



Fernando Carlos Vevia Romero

El hombre americano.

Ensayo de antropología filosófica mexicana



letras
para
volar

Programa Universitario
de Fomento a la Lectura

◆ COLECCIÓN ◆
FERNANDO CARLOS
VEVIA ROMERO

◆ COLECCIÓN ◆
FERNANDO CARLOS
VEVIA ROMERO

Fernando Carlos Vevia Romero

El hombre americano.

Ensayo de antropología filosófica mexicana



Universidad
de Guadalajara





Itzcóatl Tonatiuh Bravo Padilla
Rectoría General

Miguel Ángel Navarro Navarro
Vicerrectoría Ejecutiva

José Alfredo Peña Ramos
Secretaría General

Sonia Reynaga Obregón
Coordinación General Académica

Patricia Rosas Chávez
Dirección de Letras para Volar

Sayri Karp Mitastein
Dirección de la Editorial Universitaria



Programa Universitario
de Fomento a la Lectura

Primera edición electrónica, 2015

Autor
Fernando Carlos Vevia Romero

D.R. © 2015, Universidad de Guadalajara



**EDITORIAL
UNIVERSITARIA**

Editorial Universitaria
José Bonifacio Andrada 2679
Colonia Lomas de Guevara
44657, Guadalajara, Jalisco
www.editorial.udg.mx

Octubre de 2015

ISBN 978-607-742-278-5

Jorge Orendáin / Carmina Nahuatlato
Cuidado editorial

Sol Ortega Ruelas
Diseño y diagramación



Este trabajo está autorizado bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercialSinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND) lo que significa que el texto puede ser compartido y redistribuido, siempre que el crédito sea otorgado al autor, pero no puede ser mezclado, transformado, construir sobre él ni utilizado con propósitos comerciales. Para más detalles consúltese <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

Estimado universitario:

Los resultados poco satisfactorios que se han obtenido en las pruebas PISA y ENLACE ponen de manifiesto que los estudiantes de nivel medio y superior en todo el país tienen dificultades con la comprensión lectora. La Universidad de Guadalajara, no ajena a esta realidad, decidió crear desde 2010 el Programa Universitario de Fomento a la Lectura “Letras para volar”.

Este programa promueve el gusto por la lectura a la par que se propone el desarrollo de la competencia lectora en estudiantes de diversos niveles educativos. Esta labor se realiza desde la función sustantiva de extensión en la que prestadores de servicio social de nuestra casa de estudios acuden semanalmente a escuelas primarias y secundarias para fomentar el gusto por la lectura, gracias a lo cual un total de 123,598 niños y jóvenes se han visto beneficiados con el programa desde su creación.

Desde las funciones de investigación y docencia, la Universidad de Guadalajara trabaja en favor de los jóvenes de nivel medio y superior para consolidar la competencia lectora y poner al alcance de los estudiantes la lectura, por tanto, hemos invitado a tres universitarios distinguidos a integrarse a este proyecto y seleccionar títulos para las tres colecciones que llevan su nombre:

- Colección Caminante Fernando del Paso
- Colección Hugo Gutiérrez Vega
- Colección Fernando Carlos Vevia Romero

Desarrollar la competencia lectora está no sólo en la base de la educación, sino en el apoyo mismo de lo que somos como sociedad. Leer en la universidad no se debe limitar a los textos escolares; por ello, ponemos a disposición de nuestros jóvenes tirajes masivos para que desarrollen el entusiasmo por la lectura y la incorporen a su vida cotidiana.

¡Que ningún universitario se quede sin leer!

Itzcóatl Tonatiuh Bravo Padilla

Rector General

Universidad de Guadalajara

Índice

9	Presentación
11	Introducción
11	La posibilidad
38	Notas
40	I. La imposibilidad
40	La biología y el hombre
77	Un par de palabras sobre religión
81	La teoría del derecho natural
84	Notas

Presentación

FERNANDO CARLOS VEVIA ROMERO

En el siglo xx, la cantidad de artículos y libros en torno al tema de la identidad nacional del mexicano, fue enorme. En realidad no es un solo tema: se mezclan descripciones de los rasgos psicológicos del mexicano, de sus costumbres, sus hábitos, sus modos de hablar (sobre todo en la Ciudad de México) sus formaciones culturales, los ídolos del cine, como Cantinflas, la imagen que los norteamericanos tienen de México, etc. Parece que todo tipo de investigación ya sería redundante, inútil, pues destacados intelectuales mexicanos ya hablaron de todos los aspectos según parece a primera vista.

