, curtidores, talladores y huaracheros.<sup>24</sup>

En Cuauhtitlán sobresalió la industria alfarera, en donde fue de gran envergadura, lo que tiene lógica, pensando en los suelos calizos del pueblo;<sup>25</sup> era de tal magnitud la alfarería de Cuauhtitlán, que allí estuvo el mercado especializado en cerámica más importante de todo el Valle de México; todavía a finales del siglo XVII, fray Agustín de Vetancourt comentaba acerca de la calidad alfarera de Cuauhtitlán, resaltando “lo fino de las tinajas, y barros de distintas formas y muy olorosos” y que eran tan bonitos que incluso podían competir con los de Portugal.<sup>26</sup>

Junto a la alfarería hubo paralelamente otra industria igual de floreciente, la que se dedicaba a la fabricación de objetos de tule, lo que se explica por su cercanía con el lago de México en donde crecían los tules, que proporcionaban la fibra que alimentaba dicha actividad;<sup>27</sup> llama la atención en el Códice Mendocino, la cantidad de “esteras y espaldas” que año con año salían de Cuauhtitlán con destino a Tenochtitlan a manera de tributo.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> *Ibid.*, Libro IX, Cap. II, p. 643.

<sup>24</sup> *Ibid.*, Libro X, Capítulos VII-XI, pp. 553-558.

<sup>25</sup> Gibson, *Los aztecas*, p. 360.

<sup>26</sup> Fray Agustín de Vetancourt, *Chronica de la Provincia del Santo Evangelio de México* (México: Porrúa, 1982), pp. 79-80.

<sup>27</sup> Tule es el nombre genérico que se le daba a la enea, la juncia y la espadaña común; *tiphera*, *Thypha angustifolia* L. *YT. Latifolia* L. (tifáceas); dichas plantas formaban capas o bancos de diferente espesor en los lagos de México; se aprovechaban por los habitantes de los pueblos ribereños en la industria alimenticia, manufacturera y farmacéutica.

<sup>28</sup> *Códice Mendocino*, p. 26, citado en Kurt Ross, *Codex Mendoza, Aztec Manuscript* (Fribourg: Miller Graphics, 1978), p. 46.

Además de enviar petates y espalderas y frijol y *huauhtli* y *chía*, sabemos por la pluma de Ixtlilxóchitl, que Cuauhtitlán tributaba periódicamente a Tenochtitlan

...cien cargas de mantas blancas con sus cenefas de pelo de conejo de todos colores que son veinte en cada carga y veinte cargas de mantas reales de las que se ponían los reyes en los actos públicos con las mismas cenefas; otras veinte que llamaban esquinadas de a dos colores con la misma cenefa de las que traían puestas en sus areitos y danzas; dos rodela de plumería con sus divisas de pluma amarilla y otros penachos que llamaban tecpílotl que es lo que se ponían los reyes de Tetzcuco en la cabeza, con otros dos pares de borlas de plumería con que ataban el cabello...<sup>29</sup>

Lo que nos muestra la presencia en Cuauhtitlán de una fina industria textilera y plumaria que producía objetos de gran lujo.

Esta carga fiscal tan abundante, costosa y suntuosa nos habla de la prosperidad del pueblo de Juan Diego en la primera parte del siglo XVI, lo que nuevamente nos hace preguntar: ¿en qué medida Juan Diego tendría que colaborar para el cumplimiento de esta carga fiscal?, ¿qué parte de esos petates, enviados al *tecpan* de Tenochtitlan, habrá sido fabricado con las manos de Juan Diego?, ¿cuántas trojes de frijol vendrían de su milpa?, ¿cuántas de esas “mantas blancas con cenefas de pelo de conejo” habrán salido del telar de María Lucía, la mujer de Juan Diego?

Cabe recordar además que una de las actividades importantes que se realizaban en todo el valle fue el comercio; como es de todos conocido, había mercados de gran envergadura tanto en Tenochtitlan como en Tlatelolco y en varias otras ciudades, algunos altamente especializados como el de Azcapotzalco dedicado a la venta de esclavos o el de Cuauhtitlán que fue el centro alfarero más importante del Valle de México.<sup>30</sup>

Dentro de todo este esquema, las mujeres del pueblo también tenían la responsabilidad de afrontar fuertes cargas de trabajo, en añadidura a sus tareas hogareñas de la vida diaria; ellas eran el fundamento de la gastronomía y de la industria textil, tan importante

<sup>29</sup> Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, Cap. XXXIV, pp. 87-88.

<sup>30</sup> Hubo también otro aspecto del mercadeo encaminado al exterior, al que se dedicaban los *pochtecas*; el comercio exterior era una de las actividades más señaladas, ya que en añadidura a lo que intrínsecamente producía en términos económicos, los *pochtecas* hacían también ciertas labores de espionaje político en las provincias a donde viajaban por lo que éstos, sin ser nobles, habían llegado a constituir una clase privilegiada, intermedia entre la gran masa de trabajadores y los miembros de la nobleza de sangre.

para la economía indígena;<sup>31</sup> se sabe que algunas mujeres participaban activamente en el comercio, vendiendo en los mercados grandes como el de Tlatelolco, diversos guisados, atoles de distintos sabores, tortillas de diferentes formas, colores y gustos, tamales y, por supuesto, el apreciado chocolate. Sabemos concretamente que la tan acreditada industria alfarera de Cuauhtitlán estaba en manos de mujeres; ellas, las cuauhtitecas eran las encargadas de hacer los famosos “barros” que fueron tan comentados en la Colonia.<sup>32</sup>

Y nos volvemos a preguntar: ¿vendería tortillas en el mercado de su pueblo María Lucía?, ¿habrá sido alfarera?

Como es evidente, Cuauhtitlán junto con todos los pueblos ribereños del Anáhuac, llevaba en la primera parte del siglo XVI, una vida activa, dinámica y productiva, lo que nos permite vislumbrar hoy el entorno histórico del pueblo de San Juan Diego previo a las apariciones de la Santísima Virgen.

Sin embargo, nos siguen quedando cuestiones en el tintero, por ejemplo, ¿en qué medida Juan Diego pudo haber sido parte de estas actividades?, ¿en qué trabajaba?, ¿se dedicaría sólo a la agricultura, cuidando su milpa y cosechando su maíz o tal vez habría tomado parte en las industrias del pueblo, como la cestería, la cordelería, la industria mueblera o la cerámica? Quizás, teniendo en cuenta la importancia del mercado cuauhtitlaneco, uno se podría preguntar si en algún momento de su vida Juan Diego habría sido comerciante, ¿cambiaría de actividad a lo largo de su vida? Tal vez pudo haber sido al mismo tiempo agricultor y alfarero, como se acostumbraba en aquella época de menor especialización.

Si bien, es cierto que podemos aventurar varias hipótesis, de cualquier manera nos seguimos preguntando, una y otra vez, ¿cómo habrá sido la vida de Cuauhtlatatzin durante los días anteriores a la rendición de México?

<sup>31</sup> Sahagún, *Historia*, p. 561.

<sup>32</sup> Vetancourt, *Crónica*, Tratado 2º, Capítulo 1º, p. 61.

## La caída de Tenochtitlan

Auh in otlica o mitl xaxamantoc  
 tzontli moyauhtoc.  
*Calli tzontlapouhtoc*  
*calli chichiliuhtoc*  
*ocuiltin moyacatla otlica auh in caltech*  
*hahalacatoc in cuatextli.*  
*Auh in atl zan yuhqui chichiltic zan yuhqui tlapalatl,*  
*zan yuh tiquique, tiquique tequixquiatl...*<sup>33</sup>

En los caminos yacen dardos rotos,  
 los cabellos están esparcidos.  
 Destechadas están las casas,  
 enrojecidos tienen su muros.  
 Gusanos pululan por calles y plazas,  
 y en las paredes están salpicados los sesos.  
 Rojas están las aguas, como teñidas,  
 y cuando las bebimos, es como si hubiéramos bebido agua de salitre.<sup>34</sup>

Tenochtitlan cae el 13 de agosto de 1521, "a hora de vísperas en día del señor San Hipólito, año de 1521",<sup>35</sup> después de tres meses de una campaña militar cuyas grandes proporciones provocaron que la población indígena muriera en una proporción mil veces mayor al grupo conquistador, lo que nos habla de la desgracia sufrida, especialmente por los mexica tenochca.<sup>36</sup>

Por el lado de las pérdidas materiales los resultados fueron también espectaculares, tan es así que en tres meses, la capital tenochca desapareció casi en su totalidad; Cortés acepta haber destruido 7/8 partes de la ciudad durante el asedio y no conforme con esto, manda demoler inmediatamente lo poco que había quedado en pie, lo que nos revela la dimensión del daño infligido a la ciudad.

<sup>33</sup> *Cantares mexicanos*, Ms. 1528, p. 33, citado en Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl* (México: Porrúa, 1987), tomo II, p. 91.

<sup>34</sup> Traducción de Ángel María Garibay, *Ibid.*, tomo II, p. 90.

<sup>35</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* (México: Ediciones Mexicanas, 1950), Capítulo 136, p. 306.

<sup>36</sup> José Luis Martínez, *Hernán Cortés* (México: F.C.E.-UNAM, 1990), pp. 331-332.

Estas cifras ponen de manifiesto la magnitud de la tragedia ocurrida en el Valle de México en 1521, lo que se puede percibir en las breves líneas que he extractado del *icnocuicatli* o canto triste que he presentado arriba; es necesario recordar empero, que la rendición de Tenochtitlan trajo consigo no sólo la desaparición física de la capital y de la mayor parte de su población, sino sobre todo, es indiscutible que la caída de México marcó el fin de la era mexica.

El conjunto de estos hechos históricos, de los cuales, evidentemente, Juan Diego fue testigo presencial, deben haberlo afectado en varios campos de su vida; desde los preparativos militares, tanto españoles como mexica, hasta el momento de la rendición, pasando por los dramáticos días de los combates; Juan Diego, como todos los pobladores del Valle de México, debe haber sufrido una serie de extraordinarias presiones que desequilibraron su diario acontecer.

La caída de Tenochtitlan fue un hecho de armas de tal manera sangriento y doloroso, que desparramó sus efectos por todo el Valle de México; por eso, podríamos deducir que también lastimó a Juan Diego, él sufrió seguramente las consecuencias del siniestro; y aunque no tenemos datos precisos al respecto, una lectura detenida del escenario, apuntaría en ese sentido.

La cercanía de Cuauhtitlán con la capital tenochca, así como las íntimas relaciones políticas, económicas y religiosas que entre ambas había, harían imprescindible la participación del pueblo en el conflicto y no sólo a manera de testigo presencial, sino activa y firmemente; sabemos que uno de los pocos pueblos que apoyaron a Cuauhtémoc en la defensa de la ciudad, fue Cuauhtitlán, manteniéndose siempre en contra de los españoles, lo que no hizo la mayoría de los pueblos del valle; naturalmente esto tuvo un costo muy alto en términos políticos y sobre todo humanos, ya que ante el atrevimiento de Cuauhtitlán, Cortés lo arrasó "matando y destrozando cuantos topaban", por lo que los cuauhtitlanecos sobrevivientes, inermes ante la fuerza conquistadora, no tuvieron más remedio que huir a los montes para salvarse, abandonando completamente el pueblo.<sup>37</sup>

Fue crucial para los cuauhtitlanecos la campaña de México.

Por si fuera poco, la presencia de los numerosos contingentes indígenas aliados de Cortés, justamente en las puertas de su casa, deben haber lastimado su trabajo, su economía y su seguridad; fueron muchos los indios aliados que apoyaron a Cortés durante el asedio, él mismo habla de un ejército de 150,000 hombres, López de Gómara hace

<sup>37</sup> Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme* (México: Porrúa, 1984), tomo II, Cap. LXXVI, pp. 558-559.

un cálculo de 200,000 y algunos historiadores contemporáneos han llegado a proponer hasta 500,000; en esas condiciones, no es difícil imaginar el desajuste tan severo que se vivió en esos días en todo el Valle de México; tanto el movimiento de las tropas, como su abastecimiento deben haber afectado negativamente la vida diaria de Juan Diego y de todos los pobladores.<sup>38</sup>

Por otro lado, la destrucción de la capital tenochca, junto con el aniquilamiento de una buena parte de su población, las vejaciones y humillaciones a las que fueron sometidos los sobrevivientes, incluidos los niños y las mujeres, la demolición de la ciudad, de sus templos, de sus palacios, de sus libros, de sus códices y de sus dioses; todo ello seguramente influyó en el ánimo de Juan Diego; él debe haber sufrido como todos, intensamente, el drama de esos días.

Y luego lo que vendría después; poco sabemos de lo que pasó en los meses inmediatamente posteriores al fin de la guerra; se percibe, empero, que tras el impacto del cataclismo, se presentaría un desajuste muy severo, junto con un sentimiento generalizado de depresión; y es que entre la caída de la ciudad y el arranque de la evangelización hubo un periodo muy desconcertante de casi tres años, fue un momento muy oscuro en el que se desarticulaban las bases del antiguo equilibrio, sin presentar aún las nuevas propuestas.

Juan Diego, por lo tanto, debe haber entrado en un vacío psicológico de gran angustia; fue un momento de sombras durante el cual no había nada en qué creer, ni a quién rezarle, ni sobre quién apoyarse; el desmantelamiento del mundo indígena, sobre todo en lo que respecta a su relación con Dios, debe haber sido sumamente perturbador.

Es indiscutible que la caída de México, con su carga de dolor, fue para Juan Diego un proceso de cambio fuerte y lacerante; cabe señalar empero que, con la llegada de los misioneros, se le abriría un horizonte maravilloso y prometedor; si bien es cierto que en los años inmediatamente posteriores a la rendición, él debe haber padecido el impacto arrollador de la catástrofe, también lo es el que una vez arrancada la evangelización, se le presentó un mundo de posibilidades insospechadas.

---

<sup>38</sup> Hugh Thomas, *Conquest* (New York: Simon & Shuster, 1993), p. 490.

## La nueva realidad...

---

- ¿Cómo existirán los macehuales?
- ¿Cómo permanecerá la tierra, la ciudad?
- ¿Cómo habrá estabilidad?
- ¿Qué es lo que va a gobernarnos?
- ¿Qué es lo que nos guiará?
- ¿Qué es lo que nos mostrará el camino?
- ¿Cuál será nuestra norma?
- ¿Cuál será nuestra medida?
- ¿Cuál será el dechado?
- ¿De dónde habrá de partir?
- ¿Qué podrá llegar a ser la tea y la luz?<sup>39</sup>

La llegada de los españoles al área mesoamericana marcaría el inicio de una nueva etapa en la historia del México Antiguo; el contacto entre el mundo indígena y el europeo provocaría el surgimiento de una nueva realidad que eventualmente arrojó un balance desigual e inequitativo; por un lado, la victoria e imposición del grupo europeo y, por el otro, la derrota y genocidio del americano, hechos que van a ocurrir primeramente en el Valle de México a partir de 1521.

Allí, la conquista fue un hecho doloroso y traumático que marcó el fin de un desarrollo, que se había venido dando desde los estadios de cazadores recolectores, hasta la llamada alta cultura que encuentran los españoles al llegar al altiplano; sin embargo, de esa derrota y trauma profundo que sufren los antiguos mexicanos, va a nacer una nueva cultura, una nueva realidad heredera de los dos mundos que la gestaron.

Con la rendición de Tenochtitlan se va a iniciar un proceso de cambio de proporciones monumentales, la decisión de los españoles de asentarse definitivamente en el Anáhuac inaugura un intercambio de valores culturales, cuya dimensión afectaría al Nuevo Mundo de manera trascendental, tanto que sus efectos continuarían a todo lo largo de los 300 años de presencia española en el continente; si bien es cierto que dicho cambio tendría diferentes matices y varias etapas en las distintas regiones en donde se dio, es indiscutible empero que el resultado general para el mundo indígena sería avasallador.

---

<sup>39</sup> *Códice Matritense de la Real Academia*, 192v., en Miguel León Portilla, *Literaturas de Mesoamérica* (México: Secretaría de Educación Pública, 1984), p. 218.

Cambia de inmediato el gobierno; con la capitulación tenochca, las aristocracias indígenas pierden el control político del vasto imperio que dominaban y el poder se concentra a partir de entonces, en manos de los conquistadores, sujetos a su vez a una autoridad superior; así, los estados mesoamericanos quedan sometidos a una estructura política de carácter internacional: La Corona española.

Como era lógico, las autoridades españolas introducen nuevas disposiciones en materia de gobernación que provocaron una enorme desorientación tanto que, en ocasiones, se llegó al dramatismo; el cambio de gobierno transformó el antiguo ordenamiento autóctono que había funcionado durante siglos, alterando por completo el equilibrio político; a ese respecto, uno de los religiosos que trabajaban directamente con los indios durante la evangelización, informaba con evidente preocupación, que tras la llegada de los españoles había comenzado "a no haber orden y concierto y que se había perdido ... la pulicía y la justicia y ejecución de ella que entre ellos había".<sup>40</sup>

Cuenta Zorita al respecto que habiéndole preguntado a un indio principal de México cuál era la causa del desorden imperante, el indio había respondido:

Porque ni vosotros nos entendeis, ni nosotros os entendemos ni sabemos qué quereis. Ha-beisnos quitado nuestra buena orden y manera de gobierno; y la que nos habeis puesto no la entendemos e ansí anda todo confuso y sin orden y concierto.<sup>41</sup>

Comenta el mismo Zorita que cuando gobernaban los señores naturales tenían a su gente sujeta y pacífica, sin marañas y sin pleitos, porque la gente del común los respetaba y que tras la eliminación de las autoridades indígenas se había provocado una verdadera revolución que había dado como resultado una gran tensión en todo el ambiente;<sup>42</sup> fue tan desgastante el primer periodo colonizador que puso en jaque la salud general de la sociedad. En este proceso, los indios perdieron mucho y no sólo en lo que se refiere al daño económico propiamente dicho, sino especialmente al daño moral que resultó de la gran confusión que se dio en todo.<sup>43</sup>

Es indiscutible que el pueblo de Cuauhtitlán y con el Juan Diego, se afectaron con los cambios resultantes de la conquista; desde luego, el gobierno de Aztatzontzin termina

<sup>40</sup> Alonso de Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, en *Nueva colección de documentos para la Historia de México* (México: Salvador Chávez Hayhoe, s/f), p. 101.

<sup>41</sup> Zorita, *Breve relación*, p. 101.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 95.

abruptamente en 1519, con lo que la estructura política de Cuauhtitlán, que venía desde el siglo VIII, se desintegra para dar lugar a la recién creada encomienda de Cuauhtitlán;<sup>44</sup> esto provocó una situación muy compleja que lastimó a los cuauhtiltecos, como lo puso de manifiesto el autor de los *Anales de Cuauhtitlán*, comentando lacónicamente que "cuando vino el Marqués del valle, la ciudad de Cuauhtitlán decayó".<sup>45</sup>

La economía, por su parte, fue uno de los elementos que más se afectó, ya que con el nuevo sentido de propiedad de la tierra el patrimonio inmobiliario indígena se lastimó; pero sobre todo, con la intención de lograr mayores índices de productividad, las relaciones laborales del primer periodo se tensaron, provocándose una situación de abuso generalizado; casi todos los cronistas coinciden en el "muy grande y excesivo trabajo" que al que se sometió a los indios, incluyendo hambre, cansancio y, sobre todo, la frustración que nació al haber perdido "la libertad que Dios les dio".<sup>46</sup>

Constantemente se habla de abusos generalizados ocurridos en detrimento de los indios encomendados; se dice que algunos encomenderos los explotaban excesivamente en el campo, en las minas, en las obras y en un sinnúmero de otras tareas, cuentan que los usaban como bestias de carga para el transporte, golpeándolos, persiguiéndolos con perros, que les usurpaban sus bienes y que se apoderaban de sus mujeres; es indiscutible que la vida diaria de un indio encomendado en el primer periodo colonial, debe haber sido sumamente desgastante.<sup>47</sup>

Ante esto, nos volvemos a preguntar, ¿cómo le afectarían a Juan Diego las nuevas obligaciones emanadas de su categoría de indio encomendado? Sabemos que por dispo-

<sup>44</sup> La encomienda consistía en un nuevo esquema de carácter económico social, mediante el cual el encomendero recibía tributos y servicio personal de los indios, a cambio de lo cual se comprometía a proporcionarles alimentos, enseñanza y atención religiosa; la introduce Cortés en México con dos objetivos: primero, dar a los conquistadores un ingreso fijo para interesarlos en la tierra y poder poblarla y el otro, proteger a los indios y darles, por cuenta del encomendero, una amplia educación tanto religiosa como agrícola e industrial; el esquema original era oportuno, aunque en la práctica adoleció de una serie de abusos que lastimaron a los indios.

<sup>45</sup> *Anales de Cuauhtitlán*, en: *Códice Chimalpopoca*, p. 63 y en Gibson, *Los aztecas*, p. 71.

<sup>46</sup> Zorita, *Breve y sumaria*, p. 51.

<sup>47</sup> Mucho se ha escrito al respecto; abundan las fuentes como el *Códice Kingsborough* que comprueban dicha situación; sin embargo, para resumir baso mis comentarios en lo dicho por Gibson, quien a su vez se fundamenta en Santiago Montoto, *Colección de documentos inéditos para la historia de Ibero-América* (Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, 1927) I, pp. 187-189; Del Paso y Troncoso, *Epistolario de Nueva España, 1505-1818*; *Biblioteca histórica de obras inéditas* (México: Antigua librería Robredo, de José Porrúa e hijos, 1944), tomo VI, pp. 126 y ss.; AGN, Mercedes, vol. 4, fol. 40r.; AGI Justicia, leg. 134, no. 1; *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar* (Madrid: 1885-1932), XXII, pp. 56 y ss., en Gibson, *Los aztecas*, p. 82.

siciones de Cortés, Cuauhtitlán quedó en manos de Alonso de Ávila;<sup>48</sup> es decir, Cuauhtitlán fue uno de los primeros pueblos que se encomendaron en el Valle de México, tal vez desde 1521, cuando regresa Alonso de Ávila de Santo Domingo;<sup>49</sup> sabemos también que dicha encomienda se consideraba como una de las mejores del área, ya que tributaba grandes cantidades de maíz y por si fuera poco también dinero;<sup>50</sup> por lo que nos preguntamos: de esas fanegas de maíz entregadas al encomendero, ¿cuántas vendrían de la milpa de Juan Diego y cuánto tendría que aportar él en moneda para cumplir con su obligación tributaria? ¿Se habrá visto muy presionado con las nuevas cargas fiscales?

¿En qué medida se habrá afectado la vida de Juan Diego ante las exigencias de su encomendero Don Alonso de Ávila?

Porque, si bien es cierto que los abusos de los encomenderos no destruyeron a las comunidades indígenas, también lo es el que la encomienda perjudicó a los indios, tanto en su economía como en sus personas, en sus familias y en su moral.

Además de la encomienda, hubo otros factores de cambio que provocaron no sólo desorientación sino una aflicción generalizada, como las transformaciones ocurridas en el antiguo sistema de tenencia de la tierra.

El mismo Motolinía describe las famosas diez plagas con las que "fue herida esta tierra"; como la gran hambre que sucedió después de la toma de Tenochtitlan, a resultas de la guerra y los trabajos forzados, de los "cuales hartos indios murieron", y los tributos exigidos que provocaban *la venta de las tierras* e incluso de los hijos para poder solventarlos y los indios muertos en prisión, "a quienes tenían en menos estima que a sus bestias y caballos" y a los que murieron en las minas y en la construcción de la Ciudad de México.<sup>51</sup>

Es indiscutible que la tierra era un elemento de vital importancia para los indios, como se puede ver en una gran parte de la documentación indígena del primer siglo colonizador; sobre esto ha llamado la atención Gibson, señalando que en donde realmente estuvo el gran peligro para la comunidad indígena fue en la confiscación de sus tierras, hecho que casi los aniquiló.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Del Paso y Troncoso, *Epistolario de Nueva España*, IV, p. 21.

<sup>49</sup> Víctor M. Álvarez, *Diccionario de conquistadores* (México: INAH, Cuadernos de trabajo del Departamento de Investigaciones Históricas, 1975), I, p. 49.

<sup>50</sup> Francisco González de Cossío, *El libro de las tasaciones. Siglo XVI*, en Álvarez, *Diccionario de conquistadores*, p. 220.

<sup>51</sup> Fray Toribio Benavente Motolinía, *Memoriales o Libro de las Cosas de la Nueva España y de los naturales de ella* (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971), Cap. 2, párrafos 36-51, 21-30. (Subrayados míos.)

<sup>52</sup> Gibson, *Los aztecas*, p. 416.

A ese respecto, no podemos olvidar los escritos del padre Las Casas referentes a la pérdida de las propiedades de los indios y aunque han sido impugnados por su exageración, de cualquier manera, muestran algo de la realidad colonial; una de las cláusulas de su testamento dice "cuanto se ha cometido por los españoles contra aquellas gentes, robos e muertes y *usurpaciones de sus estados* y señoríos de los naturales reyes y señores, tierras e reinos, y otros infinitos bienes con tan malditas crueldades, ha sido contra la ley rectísima inmaculada de Jesucristo".<sup>53</sup>

En este sentido nos preguntamos una vez más, ¿se verían afectadas las propiedades de Juan Diego a resultas de las nuevas políticas coloniales?

Es una pregunta que evidentemente no podremos contestar con precisión; lo que sí es un hecho es que los años posteriores a la conquista fueron de gran angustia, de lágrimas y sombras, de desamparo y desorientación; el segundo cuarto del siglo XVI fue quizás uno de los periodos más críticos del acontecer mexicano; fue la época en la que se vivió la mayor inestabilidad en la historia del virreinato, cuando la dinastía tenochca se desmorona tras la muerte de Cuauhtémoc, cuando se padecen los titubeos de una autoridad española inexperta o peor aún, cuando se sufre el desgobierno de la Primera Audiencia; fue una época en la que sufrieron todos y no sólo los indios, sino los españoles también, aquellos que en busca de mejores alternativas de vida se habían trasladado al otro lado del mundo, dejando a sus familias, sus costumbres, su patria y su seguridad.

En este escenario, cuando el desconcierto general habría llegado a un punto crítico, se presenta en el Tepeyac una hermosa señora vestida de rosa y cubierta con un manto azul. La Santísima Virgen de Guadalupe. Ella, sensible ante una situación de sufrimiento generalizado, llega a México para presentar un camino de solución a la realidad tan comprometida que se estaba viviendo en aquel entonces.

---

<sup>53</sup> Fray Bartolomé de las Casas, *Doctrina* (México: UNAM, 1982), p. 169. (Subrayados míos.)

## El acontecimiento guadalupano

---

*¿Cuix amo nican nica  
nimonantzin?  
¿Cuix amo niSehuallotitlan,  
necauhyotitlan in tica?*<sup>54</sup>

¿Acaso no estoy yo aquí,  
yo que tengo el honor de ser tu madre?  
¿Acaso no estás bajo mi sombra,  
bajo mi amparo?<sup>55</sup>

De acuerdo con la amplísima bibliografía que sobre el tema se ha publicado a lo largo de casi cuatro siglos y que se inicia con el *Nican Mopohua*, en el año de 1531 la Virgen de Guadalupe se apareció a Juan Diego, un macehual recién bautizado, originario del norte de la cuenca de México.

### La primera aparición

Sucedió el sábado 9 de diciembre, muy de madrugada en las inmediaciones de la sierra de Guadalupe al noroeste de la ciudad de México, cuando Juan Diego, iba de Cuauhtitlán, su pueblo, a Santiago Tlatelolco a oír la *Misa de la Virgen María*.

Al pasar por el cerro del Tepeyac (de *tepetl* = cerro y *yacac* = nariz o punta), al arranque de la sierra, oyó un sonido extraordinario, que parecía venir de lo alto del cerro, era el canto de varios pájaros que gorjeaban al unísono. Lo dulce e inesperado de la melodía hizo que Juan Diego alzara la vista hacia la cima, donde vio una nube blanca muy brillante rodeada por un hermoso arcoíris; por si fuera poco, embelesado ante el espectáculo, el indio oyó además una voz de mujer que lo llamaba por su propio nombre:

*Juanito, Juan Dieguito..... invitándolo a subir.*

El momento debe de haber sido lo suficientemente atractivo como para incitar la curiosidad de Juan Diego, al punto de provocar que dejara su camino, olvidando sus

---

<sup>54</sup> Tomado de Miguel León Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican Mopohua"* (México: El Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica, 2000), p. 132.

<sup>55</sup> Guerrero, *Nican Mopohua*, p. 56.

planes originales y que se subiera a la cumbre del cerro para descubrir lo que allí estaba pasando; una vez arriba, el espectáculo que vio fue deslumbrante; de entrada, la escasa y árida vegetación del Tepeyac había adquirido tonos de turquesa, las rocas parecían de jade y los troncos y las espinas se veían como si fueran de oro.

Lo más asombroso de todo, fue que en medio de todo esto se hallaba una hermosísima y joven señora quien rodeada por una gran luz, se dirigía cariñosamente a él:

"Tlaxiccaqui noxocoyouh, Juanitzin, ¿campa in timohuica?"<sup>56</sup>

"Escucha bien hijito mío el más pequeño, mi Juanito ¿a dónde te diriges?"<sup>57</sup>

Juan Diego, tranquilo aunque maravillado ante la insólita escena, le respondió que iba a su casita de México en Tlatelolco "en pos de las cosas de Dios", ante lo cual la Señora, después de identificarse como la Madre del verdaderísimo Dios, de *Ipalmohuani* (Aquel por quien se vive), de *Teyocoyani* (del Creador de las personas), de *Tloque Nahuaque* (del Dueño del estar junto a todo y del abarcarlo todo), de *Ilhuicahua Tlaltipaque* (del Señor del Cielo y de la Tierra), "le pidió llevar un recado al Obispo de México, para solicitarle que le construyera un templecito",<sup>58</sup> donde ella daría auxilio y protección a todos los mexicanos.