Sin embargo, tras esa abundantísima producción sobre el carácter nacional del mexicano, asoma constantemente una convicción, no siempre expresada de la misma manera, de que el mexicano es distinto en profundidad, en la raíz, más allá de los datos anecdóticos. Este camino de investigación me parece todavía posible. Dice por ejemplo Antonio Ibargüengoitia, en su libro *Filosofía mexicana*:

Este pensamiento nahuatl dio la impresión como si hubiera desaparecido; sin embargo, hay un sustrato que permanecen la masa del pueblo y que será la que

matice fuertemente el pensamiento llegado de Europa para ir formando a través del tiempo el *pensamiento genuinamente mexicano*.

Esta obsesión, que va persiguiendo su definición a través de las páginas de tantos autores, es la que llama nuestra atención. No estamos ante una moda pasajera, sino ante una conciencia, confusa tal vez, pero fortísima, de ser distinto.

Nosotros queremos realizar sobre este tema una “deconstrucción”, siguiendo el método de Derrida en el siglo pasado, la cual, según nuestra hipótesis, dejará al descubierto una “otredad” profunda, propia del hombre americano, y eso nos llevará a la pregunta auténticamente filosófica: ¿es posible esto?. ¿Qué quiere decir “ser otro” en este contexto?. ¿Aguanta la Antropología filosófica existente la tensión producida por este concepto, tomado en toda su seriedad: otros seres humanos?.

Introducción

La posibilidad

¿Es posible pensar juntas estas tres palabras: /antropología,/filosófica/, /mexicana/? ¿Es posible preguntarse con seriedad, a nivel filosófico, si existe un hombre americano y, más concretamente, un *homo mexicanus* distinto a otro tipo de seres humanos? ¿Qué querría decir en esa hipótesis la palabra “distinto”?

En México puede rastrearse, sin mucho esfuerzo, el “criollismo”, es decir, la conciencia de ser distinto a la metrópoli, desde el siglo xvi. En el siglo xx, la cantidad de artículos y libros escritos sobre el tema de la identidad nacional del mexicano es enorme. En realidad no es un solo tema: se mezclan descripciones de los rasgos psicológicos del mexicano, de sus costumbres, de sus hábitos, sus modos de hablar, sus formaciones culturales, etcétera. Podría parecer, al observador, que se trata de un fuerte rasgo cultural de los hombres nacidos en México. Desde ese punto de vista, no sería necesario ningún tipo de investigación, pues autorizadas generaciones de intelectuales han dicho ya todo y mucho más.

Sin embargo, tras esa abundantísima producción sobre el carácter nacional del mexicano asoma constantemente una convicción, no siempre expresada de la misma

manera, de que el humano mexicano (y esto se extiende al humano americano) es distinto en profundidad, en la raíz, más allá de los rasgos culturales. Este es el tema de nuestra búsqueda.

Veámoslo expresado por intelectuales mexicanos. Escogemos algunos ejemplos de los últimos tiempos:

Este pensamiento náhuatl que infundió vida durante siglos a las sociedades prehispánicas, al encontrarse con la civilización y el pensamiento occidental y cristiano salió aparentemente derrotado y dio la impresión como si hubiera desaparecido, para ser sustituido por los sistemas del pensamiento occidental [...] sin embargo [...] hay un sustrato que permanece en la masa del pueblo y que será la que matice fuertemente el pensamiento llegado de Europa para ir formando a través del tiempo el *pensamiento genuinamente mexicano*.¹

Este texto afirma que existió un pensamiento prehispánico, que persiste tras su aparente derrota a manos del pensamiento occidental (por tanto, que existe algo a lo que puede llamarse unitariamente “pensamiento occidental”); que el sustrato matizó al pensamiento occidental y que así se formó el *pensamiento genuinamente mexicano*.