Impresionado frente a tan extraordinario momento, Juan Diego ofreció ocuparse inmediatamente del encargo y despidiéndose respetuosamente de la Señora, bajó de la cumbre del cerro, tomó la calzada del Tepeyac (hoy calzada de los Misterios) y se fue directo al palacio episcopal para entregar el recado de la Virgen. Allí, tras una larga espera, logró que el señor Zumárraga, quien era el obispo de México en aquel entonces, lo escuchara, aunque sin creerle una sola palabra, por lo que desconsolado salió Juan Diego de regreso al Tepeyac.

## Segunda aparición

La segunda aparición fue en la tarde del mismo sábado 9 de diciembre, cuando al regresar Juan Diego, se encuentra por segunda vez a la Virgen esperándolo en la cumbre del cerro; postrándose ante la Señora, le informa con cierto desaliento, que no había tenido éxito en su encargo, por lo que le sugiere que envíe ella a alguna otra persona de mayor jerarquía, "alguno de los ilustres nobles, que sea conocido, respetado y honrado"<sup>59</sup> para que pudiera cumplir con tan digno encargo. La Virgen, paciente y atenta lo escucha, aunque después

<sup>56</sup> "Acontecimiento Guadalupano, Nican Mopohua", en *Boletín Guadalupano*, p. 9.

<sup>57</sup> Guerrero, *Nican Mopohua*, p. 32.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 42.

de oírlo, "con rigor le manda",<sup>60</sup> que vuelva al día siguiente a visitar al obispo para insistir en su petición una vez más; prometiendo cumplir con el mandado, Juan Diego se despide y regresa a su pueblo a pasar la noche.

### La tercera aparición

El domingo 10 de diciembre, después de ir a misa en el convento de Santiago Tlatelolco, Juan Diego se presenta por segunda vez en el palacio episcopal; en esa ocasión, ante la insistencia y muestras de sinceridad del indio, el obispo Zumárraga le sugiere pida a la Señora alguna prueba de su divinidad y con esto lo despide, no sin antes ordenar a sus sirvientes que sigan al indio para obtener mayor información, lo que de nada sirve, pues al llegar al Tepeyac lo pierden de vista.

Juanito, desembarazado ya de sus seguidores, sube a la cumbre del Tepeyac, donde por tercera vez lo esperaba María Santísima, quien al oír el recado del señor obispo, accede cariñosamente a dar la prueba solicitada, "así está bien Hijito mío el más amado, mañana de nuevo vendrás aquí para que lleves al Gran Sacerdote la prueba, la señal que pide".<sup>61</sup>

Sin embargo, a pesar de lo planeado, el lunes 11 de diciembre transcurre sin que Juan Diego pudiera asistir a la cita con tan preciosa Señora, porque la víspera, al llegar a su pueblo, había encontrado gravemente enfermo a su tío Juan Bernardino a quien amaba entrañablemente como a un padre; por eso, en vez de ir a ver a la Virgen, el indio había pasado todo el lunes consiguiendo un curandero que aliviara a Bernardino.

### La cuarta aparición

En la madrugada del martes 12 de diciembre, desconsolado ante la gravedad del enfermo, Juanito decide ir a buscar un sacerdote que ayudara a bien morir al desahuciado.

Al pasar por el Tepeyac, apenado por su informalidad con la Señora, Juanito intenta evadirla deliberadamente, por lo que toma otra vereda diferente a la que usualmente acostumbraba; pero ya que estaba por librar el lindero del cerro, sorpresivamente le sale al encuentro María Santísima y dirigiéndose a él con su habitual dulzura, le pregunta:

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 50.

*"Auh noxocoyouh, ¿campa in tiyauh? ¿campa in tiztiuh?  
¿Qué hay, Hijo mío el más pequeño? ¿A dónde vas? ¿A dónde vas a ver?"*<sup>62</sup>

Juanito, avergonzado, explica su preocupación, ante lo cual la Señora responde con una de las frases más exquisitas y simbólicas del discurso guadalupano:

*"¿Cuix amo nican nica nimonantzin?  
¿Acaso no estoy yo aquí, yo que tengo el honor de ser tu madre?"*<sup>63</sup>

*"Macamo oc itla mitztequipacho, mitzamana  
Por favor que ya ninguna otra cosa te angustie, te perturbe"*<sup>64</sup>

Consolándolo le explica que su tío ya estaba curado, pidiéndole suba a la cumbre del Tepeyac a recoger unas flores que debería llevar al obispo en respuesta de la señal solicitada. Juan Diego obediente, sube a la cumbre en donde encuentra maravillado, una gran variedad de flores, cuajadas de capullos reventones y olorosas como perlas preciosas;<sup>65</sup> en seguida se puso a cortarlas y poniéndolas amorosamente en el hueco de su tilma, se va a buscar al obispo por tercera vez.

### La aparición de la imagen

Ese martes 12 de diciembre, Juan Diego se presenta nuevamente ante Zumárraga para entregarle las flores del Tepeyac; tras una larga espera, de pie ante la presencia del señor obispo, despliega su tilma, dejando ver en ese momento la imagen de la Virgen milagrosamente estampada sobre lo blanco de la humilde tela. Admirado el señor obispo ante el prodigio de la venerada imagen y de las rosas frescas, en pleno invierno, se arrodilla ante ella, en medio de una intensa emoción. Atestiguan el momento varios otros personajes, cercanos al señor Zumárraga.

### La aparición a Juan Bernardino

La quinta visita que hizo la Virgen fue a Juan Bernardino, quien moribundo yacía en su humilde jacal, a donde se presentó la Santísima Señora para curarlo milagrosamente. Fue

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>64</sup> *Id.*

<sup>65</sup> Guerrero, *Nican Mopohua*, p. 59.

en esa ocasión cuando ella misma dijo llamarse *Santa María de Guadalupe*, reiterando por tercera vez su deseo de que se le construyese un templo para atender las necesidades de los mexicanos, lo que ha venido haciendo ininterrumpidamente a lo largo de 474 años.

## A manera de conclusión

---

La historia de las apariciones de la Santísima Virgen de Guadalupe, recogida por el ilustre Antonio Valeriano, en el *Nican Mopohua* expresa, mediante un diálogo tierno y respetuoso, el apoyo incondicional de la Virgen a los naturales de estas tierras que sufrían un momento de crisis profunda; así, en el Tepeyac, la Virgen presenta una visión positiva, de reconciliación y armonía, de consuelo y calidez.

Las propuestas de la Señora no se quedaron en el campo de lo abstracto, sino que ante una realidad dramática perfectamente humana, bajaron al nivel de lo concreto provocando el que las comunidades indígenas entraran suavemente al pensamiento cristiano, a sus normas de vida, y a sus sistemas de valores; pero al mismo tiempo plantearon abrir un cauce de comprensión entre dos culturas antagónicas que, finalmente, llegarían a una nueva comunidad espiritual; así, a partir de entonces se daría una interacción entre dos partes opuestas: el mundo indígena y el español, ambos bajo el manto de la Señora.

Este fenómeno sobrehumano creó una especial relación de dependencia entre la Virgen de Guadalupe y México, misma que hasta la fecha perdura; se trata de una relación alternativa muy particular, íntima y cálida, que desempeñaría un papel determinante en la conformación de la nueva cultura mestiza, en su desarrollo histórico, en su formación y consolidación, funcionando al mismo tiempo como motor de estabilidad y de identidad.

Analizar este extraordinario e inexplicable fenómeno nos obliga a rescatar los distintos elementos que tomaron parte en él; primero el pensamiento de profundo cristianismo de la Virgen, presentado ante la herencia cultural indígena personalizada por Juan Diego y luego la interacción dinámica de ambos, lo que provocaría el nacimiento de una nueva realidad original y de gran riqueza.

La Virgen transformó a México, impulsando al indígena hacia un nuevo destino; se llevó a cabo un intenso proceso de cambio, que le dio al pensamiento autóctono una nueva orientación, acrecentando sus posibilidades de vida; el cristianismo, a través de la Virgen, enriqueció la capacidad intelectual indígena mediante el desarrollo de nuevas formas de comunicación y de arte y de creatividad, pero sobre todo, ella introdujo al hombre de Mesoamérica en una nueva espiritualidad.

El mensaje que la Virgen le presentó a Juan Diego durante sus encuentros en el Tepeyac durante el mes de diciembre de 1531, fue tan oportuno y de tal manera pertinente que se difundió por todas partes con un éxito avasallador, al punto de que hoy, en el siglo XXI, el pensamiento guadalupano sigue estando tan vigente como lo estuvo allá en los principios del siglo XVI; por eso, el hombre del mundo contemporáneo encuentra en la Virgen de Guadalupe una respuesta a su propia incertidumbre existencial, como la pudo haber encontrado el mesoamericano desposeído del siglo XVI o el español transterrado, quien buscando mejores alternativas de vida se aventuraba al Nuevo Mundo, el mundo americano, donde a pesar de los antagonismos e incertidumbres, se le abrían generosamente sus puertas de par en par.

## Referencias

- Álvarez, Víctor M. *Diccionario de conquistadores*. México: INAH, Cuadernos de Trabajo del Departamento de Investigaciones Históricas, 1975.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. *Obras históricas*. México: UNAM, 2 tomos, 1985.
- Boletín guadalupano, Información del Tepeyac para los Pueblos de México*, año III, no. 38 (febrero 2004).
- "Cantares mexicanos." Ms. 1528, 33. En *Historia de la literatura náhuatl*, Ángel María Garibay. México: Porrúa, 1987.
- Carrasco, Pedro. "Cultura y sociedad en el México Antiguo." En *Historia general de México*. México: El Colegio de México, 2000.
- Casas, fray Bartolomé de las. *Doctrina*. México: UNAM, 1982.
- Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles*. México: UNAM, 1992.
- "Códice Matritense de la Real Academia." En *Literaturas de Mesoamérica*, Miguel León Portilla. México: Secretaría de Educación Pública, Cien de México, 1984.
- Codex Mendoza, Aztec Manuscript*. Comentarios por Kurt Ross. Fribourg: Miller Graphics, 1978.
- "Colección de cantos mexicanos." En *Los antiguos mexicanos*, Miguel León Portilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Del Paso y Troncoso, Francisco, compilador. *Epistolario de Nueva España, 1505-1818*. México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1939-42.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. México: Ediciones Mexicanas, 1950.
- Durán, fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme*. México: Porrúa, 1984.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. "El México Antiguo." En *Historia mínima de México*. México: El Colegio de México, 2004.

- García Granados, Rafael. *Diccionario biográfico de historia antigua de Méjico*. México: UNAM, Instituto de Historia, 1952.
- Garibay, Ángel María. *Historia de la literatura náhuatl*. México: Porrúa, 1987.
- Gerhard, Peter. *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*. México: UNAM, 1986.
- Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español*. México: Siglo XXI Editores, 1980.
- González de Cossío, Francisco. *El libro de las tasaciones. Siglo XVI*. México: Archivo General de la Nación, 1952.
- León Portilla, Miguel. *Los antiguos mexicanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Literaturas de Mesoamérica*. México: Secretaría de Educación Pública, Cien de México, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican Mopohua"*. México: El Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Martínez, José Luis. *Hernán Cortés*. México: Fondo de Cultura Económica, UNAM, 1990.
- Mohar, Luz María. *La escritura en el México Antiguo*. México: Plaza y Valdés, 1990.
- Motolinía, fray Toribio de Benavente. *Memoriales o Libro de las Cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.
- Nican Mopohua. Boletín guadalupano, Información del Tepeyac para los Pueblos de México*, año III, no. 38 (febrero 2004).
- Nican Mopohua*, traducción del náhuatl de José Luis G. Guerrero en *Nican Mopohua, Aquí se cuenta... el gran acontecimiento*. México: Realidad, Teoría y Práctica, 2002.
- Rocha Cortés, Arturo. "Acontecimiento Guadalupano. Nican Mopohua." *Boletín guadalupano, Información del Tepeyac para los Pueblos de México*, año III, no. 38 (febrero de 2004), pp. 5-11.
- Sahagún, Bernardino de fray. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa, 1979.
- Sanders, William, Jeffrey R. Parsons y Robert S. Stanley. *The Basin of Mexico: Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*. New York: Academic Press, 1979.
- Thomas, Hugh. *Conquest*. New York: Simon & Shuster, 1993.
- Vetancourt, fray Agustín de. *Teatro mexicano, Chronica de la Provincia del Santo Evangelio de México, Menologio franciscano*. México: Porrúa, 1982.
- Zorita, Alonso de. *Breve relación de los señores de la Nueva España*, en *Nueva colección de documentos para la Historia de México*. México: Salvador Chávez Hayhoe, s/f.

# LOS RETOS DE LA UNIVERSIDAD VINCULADA A LA IGLESIA CATÓLICA EN EL MÉXICO DE HOY

JORGE E. TRASLOSHEROS

**Resumen:** En este artículo el autor, desde su punto de observación como académico que trabaja en la universidad pública y laica, nos presenta una serie de reflexiones sobre los retos de las universidades que se reconocen vinculadas a la Iglesia católica, sea que se definan como católicas o simplemente de inspiración cristiana. Señala como al principal problema de ello a la crisis de identidad que lastra seriamente su misión evangelizadora. Para resolver la crisis es necesario superar el catolicismo vergonzante en cualquiera de sus formas, así como en la fragmentación de la conciencia generada por una cultura que hace del ser humano un objeto de uso y abuso, presa de la dictadura del relativismo, en detrimento de la dignidad de cada persona. Sólo superando la crisis de identidad se podrá responder afirmativamente al reto lanzado por el Papa Francisco, en su Exhortación Apostólica sobre la alegría del Evangelio, para transformarse en auténticas constructoras de puentes de diálogo y encuentro en una sociedad marcada por la pluralidad, en educadoras de discípulos y misioneros en el ámbito de la cultura, demostrando la armonía entre la fe y la razón y, así, evidenciar la importancia del mensaje cristiano para una vida plena y auténtica.

**Palabras clave:** Iglesia católica, universidad, identidad, cultura del descarte, discipulado misionero

**Abstract:** In this article the author, from his vantage point as an academic working in public and secular university, presents a series of reflections on the challenges of universities that are recognized linked to the Catholic Church, is to be defined as Catholic or simply Christian inspiration. The main problem of this is the identity crisis which seriously hampers their evangelizing mission. To resolve the crisis is necessary to overcome the shameful Catholicism in any of its forms, as well as fragmentation of consciousness produced by a culture that makes the human being an object of use and abuse, dam of the dictatorship of relativism, to the detriment of dignity of every person. Only by overcoming the identity crisis it can answer yes to the challenge given by the Pope Francis, in his Apostolic Exhortation on the joy of the Gospel, to become authentic builders of bridges of dialogue and encounter in a society marked by plurality in educators disciples and missionaries in the field of culture, demonstrating the harmony between faith and reason, and thus demonstrate the importance of the Christian message for a full and authentic life.

**Key words:** Catholic Church, university, identity, culture of discarding, missionary discipleship

En mi reciente exhortación apostólica sobre la alegría del evangelio he reiterado la dimensión misionera del discípulo cristiano que debe ser relevante en la vida de las personas y en la tarea de cualquier institución eclesial. Este compromiso de "discipulado misionero", tendría que percibirse de forma especial en las universidades católicas que, por su naturaleza, están comprometidas en demostrar la armonía entre fe y razón y en evidenciar la importancia del mensaje cristiano para una vida plena y auténtica.

PAPA FRANCISCO, 30 DE ENERO DE 2014

## 1. Un punto de observación

---

Deseo compartir una serie de inquietudes sobre los retos de la universidad de identidad católica en el México de hoy. Creo que lo mejor es aclarar de entrada el lugar desde el cual hago mis observaciones. Soy un laico del común, católico de a pie y ciudadano del montón. No pertenezco a ningún movimiento eclesial, si bien mantengo amistad con personas que se han afiliado a muchos de ellos, de carismas muy variados, a quienes admiro por su vida y testimonio. Estoy convencido de que existe algo que bien podríamos llamar la "ecúmene" católica con la cual me siento muy comprometido. Esta "ecúmene" nos indica la complejidad de nuestra Iglesia y su enorme riqueza.

También soy historiador, profesor-investigador de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Un medio cultural altamente secularizado donde la descalificación de la persona que profesa alguna religión, con especial virulencia si es católico, ha sido moneda corriente durante décadas alcanzando, en ocasiones, niveles de persecución de baja intensidad. Sin embargo, justo en la UNAM he podido comprender la inmensa necesidad de Dios que existe en nuestra sociedad, así como la importancia de una conciencia firme y clara capaz de llamar a la esperanza. Una propuesta que, en la Universidad donde trabajo, significa poner en diálogo la fe y la razón para dismantelar la dictadura del relativismo que nutre la cultura del descarte y la globalización de la indiferencia, tan tenazmente desenmascaradas por el Papa Francisco.

Éste es el lugar donde Dios me ha puesto y desde aquí observo algunos retos que enfrentan las universidades vinculadas a la Iglesia católica, sea que se llamen católicas o de inspiración cristiana. Quiero que se tomen mis palabras como las de un hermano en la fe que aprecia la vida universitaria desde una atalaya muy distinta, con la esperanza de

que mis palabras sirvan de algo a las reflexiones y búsquedas de mis hermanos. Lo cierto es que los retos en la vida de cualquier católico empiezan en su propio corazón. Una verdad sostenida por la Iglesia desde tiempo inmemorial, digamos desde las palabras de Jesús de Nazaret. Con el corazón en la mano comparto una serie de inquietudes.

Hoy en día, lo veo desde donde yo me encuentro, las universidades ligadas a la Iglesia católica enfrentan un problema de credibilidad fuerte porque su identidad se encuentra seriamente dañada. Cuando estamos ante una universidad católica o de inspiración cristiana, la credibilidad no depende de los números, la eficacia administrativa o la calidad académica. Sin duda son importantes, pero en manera alguna decisivas. Si tal fuera el caso, hubieran alcanzado su objetivo hace muchos años. Sin embargo, hoy enfrentan un problema serio de credibilidad. Esto nos demuestra que lograr la eficacia resulta notoriamente insuficiente. Esto ya las distingue de las demás universidades públicas y privadas del país. No basta con ser excelentes.

Los católicos, como nuestras instituciones, tenemos frente a nosotros un dilema en cuya resolución se nos va la vida. La palabra católico puede ser usada como adjetivo calificativo, así decimos un historiador católico, una universidad católica; pero al hacerlo le transformamos en algo contingente y, por ende, en simple ideología que se puede abandonar, cambiar o manipular. Por el contrario, si católico se torna sustantivo, entonces define mi identidad y mi ser en el mundo. Ya no es una ideología, sino lo que constituye mi persona y define mi lugar en el mundo, mis creencias, mi relación con los demás, se transforma en el suelo firme que sostiene mis pasos.

Lo único que otorga credibilidad a un católico es nuestra capacidad de dar razones de nuestra esperanza a partir del testimonio de nuestra fe, con caridad y verdad. Sólo de esta manera es posible transmitir la riqueza de la fe a las generaciones confiadas a nuestra educación. Hoy en día, acorde con el magisterio del Papa Francisco en continuidad con sus antecesores, esto nos impele a convertirnos en auténticos discípulos y misioneros del Nazareno, una forma de ser en el mundo clara y bellamente explicada en la reunión de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en el Santuario de Aparecida, Brasil, 2007.

Atento a las anteriores consideraciones observo tres retos que en manera alguna pueden ser evadidos, directamente vinculados con la recuperación del sentido de misión y evangelización de la universidad católica en México o de inspiración cristiana, como algunas prefieren identificarse: uno, sobreponernos a nuestra propia historia como Iglesia; dos, poner en diálogo la fe y la razón para vencer la dictadura del relativismo para así; tres, enfrentar la crisis cultural que vivimos en México, la cual ha tomado el rostro de una violencia tan banal como devastadora.

## 2. Superar el trauma de una difícil historia

La historia de la Iglesia católica universal en el siglo XX y lo que va del XXI, está marcada por la persecución, el martirio, la confusión, la reconstrucción de la unidad y de la claridad doctrinal en torno al sucesor de San Pedro y, en los últimos tiempos, por los aprestos para recuperar el dinamismo pastoral.<sup>1</sup> Este renacer de la Iglesia no será espectacular, pues el único espectáculo esperable para un cristiano es el del cordero de Dios clavado en la Cruz y resucitado. Bien lo dijo el Papa Francisco en su primera homilía como sucesor de san Pedro. El católico tiene que caminar con Dios, edificar la Iglesia y confesar a Cristo en la Cruz, porque quien no le reza a Dios le reza al Diablo.

La historia de la Iglesia en México en el siglo XX no fue la excepción. Inicia con una terrible persecución que se prolongó violenta y arbitraria de 1914 a 1938, conociendo su fase más sangrienta durante la llamada guerra cristera (1927-1929). Una cuarta parte del siglo que entregó a la Iglesia multitud de mártires que, por honestidad, no podemos mantener en el olvido. Las consecuencias en la vida intelectual de semejante persecución se dejaron sentir, con toda su fuerza, en dos ámbitos.

Por un lado, la mayoría de los institutos de estudios superiores eclesiásticos –seminarios y universidades– fueron cerrados y los que sobrevivieron fueron desconocidos, marginados y, finalmente, eliminados de la vida pública. Por otro lado, la identidad católica fue expulsada de la vida intelectual y de la vida pública. Ser católico ha sido visto desde entonces como “políticamente incorrecto”, peor aún el aceptarlo y manifestarlo de manera pública y abierta. Este proceso se ha profundizado con el avance de un laicismo agresivo y excluyente que se confunde con el proceso de secularización.

La agresión ha llegado al grado de suponer, fuera y dentro de la Iglesia, que la única forma “correcta” de ser católico es tomando una actitud hipercrítica ante las “estructuras jerárquicas” de la institución, completado con el desprecio o desconfianza al “fanatismo de la religiosidad popular”. Es decir, siendo un católico anticlerical y contestatario ante el

<sup>1</sup> Esta suerte fue común a las iglesias cristianas de tradición apostólica que son todas las fundadas por Cristo en sus apóstoles y confortadas en su primigenia unidad por el ministerio de San Pedro. Persecución y martirio común a las iglesias derivadas de los grandes patriarcados que fueron, en orden de prelación, Roma, Constantinopla, Antioquia, Alejandría y Jerusalén. Ninguna de estas iglesias escapó a la constante persecución y martirio, empezando por el terrible genocidio cometido por los turcos contra los cristianos armenios, y que hoy se prolonga en China y Cuba por lo menos. Como bien ha señalado Benedicto XVI, las persecuciones nunca terminarán, sólo que ahora van tomando formas muy sofisticadas con descalificaciones y ataques promovidos por los llamados “think tanks” con gran poder en los medios de comunicación y que son grandes productores de cultura de masas. Después de todo, no podemos olvidar ninguna de las bienaventuranzas.

magisterio, la tradición y las devociones del pueblo, una forma algo perversa de confundir su identidad con lo políticamente correcto. No quisiera ser mal interpretado, pero la auto-crítica es vital para la Iglesia. No podemos renunciar a la dimensión profética de nuestra fe, sin embargo, no debe ser confundida con la beligerancia acrítica que compra consignas en el supermercado de la corrección política. Mucho menos debemos justificarle como medio para ganar audiencia o simpatías entre la inteligencia liberal o conservadora o en los medios de comunicación, hábdos de la nota de color.

La situación de acoso cultural he tenido efectos devastadores para el testimonio de la fe. Sea por temor a la agresión o por sumarse a la corrección política, nos hemos convertido en católicos vergonzantes. Estoy cierto que éste es el primer gran problema que enfrentamos como católicos metidos a académicos, intelectuales y profesionistas .

Para explicar la dimensión del problema quiero echar mano de una metáfora. La Iglesia debe respirar con dos pulmones. Uno es la religiosidad cotidiana que en el conjunto de sus manifestaciones suele llamarse también popular y de la cual todos participamos. Se compone de prácticas y tradiciones personales, familiares, parroquiales, regionales, nacionales, continentales, de peregrinaciones y devociones, de organizaciones sociales y religiosas que no reconocen más límite que la fidelidad y la imaginación.

El otro pulmón de la Iglesia es su intelectualidad. En el devenir de la Iglesia en México a lo largo del siglo XX, el Estado y los grupos políticos dominantes permitieron las manifestaciones de la religiosidad popular, si bien con limitaciones, entre otras cosas por tratarse de un elemento cultural que daba y sigue dando identidad y cohesión a México. Sin embargo, la destrucción física de su intelectualidad durante la persecución, y la posterior agresión de baja intensidad, dejaron al pulmón intelectual, académico y profesional lánguido, escondido, mal formado y con serios problemas en su funcionamiento. Los católicos trabajadores del intelecto fueron desmembrados, marginados, ridiculizados al grado de generar el fenómeno del catolicismo vergonzante arriba expuesto, ya sea en su versión de acomodo a la moda anticlerical, o malamente ocultándose en las sombras.

Un grave problema hoy en día es que el pulmón de la religiosidad popular ya no puede seguir trabajando solo y empieza a dar muestras de agotamiento. Como bien señaló Benedicto XVI, es urgente meterle inteligencia a la piedad popular y, al mismo tiempo, nutrirnos de su sabiduría.

La religiosidad del católico de a pie necesita inteligencia para dar razones de su esperanza, pero resulta que el pulmón intelectual no está ahí para ayudarlo. Es imperiosa, pues, la formación y la organización de la intelectualidad católica, labor propia de las universidades que, lejos de legitimarse metiéndole de patadas al pesebre, de presentarse

como la última coca-cola del desierto, o bien, sumiéndose en la irrelevancia ocultando la fe en el espacio público, asuman a plenitud su identidad católica, es decir, el significado de vivir inspirados por Cristo. Trabajadores del intelecto que, desde su carisma y abiertos a la diversidad tan característica de la Iglesia, hagan la tarea que les corresponde en la explicación y el rejuvenecimiento de nuestras tradiciones, dando vigor con las ideas y en los hechos a nuestra identidad, al proceso de evangelización de nuestra cultura, en la nueva evangelización de México. El Papa Francisco nos ha recordado, en varias ocasiones, que ser cristiano es ser misionero ahí donde Dios nos ha puesto: en nuestro caso, ser misioneros en y desde la universidad.

Estoy cierto, plenamente convencido, que la responsabilidad de los universitarios y las universidades de identidad católica es emprender la ingente tarea de reconstituir la intelectualidad de identidad inequívocamente católica, desde la diversidad de carismas, en unión con Cristo y su Vicario, en colaboración y diálogo en la caridad con el Magisterio, con otras instituciones educativas también católicas y con todos los miembros de la Iglesia, reconociendo en cada uno de ellos, sea laico o religioso, un hermano en la fe más allá de cualquier posicionamiento coyuntural que llame a división. Sólo así podremos construir una cultura del diálogo y del encuentro al interior de la Iglesia y de ésta con la sociedad.

En esta lógica observo dos tareas de formación y desarrollo que urge atender. El diálogo entre fe y razón, y el combate a la cultura del descarte.

### 3. La dictadura del relativismo y la crisis de la razón

---

La primera encíclica del Papa Francisco estuvo dedicada a la fe, y nadie se atreva a afirmar que no es su magisterio. El firmó el documento y no le tembló la mano. En esta genial encíclica no buscó defender la fe, no hacía falta; pero sin duda hizo una sorprendente apología de la razón.

En un primer momento, critica ciertas corrientes culturales que han pretendido asociar la fe con lo irracional y oscuro de la experiencia humana. Las critica porque han provocado el encierro de la razón en la cárcel de las ideologías, generando la profunda crisis que le ha dejado encerrada, limitada y lánguida. Por lo mismo, para expandir el horizonte de la razón la encíclica nos muestra la experiencia de la fe en la vida de la persona en su relación con Dios, con la sociedad, con la naturaleza, con el sufrimiento y la historia. Vivencia que, por ser profundamente humana, es capaz de iluminar a la razón para encontrar caminos de justicia y paz.

En efecto, la dictadura del relativismo, que domina el pensamiento hoy en día, es la negación misma de la razón. Nuestra cultura ha perdido la confianza en la razón, provocando su divorcio de la fe. Sólo cuando ponemos en contacto la realidad, la razón y la fe, podemos comprender la dimensión de esta catástrofe. Veamos.

La realidad es el lugar donde vivimos y no tenemos más alternativa que aceptarlo, sobre todo si queremos transformarla. La razón, por su parte, es el don con que contamos para hacer una lectura adecuada de esta realidad. La fe es la brújula que nos orienta en nuestro diario caminar. Dicho en otros términos, si la realidad es el mapa de nuestra existencia, la razón nos permite comprender el mapa y la fe nos orienta para caminar con rumbo cierto.

El supuesto de la dictadura del relativismo es que nuestra razón no puede acceder a la verdad en manera alguna. Sólo queda el sentimiento y la llana subjetividad. Cualquier predicado será resultado del simple consenso del grupo, una construcción cultural al gusto del consumidor. Una propuesta de intelectuales sin talento, como bien lo dijo Francisco. La dictadura del relativismo, entonces, nos lleva a perder la confianza en la razón. Nos ha vuelto incapaces de comprender nuestra realidad en su gran complejidad y nos ha incapacitado para orientar nuestra vida con rumbo cierto, cual servidores de la Verdad, así, con mayúscula.

Por eso el Papa Francisco ha explicado con enorme claridad en su Exhortación Apostólica, la necesidad de dar primacía a la realidad sobre la idea. Cuando se invierte la relación, entonces negamos la realidad, encerramos la razón en la cárcel de las ideologías y negamos el potencial liberador de la fe.

Dicho lo anterior, es momento de comentar tres consecuencias muy virulentas que afectan la vida de las universidades y su relación con la sociedad. De manera muy especial, las universidades católicas o de inspiración cristiana.