Otro ejemplo, elegido sin ningún criterio especial entre la gran cantidad y calidad de lo que se ha producido, está tomado de Roger Bartra, *La jaula de la melan-*

colía.² En la introducción del libro (llamada por el autor “Penetración”, para rendir tributo a la moda literaria de agresividad sexual propia de los ochenta) aparece toda la variedad de realidades que componen la investigación sobre lo mexicano. Hemos contado hasta treinta variantes del tema dentro de las páginas de esa introducción.

Manifiesta el texto cinco objetivos:

(1) [...] pero también sospechamos que, además de la violencia estatal fundadora de las naciones, hay *antiguas y extrañas* fuerzas de índole cultural y psíquica que dibujan las fronteras que nos separan de los extraños (Bartra 1987: 15).

Estas afirmaciones parecen acercarse a las investigaciones culturales de los primeros años del siglo xx, con resonancias de las teorías de Volksgeist, y de un cierto nacionalismo biológico. Pero en seguida aclara el texto:

(2) En este ensayo me propongo penetrar en el territorio del *nacionalismo mexicano* y explorar algunas de sus manifestaciones (*idem*).

Pero más adelante advierte:

(3) [...] para avanzar en el estudio de los *procesos de legitimación* del Estado moderno (*idem*).

Al hablar del material de su trabajo, el autor asegura:

(4) [...] los he escogido como punto de entrada para el estudio de la *cultura política dominante* que se desarrolla en México después de la Revolución de 1910 (*ibid.*, p. 16).

Por último, pocas líneas después añade :

(5) [...] será también un medio de realizar una *crítica de la cultura* (*ídem*).

Como puede observarse, la abundancia de objetivos remite a un objeto de estudio de una riqueza desbordante. Esta riqueza aparece en más de quince formas de designar dicho tema u objeto de estudio:

(1) [...] *los mismos estudios* sobre la configuración del carácter nacional mexicano (*ibid.*, p. 15);

con ligera variante:

(2) [...] y especialmente las reflexiones sobre *lo mexicano* (*ibid.*, p. 16).

(3) [el carácter nacional] [...] es una construcción imaginaria [realizada] con la ayuda de la literatura, el arte y la música (*ídem*).

(4) [de los arquetipos de extensión universal] [...] he escogido *su parte más espectacular y obvia* [...] la que ha circulado con mayor profusión por medio del cine, la radio, la televisión, la prensa, los discursos y las canciones (*ibid.*, p. 17).

(5) [...] he elegido los lugares comunes del *carácter del mexicano* (*idem*).

(6) [...] se trata de un manojo de *estereotipos codificados por la intelectualidad* (*idem*).

(7) [...] mitos producidos por la cultura hegemónica (*idem*).

(8) [...] *el carácter mexicano* es una entelequia artificial; existe principalmente en los libros y discursos que lo escriben y lo exaltan (*idem*).

(9) El carácter nacional mexicano sólo tiene, digamos, una *existencia literaria* y mitológica (*idem*).

(10) Para este ensayo he escogido sólo algunos aspectos del *mito* del carácter nacional (*ibid.*, p. 18).

(11) [...] conjunto articulado de estereotipos contruidos a partir de las *imágenes* que la *clase dominante* se ha formado de la vida campesina y de la existencia obrera, del mundo rural y del ámbito urbano (*idem*).

(12) [...] mostrar críticamente la *forma* que adopta el mito a fines del siglo xx (*idem*).

(13) ¿[...] una *conciencia nacional* que es poco más que un *conjunto* de *harapos* procedentes del deshuesadero del siglo xix, mal cosidos por los intelectuales de la primera mitad del siglo xx? (*ibid.*, p. 18-19).

(14) [...] una gran parte de los rasgos del *carácter del mexicano* es descrita, exaltada y criticada por los intelectuales positivistas y liberales de principios de siglo (*ibid.*, p. 19).

(15) [...] una reflexión crítica sobre los *peligros* que emanan del *mito* nacionalista (*ibid.*, p. 18).

(16) [...] destacar las *ideas* que han tenido más “repercusiones” [...] para formar un modelo o canon del *mexicano típico* (*ibid.*, p. 21).

Pueden parecer excesivas estas citas, pero aún no se habría terminado con un solo autor, que incluye en su trabajo desde las fuerzas oscuras hasta las manipulaciones de la clase dominante, desde la realidad biológica del mexicano hasta la “imagen” o la “idea” que una clase se ha formado sobre él. En este momento nos interesa sólo el testimonio de una apasionada reflexión sobre lo mexicano. Si extendimos la cita fue porque se

repite y resume lo que podría hallar en muy distintos autores. No es una introducción el momento propicio para establecer distinciones o hacer críticas.

Esta obsesión, que va persiguiendo su definición a través de las páginas de tantos autores, es la que nos solicita: no estamos simplemente ante una moda cultural, sino ante una conciencia, confusa tal vez, pero fortísima, de ser distinto. ¿Hasta dónde llega este carácter “distinto”? Antes de responder a esa pregunta es conveniente añadir un último testimonio que proviene de un campo muy especializado: el psicoanálisis.

El prestigiado psicoanalista mexicano Raúl Páramo escribía:

El psicoanalista alemán Hans Füchtner [...] después de su larga estancia en Argentina y en Brasil llega a la conclusión de que “propiamente cada país o cultura tiene su psicoanálisis muy particular”. Quien esto escribe comparte la misma idea [...].³

Más adelante explicaba a su modo el factor de unidad latinoamericana:

[...] no es tanto [...] el idioma castellano y la religión católica, sino la catástrofe global; el sistemático genocidio que conllevó a la conquista del “nuevo mundo” [...].

Una explicación muy psicoanalista esta del trauma primigenio. Lo importante es que sería una explicación del “ser diferente” del hombre americano. A la larga lista de modos del SER, que había inaugurado la escolástica con su *ens a se* y *ens ab alio*, continuada por Hegel con el *ser-en-sí* y el *ser-para sí* y luego por Heidegger con todas sus constelaciones de juegos de palabras (*ser-ya-siempre-en-el-mundo* o el *ser/estar afuera*), habría que añadir el *ser-contra-otros* propio del hombre americano (esta expresión u otra parecida ya fue usada por Sartre). Esa sería la “catástrofe cultural” que habría dejado marcada el alma del latinoamericano, según Páramo.

Con respecto a trabajos tan interesantes como el de Abelardo Villegas, en su libro *Autognosis. El pensamiento mexicano en el siglo xx*,⁴ aparece claramente la diferencia y la complementariedad de lo que pretendemos hacer. Escribe el autor en el prólogo:

En el lapso de lo que va del siglo, los pensadores se ocuparon de una enorme variedad de temas, pero sobresale como verdadera obsesión el tema de México [...]. El pensamiento mexicano de este siglo despliega una tarea de autoconocimiento. [...] Y muchos temas aparentemente alejados de lo mexicano muestran en el fondo una vinculación orgánica con esa obsesión.⁵

Todos de acuerdo, pues, en el carácter de “obsesión” que reviste esta temática. A partir de ahí, el autor

busca “hacer un panorama del pensamiento contemporáneo mexicano”. Ese pensamiento lo ve concretado en la Revolución de 1910, origen de una controversia que llega hasta 1968, según el autor. Nuestro trabajo no quiere repetir, presentando otro panorama. Ni pretende tampoco completarlo. Si hablamos de complementariedad es en otro sentido: en el de realizar otra tarea distinta sobre el mismo material. Queremos conocer el panorama del pensamiento mexicano contemporáneo sobre el tema de “lo mexicano”, para realizar una “deconstrucción” que, según nuestra hipótesis, dejará al descubierto una “otredad” profunda, propia del hombre americano, y eso nos llevará a la pregunta auténticamente filosófica, ¿es posible esto? ¿Qué quiere decir “ser otro” en este contexto? ¿Aguantan las antropologías filosóficas existentes la tensión producida por este concepto, tomado en su máxima seriedad: “otros” seres humanos?

De este modo, quizá, se retomaría la extrañeza, la admiración (principio de la filosofía) que produjo en el hombre europeo el descubrimiento de América. ¡Había “otros” hombres! Pronto fue domesticada esa idea, encontrando un lugar en el discurso europeo, para esa realidad. Nuestra hipótesis retorna el escándalo de la primera constatación: ¡hay “otros” hombres!