Primera. Puesto que cada quien es portador de "su verdad", entonces nadie tiene derecho a cuestionar al otro, a riesgo de violar el código moral de la "corrección política". Los grupos sociales se dedican a levantar muros. En su encierro se tornan autorreferenciales y la razón se enferma. Los puentes del encuentro personal quedan rotos y la comunicación se pierde. La cultura, que vive del diálogo y del encuentro, se vuelve "light" y se condena a la mediocridad.

Segunda. Somete nuestra condición humana al capricho del "consenso" prefabricado. La persona se reduce a cosa, como ha denunciado Francisco. En el ámbito de los derechos humanos se resiente su veneno. Al separar la cultura de la naturaleza humana se abre el camino a la biopolítica y la bioética para determinar, en un acto de poder, quién debe morir según el grado de eficiencia funcional o neuronal del individuo. Quien no alcance el reconocimiento de la ley, no califica como plenamente humano. La vida se vuelve un

producto desechable. Sus corifeos son los promotores de una ética sin bondad, como denunció el Papa Francisco.

Tercera. La dictadura del relativismo produce una conciencia fragmentada que incapacita a la persona para actuar con coherencia en la sociedad y dar una respuesta integral a los retos de una cultura deshumanizante.

Lo que aquí presentamos no son accidentes, sino la nuez de la propuesta cultural de nuestros días. Crear individuos despersonalizados, es decir, con personalidades moldeadas al gusto del mercado, seres aislados, sentimentalistas y dóciles que reducen la experiencia de la libertad al simple cumplimiento del capricho. Como diría el gran Chesterton, maleables por el gran mercado y el gran estado. Es la cultura del descarte que de forma tan valiente ha denunciado el Papa Francisco.

Por lo anterior, estoy convencido, la tarea más importante de la universidad vinculada a la Iglesia católica es restablecer el diálogo entre la fe y la razón mirando siempre a las realidades de nuestra existencia. Una mirada desde el Evangelio para iluminar la razón y ampliar sus horizontes. Necesitamos respirar profundo el aire de la fe para responder con rumbo cierto a los grandes retos de nuestra sociedad. Pero, ¿qué significa esto para nuestro dolorido país?

## 4. La crisis cultural de México

---

En México vivimos tiempos problemáticos y los católicos, como cualquier ciudadano de la calle, nos sentimos también azotados, mareados, como extraviados en la ruta a seguir. La raíz de la crisis que nos agobia es de índole cultural y deriva de un asunto trágicamente sencillo: el ser humano ha sido puesto a debate. Como bien lo señaló Henri De Lubac en el momento en que las tropas nazis atenazaban París, se ataca de manera frontal a Dios bajo el supuesto de promover al Hombre, cuando en realidad se ha emprendido un ataque directo contra nuestra humanidad. Se le ha puesto precio al ser humano y ahora se le exhibe en remate mercantil.

Jesús nos dijo que no podemos amar a Dios sin amar al prójimo; pero también nos dijo que no podemos amar al prójimo olvidándonos de Dios. La sociedad, qué duda cabe, puede organizarse prescindiendo de Dios, pero al hacerlo más temprano que tarde acabará por tornarse contra el Hombre, por crear una cultura deshumanizada. El asunto me parece claro. Si el ser humano se vuelve la medida de sí mismo, si se presenta como hechura de sus propias manos, el destino es la muerte de Narciso, quien se arroja al lago embelesado

con su propia imagen. Si, por el contrario, nos damos cuenta que la medida del Hombre es Dios, si en verdad asumimos que estamos creados a su imagen y semejanza, entonces nuestra historia estará marcada por el amor, la trascendencia y el Misterio.

La violencia, entonces, no deriva de la crisis de valores como suele afirmarse. La crisis de valores no es la causa eficiente de la violencia porque los valores son consecuencia de lo que afirmamos es el ser humano. Esta afirmación es importante, pues llena de significado los valores que decimos profesar en forma tal que orientan nuestra conducta.

Nuestra cultura reduce a cada persona a un simple objeto, a una cosa de cambio, nos enajena y destruye. Sus manifestaciones las observamos, por citar ejemplos, en el aborto, el abandono de las mujeres, el machismo, la violencia intrafamiliar y la crisis de la familia, el tráfico de seres humanos, el narcotráfico, la corrupción privada y pública, la explotación creciente de los trabajadores. No importa quién ejerza la violencia, si ésta es abierta o de baja intensidad, si está legalizada o es clandestina, si mata con metralletas o si nos morimos de miedo, apatía o abandono.

La reducción de la persona a cosa es posible por la ausencia de una visión integral de nuestra humanidad provocada, precisamente, por el dominio de conciencias fragmentadas. Lo que observamos son propuestas culturales y políticas incapaces de promover, de manera integral, nuestra vida y dignidad. Así, algunos defienden a los migrantes por un lado, mientras promueven el aborto por otro; unos promueven la democracia, mientras batallan contra la libertad religiosa... y así podríamos indicar una serie muy larga de antinomias que, al final, revelan hasta donde la fragmentación de nuestra conciencia se ha convertido en el alimento de la crisis cultural y de violencia que vive México. Una tormenta que parece tomar cada vez mayor fuerza.

En otras palabras, la más perniciosa consecuencia de la dictadura del relativismo y del divorcio entre la fe y la razón, es la fragmentación de nuestra conciencia y con ello la de nuestra humanidad.

Como bien sabemos, la conciencia es el núcleo de la persona, de cualquier persona. Si la conciencia se encuentra fragmentada, entonces se torna incapaz de apreciar la realidad de manera integral. Si esto sucede, la persona vive desgarrada e incapacitada para pensar con coherencia y actuar en consecuencia. Su relación con el mundo se encuentra fuertemente limitada. Una persona así fragmentada es presa fácil de una cultura de violencia, pues puede justificar su crecimiento sin darse cuenta, mientras cree combatirla por otro lado. Es común observar gente de buena voluntad que defiende a las ballenas, las focas y las selvas, lo que es encomiable; pero se manifiesta partidario decidido del aborto y la eutanasia.

Sin embargo, en medio de la tempestad asoma una esperanza. La Iglesia católica tiene una clara visión sobre la integridad de la vida y dignidad de cada ser humano y no porque tenga una filosofía superior, sino porque Cristo nos muestra el camino a nuestra plenitud humana. La Iglesia tiene la moneda en la mano y ésta es el óbolo de la viuda. Tiene la capacidad de hacernos entender por el diálogo entre la razón y la fe que, solamente en el reconocimiento integral de la vida y dignidad humanas es posible construir esta cultura del encuentro que tanto anhelamos en México.

Cuando la Iglesia habla de vida, familia y matrimonio; de justicia y paz; de libertad religiosa y educación; de la innegociable dignidad de cada persona, lo que afirma es que son aspectos diversos de una sola humanidad y, por ende, constituyen una misma propuesta cultural. Hoy en día, sólo la Iglesia parece verlo con claridad porque la conciencia cristiana es, por sí misma, integral. Deriva de la ternura con que Dios nos mira a través de los ojos de Jesús.

Una visión del ser humano tan profundamente razonable puede atraer a hombres y mujeres de buena voluntad, porque es accesible a la razón, prescindiendo incluso de la revelación, y en esto no hay medias tintas. Se acepta la dignidad de nuestra vida de manera integral o nos deslizamos al absurdo de nuestra destrucción.

La violencia retrocede cada que somos capaces de reconocer en la realidad el mapa de nuestra existencia, cuando afirmamos nuestra confianza en que la razón es el don que nos permite leer este mapa de manera coherente y en que la fe es la brújula que nos ayuda a encontrar el camino de paz y justicia. Retrocede cada que hacemos el esfuerzo por integrar nuestra conciencia frente a lo que sucede en el mundo y lastima al ser humano, es decir, cuando luchamos contra nuestra fragmentada conciencia.

Como católicos, nuestra conciencia empieza a operar de manera coherente cuando somos capaces de alegrarnos por igual ante la acción de un católico que defiende a los migrantes o a los indígenas, a las víctimas del crimen organizado, como aquel que defiende a los concebidos, rescata a una mujer embarazada, atiende a un enfermo terminal o lucha por la libertad religiosa. Todo está vinculado porque la solidaridad con nuestro prójimo es alta expresión de la caridad, como bien expresó Benedicto XVI.

El valor intrínseco de cada persona, reconocible por creyentes y no creyentes, es lo que otorga a las cosas su justo orden racional y, por lo mismo, sustento a una acción realmente ética. Cuando los dirigentes del Estado y los gobiernos, cuando desde la sociedad civil, desde la Universidad, por el pretexto que sea, se ignora esta inveterada verdad, entonces se crean monstruos, los mismos que desde lo profundo de su silencio denunciara Goya. El terrible Saturno que vive de engullir a sus hijos.

## 5. Proponer en el debate por la cultura

---

Seamos muy sinceros. Los católicos no somos inmunes a sufrir el síndrome de la conciencia fragmentada, lo que afecta decididamente nuestro modo de aproximarnos a la realidad como Iglesia, a nuestro natural diálogo entre fe y razón, tan natural a la fe como que Dios mismo se nos revela como Logos y Misterio. La existencia de una conciencia fragmentada nos incapacita para proponer las verdades del Evangelio en medio de esta batalla por la cultura.

Frente al panorama de la cultura del descarte y la globalización de la indiferencia, y frente al síndrome de la conciencia fragmentada que está en la raíz de nuestra pérdida del sentido de humanidad, la universidad ligada a la Iglesia católica no puede permanecer indiferente. Por su propia vocación debe trabajar para reconstituir una inteligencia católica, o mejor dicho, para meterle inteligencia a la Iglesia como misioneros en el ámbito de la cultura.

El término "inteligencia católica" puede resultar chocante, así que debo explicarlo con más cuidado para evitar confusiones. La Iglesia católica en su milenaria historia nunca había tenido un laicado tan bien formado, altamente profesional y dispuesto a trabajar en comunión con nuestros pastores como ahora lo tenemos.

Formar y articular una "inteligencia" católica quiere decir que los académicos e intelectuales sean capaces de proponer y dialogar con un mundo plural y diverso, siempre en amoroso compromiso con el Magisterio y con la comunidad de fieles, en diálogo con la religiosidad del pueblo, fieles a la doctrina de la Iglesia y orientados por su doctrina social. Se trata de hombres y mujeres del común, profesionistas y trabajadores de la cultura en cualquiera de sus manifestaciones que estén dispuestos a estudiar, a formarse y a dar testimonio de la fe, para dar razones de la esperanza y así dar la batalla en el terreno de las ideas en colegios, universidades, medios de comunicación tradicionales y de vanguardia tecnológica, parroquias, oficinas y un largo etcétera.

A través de la acción cultural y educativa, nuestras universidades pueden colaborar como pocas instancias en este país para formar, empezando con los miembros de la Iglesia, una nueva ciudadanía comprometida con la propuesta cultural de la Iglesia que es, como ha insistido el Papa Francisco, integral. Una propuesta que parte de la innegociable dignidad de la persona y que abarca cinco áreas específicas. No como cajones cerrados, sino como puertas abiertas al campo: vida y familia, justicia y paz, libertad religiosa, educación y defensa de la dignidad. Un buen cristiano y virtuoso ciudadano firme en sus valores, respetuosa de los derechos fundamentales, comprometida con la vida y la familia,

la justicia y la libertad, pensando siempre desde y para el más débil, es decir, desde las periferias sociales y existenciales de nuestra dolorida humanidad.

La construcción de esta cultura no puede conocer tibiezas de nuestra parte y debe realizarse en diálogo con todos los sectores de la sociedad, en donde el diálogo no significa disolver nuestra identidad, sino afirmarla de manera clara, firme y respetuosa, dando razones de nuestra esperanza y testimonio de nuestra fe. Significa decir la verdad en la caridad a través de un encuentro en la razón para, desde la razón, proponer las verdades del Evangelio. Hoy, más que nunca, ser católico debe significar ser un ciudadano ejemplar. Hoy, más que nunca, la emergencia es educativa porque la raíz del problema es cultural.

Nuestra misión como trabajadores de la cultura es ser un grano de mostaza para formar una inteligencia activa al servicio de Dios y de su Iglesia en beneficio de la humanidad. No es tiempo de componendas, pues hemos sido llamados a la misión para esta nueva evangelización.

En diversas ocasiones, el Papa Benedicto XVI refirió a la crisis de las universidades de pretendida identidad católica porque han cedido a los procesos de secularización. Ya no tienen un factor que las identifique, ya no son más signo de esperanza en el mundo. La sal se ha vuelto sosa, la luz se ha puesto debajo de la estera, la semilla se niega a morir para dar fruto abundante.

Hoy, aquí y ahora, ante el fuerte y muy valiente magisterio del Papa Francisco, pensar en universidades vinculadas a la Iglesia que, en lugar de confirmar su identidad con serena firmeza, prefieren llamarse "de inspiración cristiana" me suena hueco. Lo lamento, pero así suena desde el lugar donde yo trabajo, así suena para quienes damos la batalla cotidiana dentro de la universidad pública, sobre todo cuando se trata de la UNAM.

¿Podríamos imaginar al Papa Francisco diciendo que él no es un Papa católico, sino tan sólo de inspiración cristiana? Su fuerte magisterio, su identidad sin concesiones, su misericordia y apertura al diálogo en la razón, su muy digno testimonio de un hijo de Loyola debe llamarnos a reflexión. Bien nos dijo en su homilía del 30 de enero de 2014 en Santa Martha:

El cristiano no es un bautizado que recibe el Bautismo y después va por su camino. El primer fruto del Bautismo es el hacerte pertenecer a la Iglesia, al Pueblo de Dios. No se entiende un cristiano sin Iglesia. Y por esto el gran Pablo VI decía que era una dicotomía absurda amar a Cristo sin la Iglesia; escuchar a Cristo pero no a la Iglesia; estar con Cristo al margen de la Iglesia. No se puede. Es un dicotomía absurda. El mensaje evangélico nosotros lo recibimos en la Iglesia y nuestra santidad la vivimos en la Iglesia, nuestro camino en la Iglesia. Lo demás es una fantasía, o como él decía: una dicotomía absurda.

Me trae a la memoria las palabras dichas por Benedicto XVI a los intelectuales católicos de Alemania. No es diluyendo la fe como nos hacemos más modernos. Necesitamos, recordando unas palabras que nos dijo a los mexicanos un 12 de diciembre: una fe fuerte, una esperanza vívida y una caridad ardiente.

## 5. Conclusión

---

Quiero concluir mis reflexiones con una invitación. Nuestro compromiso como universitarios está ahora íntimamente ligado al proceso puesto en marcha por Benedicto XVI y el Papa Francisco para la Nueva Evangelización. Todo esto tiene que ver, claro está, con sumarse a la transformación que vive la Iglesia desde la celebración del Concilio Vaticano II y que ha permitido al pueblo de Dios moverse en tiempos de gran confusión. Una invitación a ser Iglesia que en América Latina ha tomado la forma de la misión continental a la que invita la CELAM de Aparecida y que el mismo Papa ha puesto como ejemplo de Nueva Evangelización. Y en esto los laicos, también universitarios, tenemos una tarea inaplazable que asumir.