Es necesario añadir otro comentario al trabajo realizado por Abelardo Villegas en sus diversos libros, a fin de mostrar con más claridad las diferencias con nuestro

modo de trabajar. En su libro *La filosofía en la historia política de México*⁶ define así sus propósitos:

Es, por tanto, la historia de cómo la filosofía, o al menos buena parte de ella, ha tomado parte en el desarrollo de la sociedad mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días.⁷

En la introducción parece abocarse precisamente al punto central de nuestra investigación, y realiza la siguiente argumentación que resumimos: “[...] vamos a tratar de resolver un problema planteado por la misma, en su última etapa, en la llamada de la *filosofía de lo mexicano*”.

Explica qué es esa filosofía de lo mexicano: “consistió ésta en un intento de definir al mexicano en términos filosóficos [...]”.

Por último, el resultado:

El resultado fue obvio, pero inesperado: allí donde el análisis filosófico creyó encontrar alguna particularidad del mexicano [...] se encontró con que esas particularidades o características eran también propias del hombre en general. Queriéndose encontrar lo mexicano, se halló lo humano en lo mexicano, lo universal en lo particular.⁸

Se le puede discutir esa afirmación, pero no es nuestro propósito. Igualmente que la bancarrota de esa filosofía y de sus seguidores (“una especie de existencialismo” dice el autor, aunque muchos autores son tan anteriores al existencialismo propiamente dicho) sea algo universalmente admitido. Lo que nos llama la atención es lo siguiente: dentro de una lógica del tipo de la llamada “europea” u “occidental”, la conclusión a la que llegaría el lector es que Abelardo Villegas piensa que la filosofía de lo mexicano se encontró con la filosofía del hombre universal. Pero no es así. Lo que dice el autor es una especie de fórmula de cortesía. En realidad piensa que el mexicano y su filosofía son diferentes. Veamos por qué: [...] “la filosofía mexicana nos pondrá de manifiesto al *hombre mexicano*, con todo lo que de universal y particular implica esta expresión”.⁹

Ha regresado aquí, a través de un breve recorrido por el problema filosófico de los llamados *universales*: “[...] si queremos verla efectivamente tenemos que referirnos a las formas concretas que ha adoptado en hombres realmente existentes [...]”.¹⁰

Es tan fuerte la obsesión de ser distinto, que el autor no advierte aquí que da por supuesto la existencia de un *homo mexicanus*, ya que su argumentación (lo que probaría directamente) es que el universal se da en el individuo de forma concreta, pero no en una colectividad.

Así afirma, con gran alivio, más adelante: “nuestro propósito es, pues, estudiar las formas concretas de humanidad que ha asumido el mexicano comprendiéndolas a través de su filosofar”.¹¹

La argumentación sería válida para otras colectividades: los estudiantes, los fabricantes de pulque, los obreros ferrocarrileros, etcétera. Pero hay un paso subterráneo, subconsciente, que dan el autor y sus lectores: lo mexicano existe como algo distinto.

Ocurre según nuestro modo de captar esta cuestión, que existen ciencias, juicios anticipativos y deseos profundos en forma de afirmaciones apodícticas, que se infiltran en todos nuestros trabajos, aunque creamos no estar contaminados. En otro ámbito geográfico, Wilhelm Dilthey hacía esto al identificar “el alemán” con el hombre occidental; la historia del hombre alemán sería la historia de occidente. Veamos este mecanismo de sustitución inconsciente a partir de las obras de Dilthey:¹²

Un gran movimiento espiritual llena el siglo XVII. En él se alzó el *espíritu humano* [subrayado nuestro] a la altura de una ciencia de validez universal [...].

En Grecia se llevó a cabo un inmenso avance hacia metas del espíritu moderno [...] un gran arte de contenido universal inteligible a todos los tiempos, en un lenguaje de formas eternamente válidas [...]

Una nueva generación de pueblos reemplazó a aquel mundo senescente. En su interacción surgió la comunidad cultural a la que pertenecemos nosotros mismos [...].

El pensamiento se engolfó en la naturaleza y el hombre [...] [habla del siglo xvi].

En las ciencias y en el pensamiento filosófico se encontró el poder gracias al cual se superó la crisis y se hizo posible el progreso del *espíritu europeo* [...].