Hace poco el Papa Francisco abordó el tema de la Universidad católica. Con su acostumbrada claridad nos dijo, sin ambigüedades ni tibiezas:

En mi reciente exhortación apostólica sobre la alegría del evangelio he reiterado la dimensión misionera del discipulado cristiano que debe ser relevante en la vida de las personas y en la tarea de cualquier institución eclesial. Este compromiso de "discipulado misionero" tendría que percibirse de forma especial en las universidades católicas que, por su naturaleza, están comprometidas en demostrar la armonía entre fe y razón y en evidenciar la importancia del mensaje cristiano para una vida plena y auténtica.

Que Dios nos inspire en la bondad de Juan XXIII, la firmeza y capacidad de sufrimiento de Paulo VI, la valentía de Juan Pablo II, la humildad y fina inteligencia de Benedicto XVI y la misericordia del Papa Francisco. Que nos permita ser leales al Evangelio, enfrentando la vida con la sonrisa de Juan Pablo I.

# LOS IMPRESCINDIBLES DE LA FILOSOFÍA MEXICANA CONTEMPORÁNEA

## LOS HISTORIADORES DE LAS IDEAS

AMALIA XÓCHITL LÓPEZ MOLINA

**Resumen:** En este artículo exponemos brevemente las ideas de siete pensadores mexicanos (José Gaos, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Carmen Rovira, Edmundo O´Gorman, Graciela Hierro y Mauricio Beuchot). Sus originales propuestas han influido en el ambiente filosófico de la segunda mitad del siglo XX, lo que nos permite reconocerlos como “imprescindibles de la filosofía mexicana contemporánea”. Sus estudios se basan en la conciencia de la necesidad de realizar la historia de las ideas de su propio país como la condición obligada para crear filosofía. Así, el conocimiento de la historia de la filosofía propia, permite que su obra filosófica emerja como solución de los problemas de su propio contexto y circunstancia.

**Palabras clave:** México, filosofía contemporánea, Historia de las ideas, imprescindibles, originalidad

**Abstract:** In this article we briefly explain the ideas of seven Mexican scholars (José Gaos, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Carmen Rovira, Edmundo O’Gorman, Graciela Hierro and Mauricio Beuchot). Their original approaches have influenced the philosophical environment of the second half of the XX century, which allows us to categorise them as “essential to the contemporary Mexican philosophy”. Their studies are based on the awareness of the necessity of making the history of ideas of their own country as the required condition to create philosophy. Thus, the knowledge of their own history of philosophy, allows their philosophical work to emerge as a solution to the problems of their own context and circumstance.

**Key words:** Mexico, Contemporary philosophy, History of ideas, essentials, originality

La mayoría de hombres  
no llegan a tener más ideas  
que las recibidas de otros.

JOSÉ GAOS

En México, la producción filosófica de la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días, ha sido la más laboriosa y fructífera de su historia, en primer lugar, porque en este periodo, por fin se alcanzó la tan anhelada "normalización de la filosofía" que buscaron los pensadores latinoamericanos desde mediados del siglo pasado y, en segundo lugar, porque las fuentes del pensamiento filosófico van siendo cada vez más accesibles gracias al vertiginoso desarrollo de la tecnología.

Por lo anterior, podemos hacer una larga lista de los filósofos significativos de este periodo en nuestro país, entre los que encontramos a quienes desarrollaron una línea de investigación importante, como la historia de las ideas de José Gaos; la metafísica de Eduardo Nicol; la filosofía marxista de Adolfo Sánchez Vázquez; el positivismo lógico de Francisco Larroyo; la filosofía de la liberación de Enrique Dussel o el *ethos* barroco de Bolívar Echeverría; sólo por mencionar a algunos que han influido en otros tantos pensadores, quienes al seguir su línea de investigación lograron generar aportes y visiones propias.

De esta manera, la ardua tarea de ubicar a los filósofos mexicanos más importantes de la segunda mitad del siglo XX resulta difícil y comprometida, pero ante la dificultad de la cuestión, me he decidido por buscar en su lugar a quienes llamo los "imprescindibles de la filosofía mexicana contemporánea" que comparten las siguientes características:

1. Desarrollaron su obra en y sobre un horizonte de discusión mexicanos.
2. Se han comprometido con el ser situado de su pensamiento.
3. Se han interesado en uno u otro momento de su obra en realizar estudios históricos sobre la filosofía mexicana porque conciben a la historia de la filosofía como condición *sine qua non*, para desarrollar la labor filosófica.
4. Sobre todo, han generado una propuesta original que intenta responder a problemáticas específicas de su momento.

Esta delimitación nos permite acortar una lista que, sin embargo, requiere de una larga labor para ser realizada por varios expertos en cada una de las líneas de investigación o por un investigador que decida dedicar su vida a un trabajo de tal envergadura.

Con una pretensión mucho más modesta para este ensayo, decido delimitar más la lista y ceñirme a buscar esos "imprescindibles de la filosofía mexicana" en el área de la historia de las ideas, donde he ubicado, por ahora, a siete de ellos: 1. José Gaos; 2. Leopoldo Zea; 3. Luis Villoro; 4. Carmen Rovira; 5. Edmundo O' Gorman; 6. Graciela Hierro y 7. Mauricio Beuchot.

Los siete coinciden al pensar que la historia de las ideas es la base sobre la que se cimienta toda filosofía, por lo que elaboran amplios estudios de historia de la filosofía mexicana antes de realizar su propuesta. Sin embargo, dejaré para el análisis más amplio que estoy preparando sobre ellos, la exposición de su recorrido histórico por el pensamiento mexicano y sus hallazgos, para poder destacar la original propuesta que deriva de él y que nos lleva a reconocerlos como parte de los imprescindibles.

Cabe señalar que hemos decidido exponer algunos de sus aportes principales y la relación que éstos han tenido con la historia de las ideas que realizaron previamente e, igualmente, señalamos las obras cardinales en las que expresan sus ideas, con el objeto de que el presente texto sirva también para los estudiosos que se inician en el pensamiento filosófico mexicano.

## José Gaos

---

José Gaos llega a México en 1938 tras el exilio español al que la guerra civil los obligó, sin embargo, siempre prefirió reconocerse como transterrado.

A pesar de que en México ya había la inquietud por encontrar una cultura y filosofía propias desde Ezequiel A. Chávez y Samuel Ramos, Gaos realiza fuertes críticas al concepto de historia de la filosofía tradicional para proponer, en su lugar, una historia de las ideas surgida desde el propio tiempo y circunstancia, lo que le permitía buscar una historia de la filosofía mexicana que superara a la simple historia de la filosofía en México. Además de ello, fue formador de varias generaciones de pensadores de nuestro país a quienes les heredó metodologías e incluso, el interés por ciertas problemáticas que les permitieran pensar por cuenta propia. Por ello José Gaos se convierte, sin lugar a dudas, en uno de nuestros imprescindibles de la filosofía mexicana.

La modernidad que dará paso a la ilustración y al criticismo sistemático alemán, ve nacer a dos figuras fundamentales para la filosofía: Kant y Hegel, quienes pugnan por encontrar una interpretación sistemática del mundo. Será este último quien, en busca del espíritu absoluto, vea surgir de la sociedad primitiva natural, una sociedad espiritual que,

al transcurrir racionalmente, se convierta en historia universal. Es justo esta propuesta racionalista universal, la que acaba con el hombre concreto y la historia real.

Así, con Hegel como su mayor representante, la historia de la filosofía en el mundo occidental es la historia de ese ser absoluto, único e inmutable que se expresa a través de los diversos sistemas, escuelas y movimientos filosóficos. Para estudiarla, será necesario apoyarse en el análisis de los principales textos de los "grandes" creadores de la "filosofía universal".

El problema es que la tradición hegeliana restringió los objetos de estudio de la historia de la filosofía, a la simple exposición de contenidos de los sistemas filosóficos. Es por ello que, en nuestro continente, encontramos un gran número de historias de la filosofía cuyo tema central es la exposición de las doctrinas filosóficas europeas.

En América Latina, el impulso de la historia de la filosofía de influencia hegeliana, fue mediada por la labor de José Gaos y sus discípulos, cuyos trabajos y teorización sobre la historia de la filosofía han tenido gran impacto. Gaos recobra la teoría historicista de Dilthey y Heidegger que lo llevan a advertir que la historia se ciñe específicamente a lo humano, porque las ciencias y su metodología son inadecuadas para entender lo propiamente humano. En sus *Confesiones* admite la influencia de Ortega, sobre todo en sus ideas del perspectivismo y el subjetivismo en la filosofía.

No obstante que para Ortega y Gasset la historia de la filosofía es la suma de aciertos y errores de la razón, Gaos considera que ésta es la única base correcta para una teoría de la filosofía. Así, hacer historia de la filosofía no solamente es importante, sino fundamental para el propio razonamiento y la única vía que nos permitirá teorizar en América. Pero si asumimos que no existe *La filosofía*, sino una pluralidad de ellas, entendemos por qué para nuestro continente, desde la época gaoseana, fue urgente realizar la historia de su propia filosofía.

Sin embargo, nos enfrentamos al problema de que muchos mexicanos niegan la existencia de filosofía y filósofos en el país, por lo que Gaos se ve en la necesidad de sobreponer al concepto de filósofo, la categoría de pensador, que se abre incluso a quienes cultivan la historia, las ciencias exactas o la literatura; éstos se caracterizan por "un peculiar magisterio nacional" (Gaos, 1980: 18).

Una vez justificada la existencia de pensadores mexicanos, Gaos advierte que la historia de la filosofía en México es un subconjunto de la historia del pensamiento en este país y éste, a su vez, pertenece a la historia de las ideas en México. Así, para explicar la historia de la filosofía mexicana, será necesario comenzar por hacer una revisión crítica de la historia de las ideas.

Así, Gaos comienza un interesante análisis sobre el significado del concepto "idea" y sostiene que ninguna idea es lo que ella por exclusiva apariencia es, debido a que toda idea a pesar de ser singular, se encuentra sobre el fondo de otras ideas y tal relación, le impide tener un puro sentido "abstracto". De hecho, una idea es siempre la "reacción de un hombre a una determinada situación de vida... por lo que *la idea es una acción* que el hombre realiza en vista a una determinada circunstancia y con una precisa finalidad" (Gaos, 1980: 20).

De esta manera, Gaos deja claro que para realizar historia de las ideas, no podemos prescindir de la circunstancia que provoca una idea, ni del designio que la ha inspirado. Porque prescindir de ellos nos llevaría a tener sólo un perfil vago y abstracto, que en realidad es un esqueleto impreciso de la efectiva idea. Por ello, para realizar historia de las ideas debemos reconstruir la situación concreta y averiguar la función que la idea representaba en dicha situación, porque de otro modo, dicha idea se tornará abstracta y "será una idea muerta, una momia y su contenido, la imprecisa alusión humana que la momia ostenta" (Gaos, 1980: 20).

Además de lo anterior, Gaos señala que "de los abstractos no hay historia" porque decir que una idea influye en otra es sólo una metáfora, pues la idea influye en el hombre que reacciona a esa influencia con una nueva idea, por lo que la circunstancia que rodea a ese hombre que generó la idea resulta fundamental. Por ello también la historia de las ideas es sólo una parte de la historia humana, de hecho "una especialización de la Historia, una que pone en primer término las ideas y en otros términos las demás parte del todo de la historia humana" (Gaos, 1980: 22)

## Leopoldo Zea

---

Leopoldo Zea es reconocido por Gaos como el mejor de sus alumnos. Logra retomar de su maestro la inquietud por hacer historia de la filosofía propia cuando en 1943 publica *El positivismo en México*, sin embargo, amplía el problema del circunstancialismo a toda América Latina e influye en un gran número de filósofos latinoamericanos al impulsarlos a realizar estudios monográficos sobre sus propios pensadores, lo que lo lleva a promover escuelas, centros y revistas preocupadas por la historia de las ideas latinoamericanas.

Gracias a una beca de la Fundación Rockefeller, conseguida por su maestro José Gaos, Leopoldo Zea viaja un año por el Continente Americano, durante 1945 y 1946, con el objeto de elaborar su tesis de doctorado.

Ese "silencioso viaje de paciente investigación" (Ardao, 1987: 86) permite a Zea establecer contacto con Arturo Ardao (Uruguay), Joao Cruz Costa (Brasil), Francisco Miró Quesada (Perú), Guillermo Francovich (Bolivia), José Luis Romero (Argentina) y Arturo Andrés Roig (Argentina) quien reconoce haber sido motivado por Zea para iniciar estudios sobre las ideas filosóficas de su país. Fue Leopoldo Zea quien propició la comunicación, primero de los grupos de investigación del sur (Argentina y Uruguay) y norte (México), para después extenderla al resto de América y es precisamente esto lo que permite fortalecer los estudios de historia de las ideas latinoamericanas y con ello a la Filosofía Latinoamericana misma.

Es importante mencionar que, al momento en que Zea hace su recorrido por América, todavía estaba buscando la originalidad del pensamiento hispanoamericano y fue hasta la publicación de su libro *América como conciencia* (Zea: 1953) cuando, sin romper el equilibrio entre la filosofía universal y la circunstancia de la que surge, postula la necesidad de la existencia de un filosofar propio, denominándolo ya desde entonces "Filosofía Latinoamericana".

Si queremos hablar de la importancia de la historia de las ideas para nuestro continente, debemos recordar el **Tercer Congreso Interamericano de Filosofía** celebrado en México en 1950, en donde se abordaron tres temas principales: 1) El conocimiento científico, 2) El existencialismo y 3) En torno a la filosofía americana. En este último se llegó a la conclusión de que la suerte de la filosofía americana estaba ligada a la elaboración de una historia de las ideas en América. De manera tal que la asunción del pasado resultaba imprescindible para la filosofía americana y la elaboración de una historia de las ideas de los pueblos americanos era impostergable, porque se concebía como el fundamento que permitiría avanzar hacia un futuro auténtico.

Así, la autenticidad se jugaba en el conocimiento del pasado filosófico, por lo que los filósofos con los que hizo contacto Zea (Ardao, Cruz Costa, Miró Quesada, Romero, además de Francovich, Portuondo, Fernández Retamar y Darcy Ribero) asumieron el proyecto y realizaron estudios monográficos sobre filósofos de sus propios países de origen.

Descubrieron que la originalidad por sí misma no era relevante, porque de lo que se trataba, a decir de Zea, era de buscar una manera auténtica de utilizar las ideas foráneas y aplicarlas en las propias circunstancias, por lo que debía ponerse un gran esfuerzo para dialogar con el propio contexto, sin que con ello se rompiera el equilibrio entre la mirada circunstanciada y la perspectiva universal.

Será entonces, en la segunda mitad del siglo XX, cuando los estudios de Filosofía Latinoamericana se desarrollen y cobren carta de naturalización, por lo que varias his-

torias de la filosofía realizadas en Latinoamérica, comiencen a cuestionar la perspectiva hegeliana y propongan en su lugar un historiar situado. Leopoldo Zea es un claro ejemplo de ello, pues en su *Introducción a la Filosofía*, editada por primera vez en 1953, nos advierte:

Hasta ahora se ha *afirmado* el valor universal, eterno e inmutable de la filosofía; ahora nosotros *afirmamos* el carácter circunstancial de la filosofía, de todas las filosofías. A una idea oponemos otra. Ahora será menester exponer los supuestos, las bases en que nos apoyamos para hacer tal afirmación (Zea, 1983: 15).

Aun cuando este texto parece, a primera vista, una historia de la filosofía común porque rescata las doctrinas y sistemas de los "grandes pensadores", basta observar con cuidado el índice para notar diferencias, pues en el capítulo II de la era moderna encontramos el tema: América y las utopías. Lo anterior nos lleva a leer con otros ojos el texto y advertir que se realizó bajo la perspectiva del circuntancionalismo, gracias a la cual se atreve a negar la filosofía como única y proponer el estudio de las filosofías, de la pluralidad de ellas.

También gracias a esa lectura crítica, Zea defiende la existencia de una Filosofía Latinoamericana original, que lo es no por crear nuevos y extraños sistemas, sino porque trata de dar respuesta a los problemas de una determinada realidad que se ha originado en un tiempo también específico (Zea, 1998: 27). Precisamente en su texto *La filosofía Americana como filosofía sin más*, responde a Salazar Bondy y Luis Villoro, quienes desde tradiciones diferentes afirman que en América aún no existe una filosofía propia.

## Luis Villoro

---

Herederero de las inquietudes de su maestro Gaos, intenta resolver los problemas de su circunstancia mediante el estudio de **lo mexicano**. Funda el grupo Hiperión que buscó, durante un tiempo, encontrar la esencia del ser del mexicano. Desencantado al no encontrar soluciones satisfactorias, abandona la perspectiva mexicanista y se refugia en el positivismo lógico, pues pensaba que era la única filosofía capaz de proporcionar rigor al pensamiento mexicano. Sin embargo, vuelve a abandonar esta última perspectiva y retorna a su preocupación por lo mexicano en la última etapa de su vida, pero ahora con una visión más crítica y autocrítica del quehacer filosófico.

La defensa que Villoro realizó en sus últimos escritos sobre la cultura indígena ha llevado a algunos a suponer que el autor nunca dejó de interesarse por la línea indigenista.<sup>1</sup> Yo me atrevo a diferir de dicha opinión porque considero que después de su participación en el grupo Hiperión, Villoro se aleja completamente de los estudios sobre lo mexicano y los critica de una manera tajante. Sus obras publicadas constituyen un claro ejemplo de ello: en 1950 publica *Los Grandes Momentos del Indigenismo en México* y en 1953 sale a la luz *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia* (Villoro, 2002); pero cabe destacar que el prólogo a la primera edición de este libro fue escrito por Villoro en 1951 y si consideramos que el Hiperión estuvo vigente de 1947 a 1952, queda claro que la obra fue hecha durante esta etapa. Después de esta época el autor centró sus escritos en los estudios del pensamiento de Descartes, Husserl y el positivismo lógico, hasta que en 1982 escribió *Creer, Saber, Conocer*. Así, podemos reconocer en Villoro, por lo menos tres periodos importantes en su obra: a) Grupo Hiperión, b) positivismo lógico, c) multiculturalismo.

En su obra de 1950 Villoro expresa que la conciencia indigenista en México ha pasado por tres etapas fundamentales: 1. La cosmovisión religiosa que España impone en América (donde los españoles Hernán Cortés y Bernardino de Sahagún sientan bases para el sometimiento del indio americano). 2. La ilustración del siglo XVIII y el pensamiento científico del XIX (donde el criollo Clavijero hace una defensa del indio) y 3. El indigenismo contemporáneo (donde los ya mestizos Bulnes, Molina Enríquez y Carreño se proponen salvar al indio de su caída al occidentalizarlo).

Siguiendo la tónica del libro anterior, su publicación de 1953 (*la Revolución de Independencia*),<sup>2</sup> es dedicada específicamente al criollo mexicano que alza la voz contra occidente. El indio así, es puesto dentro de la clase trabajadora que:

Carente de toda organización o ilustración, horros de medios propios para manifestar sus inquietudes y sin suficiente cultura para hacerlo, los trabajadores de la Colonia no adquieren conciencia de su situación oprimida. La obstrucción total de su futuro por las clases superiores no les franquea la proyección necesaria para comprender su situación y trascenderla.

Precisan que otra clase social les señale sus propias posibilidades, despertándolos a la conciencia de su estado; esa clase será la *intelligentsia* criolla (Villoro, 2002: 41).

<sup>1</sup> Es la opinión que sostiene últimamente Guillermo Hurtado, por ejemplo, en "Retratos de Luis Villoro" en *Revista de la Universidad Nacional*.

<sup>2</sup> Título original del libro en su primera edición.

Podemos advertir que el indigenismo de Villoro, en su etapa de Hiperión, no intenta esclarecer lo que el indio es en sí mismo sino "lo que en el indio revelan aquellos que de él se ocupan" (Villoro, 1987: 13) porque el indio parece carecer de las posibilidades y de la conciencia de su estado de opresión.

Como hemos visto, en el primer indigenismo de Villoro la figura del indio desaparece para ser avasallada por el español y, posteriormente, defendida por el criollo de finales de la época colonial y por el mestizo del siglo XX, pero en cualquiera de los casos no es el indio el que toma la voz y será sólo con la dialéctica integración del indio al pueblo mexicano que Villoro reconoce casi inconscientemente como mestizo, cuando el indio por fin trascienda su ser al integrarse con el mestizo y formar parte, por fin, de la historia universal en la que, según él, lucha por participar al igual que todos los hombres.

Ésta en realidad, es una visión del indígena que le niega su propio ser, que lo sigue denigrando como ignorante e incapaz de defenderse por sí mismo; de hecho, pugna por una integración que más parece una definitiva desaparición del mapa.

Gracias al movimiento del EZLN de 1994, Villoro voltea nuevamente la mirada al indígena y publica en 1997 su texto *El poder y el valor* donde por primera vez otorga a las comunidades indígenas conciencia propia, pues comprende (junto con Carlos Lenkersdorf) que "los dirigentes verdaderos reciben todo el respeto porque saben articular el pensamiento de la comunidad y, en ese sentido, obedecen a la comunidad" (Villoro, 2006: 370), entiende que en la comunidad indígena "el individuo se atiene a las reglas heredadas, a los 'usos y costumbres' de siempre; sólo en ellos se descubre a sí mismo" (Villoro, 2006: 371) admite que en definitiva la vida indígena se da en comunidad y el indio sólo en ella desarrolla su ser.

Villoro observa en las agrupaciones indígenas actitudes comunitarias cercanas a una democracia participativa y advierte que, aunque es imposible que el individualismo occidental deje su tradición y devenga una comunidad indígena, se puede pensar en una nueva comunidad occidental donde la fuente de sentido no sea el todo, ni el elemento individual, sino la integración de cada elemento a un todo en el que descubra su propia realidad. Como podemos ver, esta última comprensión del indio dista mucho de aquella de sus primeros escritos indigenistas

En 1968, en una etapa intermedia entre sus dos indigenismos, Villoro asume la postura del positivismo lógico y afirma que no hay una tradición filosófica mexicana, lo cual se puede constatar con la inexistencia de escuelas filosóficas; también señala que la "filosofía de lo mexicano" tampoco formó una escuela "porque no dio respuesta

a las cuestiones fundamentales de la filosofía... Lo interesante sería preguntarse ¿por qué esto es así? Y la respuesta no se haría esperar: por falta de rigor, por carencia de profesionalismo”.

Adelante arremete contra dos categorías fundamentales de la Filosofía Latinoamericana: la categoría de imitación a la que desvirtúa por tratarse de un concepto confuso que carece de aplicación y obviamente de sentido; y la categoría de originalidad que pierde sentido al tornarse en una peculiaridad que es más bien una concepción personal. Advierte además que la Filosofía Latinoamericana “procede por grandes analogías, asociaciones rápidas de ideas, paralelismos, sugerencias, juegos de ingenio y pirotecnias verbales”; se trata en ella de “acuñar la frase novedosa, de evocar la imagen brillante y de asombrar”.

Así pues, el problema fue que en pos de una profesionalización que tuviera un instrumental técnico riguroso, se genera una separación entre los unos que sí hacen filosofía científicamente rigurosa y los otros (todos los otros) que hacen pseudofilosofía más cercana a la literatura que a la ciencia. Curiosa afirmación de Villoro que copia en la intención la crítica que Gaos postulara a los hiperiones años antes.

## Carmen Rovira

---

Asume la inquietud de su maestro Gaos para elaborar la historia de las ideas de la propia circunstancia y, al contrario de Zea que se abrió hacia lo americano, Rovira se centra en el rescate de nuestra propia tradición, por lo que se convierte en el pilar fundamental de los estudios de historia de las ideas mexicanas.

Carmen Rovira, también impulsada por su maestro José Gaos, elaboró su tesis de licenciatura sobre los Eclécticos Portugueses y es ahí donde vemos mayormente la influencia de Gaos. Posteriormente retoma las preocupaciones de éste por encontrar las propias ideas en el propio pasado intelectual: elabora diversos estudios monográficos sobre filósofos mexicanos de los siglos XVIII y XIX; coordina una larga investigación sobre la historia de la filosofía del siglo XIX de la que emerge una obra monumental denominada *Una aproximación a la historia de las Ideas Filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX* (Rovira, 2010 y 2011). En ella plantea sus propias ideas sobre la manera correcta de hacer historia de la filosofía al elaborar y heredar una metodología que de hecho se observa en sus textos. Ella misma afirma:

Me he dedicado al análisis cuidadoso, detallado, crítico y comparativo [de la obra del autor], situándola en su contexto y partiendo, precisamente de esta relación obra-contexto, para llegar lo más objetivamente posible a ciertas conclusiones que pueden aclarar las contradicciones en el discurso filosófico político y religioso... (Rovira, 2004: 13).

Notamos cómo el fundamento del rigor filosófico de Carmen Rovira se encuentra en el acceso a las fuentes directas de los autores y, por fuentes directas, no estamos hablando de traducciones de la obra al español, es necesario acudir a la obra en el idioma original. Además un texto se tiene que analizar desde su propio contexto y con las categorías de su momento, alejándose, lo más posible, de categorías contemporáneas al estudioso que le resultan extrañas a la obra del autor estudiado.

Así, partiendo de los propios textos y contextos del siglo XIX, Rovira fue consciente de que las categorías que se usaban clásicamente en la historia de las ideas no servían para realizar una interpretación cabal del siglo XIX mexicano. Por ello, podemos afirmar que lo más importante y, tal vez, lo menos trabajado en la obra de Carmen Rovira ha sido la categoría de "discurso" que empleó para diferenciar las diversas perspectivas de análisis de la realidad que se dieron en el siglo XIX.

No se podían denominar como *doctrina filosófica* porque no había claridad en la relación de maestros y discípulos. Tampoco *escuela filosófica* porque ni siquiera se contaba con una. Menos aún, *teoría filosófica* porque el pensamiento de los autores del XIX es eminentemente práctico. El concepto de *corriente filosófica* resultaba muy vago y el de *tradición filosófica* cerraba en sí misma a determinada perspectiva de la realidad, lo que hacía parecer que no había relación entre una perspectiva y otra y así fue como Rovira, junto con su equipo de trabajo, se decidieron por el concepto de *Discurso filosófico* que nos habla, por una parte de una perspectiva filosófica que se encuentra interconectada y en discusión con otra u otras, y por otra parte, nos deja ver que al interior de dicho discurso hay ciertas coincidencias entre los autores que lo integran. Además, sin lugar a dudas, el concepto "discurso" permitió analizar no solamente obras monumentales de la filosofía como *La armonía del universo* de Juan Nepomuceno Adorno, sino también discursos políticos presentados en la plaza pública como los de los independentistas o textos periodísticos como los de los Flores Magón.

Después de sus trabajos sobre el siglo XIX ha elaborado importantes monografías de autores modernos de nuestro país.

Cabe señalar además, su profundo compromiso con la docencia, donde ha formado en la investigación filosófica a una gran cantidad de alumnos, a grado tal de dirigir más de 10 tesis de manera simultánea.

Recientemente, en julio de 2013, la Universidad de Guanajuato ha publicado el texto de Rovira denominado *Dos utopías mexicanas del siglo XIX. Francisco Severo Maldonado y Ocampo y Juan Nepomuceno Adorno*. Este texto contiene dos apartados introductorios divididos como: 1. La utopía en general y 2. La utopía en México. Dichos apartados constituyen, sin lugar a dudas, una importante reflexión teórica sobre la utopía, largamente esperada por nosotros. En ella, Rovira aclara la diferencia entre la utopía en Europa y en América, señalando que mientras en Europa la utopía es un no-lugar, en América los autores de la utopía “no se valen de un modelo ideal situado en un lugar imaginario, sino que ofrecen un modelo alternativo en el cual se presenta un marco conceptual concreto que reúne ideas y soluciones que, según sus autores, pueden resolver el problema de su contexto” (Rovira, 1013: 22). Sin embargo, dicha solución alternativa tiene un *desfase* conceptual con la realidad que quiere solucionar, lo que la convierte en utópica. Es en esta obra donde Rovira además de hacer historia de la filosofía, propone ya una interpretación teórica y filosófica propia, lo que la convierte en una obra paradigmática dentro de su pensamiento.

## Edmundo O’Gorman

---

A pesar de que Edmundo O’Gorman no es reconocido plenamente en el ámbito de la filosofía, sus aportaciones en el área de filosofía de la historia se han tornado relevantes y de hecho imprescindibles para el pensamiento filosófico latinoamericano contemporáneo. Resultaría imposible comprender al pensamiento utópico de nuestros días sin la existencia de su libro *La invención de América*, donde el autor demuestra que las ideas, todas las ideas, incluso las que se denominan como “hechos históricos”, no son más que una creación humana cuya función radica en interpretar y dar sentido a un fenómeno determinado.

En su texto *Ensayos de filosofía de la historia* publicado por la UNAM en 2007, O’Gorman realiza una crítica a las historias estilo Hegel y Marx, porque parten de un análisis histórico para imaginar mundos abstractos. Afirmar que la postura tradicional de la historia hace un gran esfuerzo por asimilar a la historia dentro de las disciplinas científicas, con lo que quiere lograr constituir a la historia como una ciencia rigurosa “fundamentándola en idénticos supuestos... empleando los mismos métodos que cualquiera otra ciencia” (O’Gorman, 2007: 14). Esto provoca que se piense que no hay diferencia entre conocer el pasado humano y conocer el pasado de cualquier otro tipo de realidad.

O'Gorman elabora un análisis de los supuestos donde descansa la anterior postura y encuentra fundamentalmente dos que se han enarbolado desde hace muchos siglos:

1. El pasado es una realidad que es esencialmente idéntica a cualquier otro tipo de realidad.
2. La vida humana es esencialmente idéntica a otra realidad.

Estos dos presupuestos descansan sobre la creencia de que el *ser humano*, al igual que todas las cosas, *es algo fijo y estático*, previo, siempre el mismo e invariable. Esto ha conducido a que se piense a la naturaleza humana de la misma manera en que se piensa el resto de la naturaleza, por lo que es posible hablar de la naturaleza de la piedra, la naturaleza animal y la naturaleza humana como si se tratara de un mismo concepto.

Pensar así la historia, afirma O'Gorman, genera la confianza en el historiador de que realmente puede existir una imparcialidad y el objetivo es pretender siempre llegar a ella. La idea de una realidad estática también hace pretender al historiador conocer en su *totalidad* el pasado humano, por lo que se obsesiona por dar a conocer cualquier hecho, hasta el más mínimo, ya que cualquier omisión, intencional o no, se puede interpretar como una selección indebida.

Así, la historia se convierte en un cúmulo de hechos que hace que el investigador se fije en todos y cada uno de ellos y genere la idea de que investigar significa acumular hechos y entre más número de hechos acumule, investigará mejor, porque lo que debe intentarse es realizar una visión completa de la historia.

Al contrario de la anterior visión de la historia, O'Gorman afirma que "hay que admitir con franqueza y alegría que el conocimiento histórico es parcial, el más parcial de todos los conocimientos, o lo que es lo mismo, que es un conocimiento basado en preferencias individuales y circunstanciales; en suma, es un conocimiento producto de una selección, el conocimiento selecto por excelencia" (O'Gorman, 2007: 17).

El mejor ejemplo de la postura circunstancionalista de O'Gorman en la historia de las ideas lo vemos en su libro *La invención de América* publicado por primera vez en 1951, donde no le interesa analizar el hecho del "descubrimiento de América", sino *la idea de que América fue descubierta*. Llama su atención por qué el acontecimiento de 1492 se sigue denominando como "descubrimiento" a pesar de la evidencia empírica que muestra que no lo fue por las siguientes razones:

Primero. El concepto "descubrimiento" implica la *intención* inicial de descubrir algo o la *conciencia* de haberlo descubierto. O'Gorman desbarata todas las posibles pruebas de

que Cristóbal Colón tuvo la intención de "descubrir" América y muestra que el almirante tampoco fue consciente de haber llegado a un nuevo continente, por lo que no debería hablarse de un "descubrimiento" aun cuando desde Bartolomé de las Casas se sostenga la *idea del "descubrimiento"* para interpretar el acontecimiento de 1492.

Segundo. El mero hallazgo físico de algo, no es significativo por sí mismo. Para O'Gorman es claro que la *significación* es la que se le otorga a algo, pues ese "algo" no la posee en sí mismo, por lo tanto, el significado que se le otorga es lo que le da sentido a ese algo. Si ese algo es América, entonces no podemos pensar que fuera un pedazo de tierra inalterable que tenía un sentido en sí misma y sólo estaba esperando ser "descubierta" para develarle su sentido a su descubridor.

Se ha supuesto que ese trozo de materia cósmica que ahora conocemos como el continente americano ha sido eso desde siempre, cuando en realidad no lo ha sido sino a partir del momento en que se le concedió esa significación (O'Gorman, 2001: 49).

América no es una sustancia inalterable, tampoco es una "sustancia en sí" que se descubrió, más bien, debemos concebirla como el resultado de un proceso histórico que va constituyendo su ser paso a paso, movable, perecedero, justo como es el ser de todo lo que está vivo, "y su historia ya no será eso que 'le ha pasado' a América, sino eso que 'ha sido, es y va siendo'" (O'Gorman, 2001: 54).

De esta manera, O'Gorman desbarata la creencia de la existencia de una América esencial, de un descubrimiento, pero aún más, deconstruye la perspectiva esencialista de la idea y nos hace percatarnos, con un ejemplo claro, que toda idea (incluso cuando parece un hecho real e inamovible) es una interpretación que cobra sentido en la propia hermenéutica de la realidad.

## Graciela Hierro

Graciela Hierro ha desarrollado su obra en tres áreas fundamentales de la filosofía: la educación, la ética y los estudios de género; sin embargo, es este último, el tema sobre el que hizo girar a las otras dos áreas, por lo que los estudios de género y el feminismo se convierten en su aporte fundamental.

Hierro es consciente de que para descubrir la visión del mundo femenino y *desenmascarar* la creación que se ha hecho de la mujer a través del tiempo, resulta necesario hacer

un análisis de la historia que intentó desaparecer a esas mujeres al reducirlas al ámbito de la vida cotidiana. Por lo que dedica la mayor parte de su libro publicado en 1989, *De la domesticación a la educación de las mexicanas*, ha mostrar la idea de la mujer mexicana que intentaba generar la educación de cada una de las épocas de nuestra propia historia.

En esta ocasión analizaremos las ideas de la primera Graciela Hierro<sup>3</sup> para quien el feminismo es "el descubrimiento, la creación y la práctica de la cultura femenina, que persigue el objetivo político de realizar la revolución de la vida cotidiana. En el caso de la educación, lograr la hazaña... la creación de una educación para personas sin distinción de género" (Hierro, 2002: 15).

Hierro afirma de que la educación es el fundamento para la creación de una sociedad ideal (en palabras de Hierro: justa y libre), por lo que asegura que todo proyecto educativo tiene en el fondo la concepción de la sociedad que se considera deseable alcanzar; por ello implica la transmisión y adquisición de contenidos considerados valiosos por una sociedad para la que resultan moralmente aceptables.

Así, ante la pregunta ¿qué se va a enseñar?, la respuesta inmediata gira hacia los contenidos moralmente valiosos para la sociedad, por lo que se comprende que "el fin de la educación es la felicidad para el mayor número". Sin embargo, no podemos olvidar que ese "mayor número" abarca, no un mayor número de seres, sino de personas.

La educación, entonces, no puede ser inerte porque el contenido del concepto persona va cambiando a través de la historia y es, de hecho, una creación histórica. Por lo que la "mayoría" a la que se refiere Hierro se ha ido integrando paulatinamente: en la Grecia clásica, "personas" eran sólo los varones libres, mientras las mujeres y los esclavos quedaban excluidos del concepto; posteriormente se han ido integrando a la "mayoría" los bárbaros de color y rasgos étnicos distintos, así como el proletariado y, últimamente, el segundo sexo.

La educación entendida de diferente forma permitirá también un cambio en el concepto de cultura en la cual las mujeres tienen que tomar la voz e interpretar su propio ser y su "ser mujer" desde ellas mismas, porque "la ausencia de las mujeres en la creación cultural ha sido enmascaramiento" (Hierro, 2002: 16) de la opresión de las mujeres de la que tienen que tomar conciencia para acceder a una autoeducación que culmine con su preparación para la vejez. Por lo que Hierro defiende una educación del carácter que forme las "actitudes morales que propicien la independencia y la libertad

---

<sup>3</sup> La obra de Graciela Hierro transita del feminismo de la igualdad que lucha por los mismos derechos para ambos sexos, hacia el feminismo de la diferencia que implica una conciencia de los géneros que no necesariamente tienen que devenir iguales, sino tener las mismas oportunidades de crecimiento. Cuando nos referimos a la primera Graciela Hierro, pensamos en la defensora del feminismo de la igualdad.

de género. La libertad entendida como poder de decisión personal frente a las opciones vitales y la independencia como la asertividad del propio ser y quehacer femenino” (Hierro, 2002: 115).

Para lograr lo anterior, Hierro propone lo que ella misma designa como utopía feminista y se centra en una nueva educación de acuerdo con los ciclos de la vida (Hierro, 2002: 99-108).

Como una filósofa consciente de su entorno, Hierro también se torna crítica de su propia obra y confiesa que el esquema que ofrece en esta nueva educación femenina, resulta utópico y sólo se enfoca en la clase media, porque las mujeres más desprotegidas han de interesarse en problemas más inmediatos y las de las clases más protegidas son encerradas por sus “príncipes azules” en la complacencia de su *status*. Por lo que esta educación será mas propia de las mujeres universitarias que han accedido a la educación.

## Mauricio Beuchot

---

La compleja formación de Mauricio Beuchot lo ha llevado por diversos derroteros a lo largo de su obra, sin embargo, queremos destacar aquí su gran aporte a los estudios de historia de las ideas mexicanas, principalmente en el periodo colonial. Además de ser un gran impulsor de los estudios e investigaciones sobre el periodo novohispano, Beuchot ha sostenido durante toda su trayectoria que la producción filosófica debe tener como base la elaboración de una historia de la filosofía pues una no puede existir sin la otra.

Lo anterior se puede demostrar con el simple hecho de dar una mirada a su amplia producción filosófica en donde encontramos un gran número de estudios monográficos sobre filósofos tanto del continente americano, como europeo que han servido de base para las obras fundamentales que sus diversos intereses le han permitido desarrollar.

Ha dedicado varios de estos estudios monográficos a filósofos novohispanos como Alonso de la Veracruz, Bartolomé de las Casa, Tomás de Mercado, entre otros, además de elaborar varios textos sobre la lógica en la Nueva España. Sin embargo, su aporte más importante para la historia de las ideas en México fue publicado por la editorial Herder bajo el título *Historia de la filosofía en el México colonial*, donde comienza un recorrido desde el pensamiento de Zumárraga y Bartolomé de las Casas en el siglo XVI hasta los jesuitas y Gamarra a finales del siglo XVIII. En dicha *Historia* aborda también el problema de la hermenéutica que ha sido su mayor preocupación y ocupación durante los últimos años, sólo que aquí la circunscribe al periodo novohispano.

En estos últimos años elabora un análisis de la tradición hermenéutica, cuya herencia se recoge en Dilthey, quien la aplica a la filosofía de la cultura y de la historia; de donde supo recogerla Heidegger en sus intrincadas reflexiones sobre el ser y el hombre, para a su vez, transmitirla a Gadamer, quien ha influido sobre otros más recientes. Así Beuchot trabaja sobre el enfoque que piensa a la hermenéutica como la disciplina de la interpretación en la que se juegan tres cosas: el texto (con el significado que encierra y permite), el autor y el intérprete. Quienes dan prioridad al lector hacen una lectura subjetivista, quienes se la dan al autor, sugieren una objetivista, pero debemos saber que aun cuando siempre se inmiscuye la intención del intérprete, se trata de conseguir lo más que se pueda la intención del autor. En cuanto al texto, debemos ser conscientes que ya no dice lo que quiso decir el autor, porque su intencionalidad se ha topado con la nuestra y nosotros lo hacemos decir algo más, esto es: decirnos algo. Así, la "verdad" del texto, comprende el significado de la verdad del autor y el significado de la verdad del lector y aun cuando se le dé preferencia a uno u otro, no podemos sacrificar a ninguno de los dos.

Desde esta vertiente, Beuchot ha desarrollado una de sus propuestas más originales, la conocida como *hermenéutica analógica*, en donde realizar la interpretación de textos, sistemas filosóficos y de hecho, la realidad misma "porque nos hace abordar no sólo el sentido de un signo o el sentido de un texto, sino también el sentido del ser" (Beuchot, 1997: 43). Sin dejar de lado la postura historicista de la Filosofía Latinoamericana, afirma que el análisis de la afirmación metafísica, debe ser "contextualizada en un mundo, pero siempre mirando hacia el horizonte del ser, de lo real, en el que inscribe lo que intenta decir" (Beuchot, 1997: 41). La hermenéutica analógica se coloca en el gozne de la interpretación del mundo y su transformación "interpreta para transformar. Así nos hace sentir en la obligación de colocarnos en el límite de fusión donde se juntan el bien individual y el bien común, para comprometernos con la construcción de la sociedad" (Beuchot, 1997: 56).

Fiel a sus posturas anteriores sobre el derecho y la justicia, en su hermenéutica analógica hace una crítica a las posturas univocistas para dar paso al equivocismo, pero un equivocismo con límites, donde no cualquier interpretación es válida, ya que hay unas mejores que otras y la historia de las ideas es una buena base para decidirse sobre las mejores.

Es en esta postura equivocista limitada donde vemos la gran influencia que tuvieron sus anteriores estudios sobre la justicia, el derecho y el bien común que se encuentran plasmados en su libro *Derechos humanos. Iusnaturalismo iuspositivismo*. En donde nos descubre cómo la Escuela de Salamanca del siglo VI sigue un nominalismo que se apoya en la historia y la diferencia, pero es limitado por el Tomismo que le imprime una idea de

universalidad en la búsqueda de los derechos de los hombres. Lo que lleva a tal escuela a proponer por primera vez lo que hoy conocemos como derechos humanos.

## Referencias

- Ardao, Arturo (1987). *La inteligencia latinoamericana*. Montevideo: Universidad de la República.
- Beuchot Puente, Mauricio (1996). *Historia de la filosofía en el México colonial*. Barcelona: Herder, 280 pp.
- \_\_\_\_\_ (1997). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: UNAM, 102 pp.
- \_\_\_\_\_ (1995). *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*. México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (2001). *Filosofía y derechos humanos*. México: Siglo XXI.
- Gaos, José (1980). *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza Editorial Mexicana, 190 pp.
- \_\_\_\_\_ (1990). "Pensamiento Español" en *Obras completas tomo VI*. México: UNAM, pp. 329-406.
- \_\_\_\_\_ (1990). "Pensamiento de lengua española" en *Obras completas tomo VI*. México: UNAM, pp. 23-328.
- Hierro, Graciela (1982). *Naturaleza y fines de la educación superior*. México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (2002). *De la domesticación a la educación de las mexicanas* (2ª edición). México: Torres Asociados, 136 pp.
- O'Gorman, Edmundo (2001). *La invención de América* (7ª reimpresión de la 3ª edición). México: FCE, 196 pp.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Ensayos de filosofía de la historia*. México: UNAM, 112 pp.
- Rovira Gaspar, Carmen (2004). *Francisco de Vitoria. América y España. El poder y el hombre*. México: Porrúa, 310 pp.
- \_\_\_\_\_ (Tomo I, 2010 y Tomo II, 2011). *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y primeros años del XX*. México: UAQ, UGuan, UA de Madrid y UNAM.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Dos utopías mexicanas del siglo XIX. Francisco Severo Maldonado y Juan Nepomuceno Adorno*. México: Universidad de Guanajuato, 214 pp.
- Villoro, Luis (1987). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: SEP (Colección Lecturas Mexicanas, segunda serie, n° 103), 248 pp.
- \_\_\_\_\_ (2002). *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia* (2ª edición, 1ª reimpresión). México: CONACULTA, 256 pp.
- \_\_\_\_\_ (2006). *El poder y el valor* (5ª reimpresión). México: FCE, 400 pp.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. México: FCE, 226 pp.
- Zea, Leopoldo (1953). *América como conciencia*. México: Cuadernos americanos.
- \_\_\_\_\_ (1985). *El positivismo y la circunstancia mexicana*. México: FCE-SEP, 192 pp.
- \_\_\_\_\_ (1998). *La filosofía americana como filosofía sin más* (17ª ed.). México: Siglo XXI, 120 pp.
- \_\_\_\_\_ (1983). *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía* (9ª ed.). México: UNAM, 258 pp.
- Varios (1968). *Revista de la Universidad de México*, enero (Separata).