En todos los terrenos quedó sujeta la imaginación científica del *hombre* a las reglas de los métodos, rigurosos contenidos, en la manera de proceder de Galileo [...].

En contraste con toda la teología del pasado, que con judaizante egoísmo había hecho del *hombre* el centro del universo [...].

Lenta y trabajosamente se había preparado en Alemania el suelo para tal suerte de planes y empresas [...].¹³

Wilhelm Dilthey, en este tipo de generalizaciones, es un modelo de lo que no debe ser una antropología. Trabaja en su mente, de manera subterránea, un esquema de una especie de *western* intelectual: viene el bueno, mata al malo y se lleva a la muchacha.

El bueno es el espíritu alemán moderno (o sea, más concretamente: su tiempo); mata al malo (todos los demás “ultramontanos”, como decía él; judíos, católicos, mediterráneos, teólogos, medievales, etcétera). La muchacha es la idea del verdadero “hombre”. Todo lo demás fue preparación. Todo esto se escribió hacia 1911, antes de las dos guerras mundiales.

Un trabajo de Ariel Ortega, titulado “Samuel Ramos: filósofo ingenuo”,¹⁴ nos ayuda a precisar todavía un poco más nuestro intento de hacer antropología filosófica mexicana. En efecto, al referirse dicho autor al sentido que tenía la antropología filosófica de Samuel Ramos, escribe:

[...] la antropología es el resultado de un problema que se plantea en su filosofía de la cultura. “En aquel libro [*El perfil del hombre y la cultura en México*] terminaba afirmando que la obra más urgente de la cultura del presente en México debe tener ante todo un sentido humanista.” Para desarrollar filosóficamente ese concepto de humanismo, que había quedado sin explicar, publicó [Samuel Ramos] en 1940, un libro con el título de *Hacia un nuevo humanismo*.¹⁵

Apunta también Ariel Ortega que, según Samuel Ramos, de existir una cultura mexicana, ésta debe responder a “las características específicas de la mentalidad mexicana”. Pero, añadimos nosotros, ¿cómo cono-

cerá Ramos la mentalidad mexicana, si no es a través de su cultura? Hay un pequeño círculo donde puede producirse un cortocircuito intelectual.

Nos sentimos ajenos a esa metodología, porque para hablar de humanismo hay que suponer que todos los hombres son iguales, que tienen un modo de ser observable, que ese modo de ser se puede observar en el lenguaje humano... Luego viene una fatigosa discusión sobre la historia de la palabra y el concepto de humanismo, etcétera, después de la crítica de Marx y de Nietzsche y, mucho más radical aún, después de la crítica que la semiótica moderna hace (en cualquiera de sus múltiples formas) a los discursos humanos y (sobre todo la socio-crítica de Edmond Cros) a las estructuras sociales que dan origen a las estructuras de ese discurso. Así pues, aquella forma de trabajar sobre el supuesto humanismo nos parece totalmente obsoleta y sin perspectivas.

Así lo advierte, a su manera, Ariel Ortega: “Cada lectura de Ramos me deja con la misma sensación: se trata de un filósofo profundamente ingenuo, o se trata de un filósofo profundamente ignorante”.¹⁶

En el libro de Risieri Frondizi, que lleva el título de *Ensayos filosóficos*,¹⁷ se coloca una segunda parte bajo el epígrafe: “Antropología filosófica, axiología y filosofía social”. El concepto se ocupa de la libertad intelectual, la democracia, el historicismo, la paz y la fundamentación de la norma ética. Es decir, reflexiona Frondizi sobre temas de gran interés humano y, por tanto, en algún

modo es antropología. Pero el título no es del filósofo argentino (1910-1983) sino del compilador de estos textos. Del mismo modo ocurre con otras muestras de bibliografía, que por su título prometen ocuparse de nuestro tema, pero por su contenido (de loable interés desde otro punto de vista) no nos iluminan con respecto a nuestro problema.

Cabe mencionar que Frondizi, al hablar de la filosofía latinoamericana contemporánea (trabajo publicado por primera vez en 1944; es necesario tener en cuenta la fecha), resume lo que ha sido la historia de la filosofía en México hasta ese momento: Gabino Barrera, Justo Sierra, el Ateneo de la Juventud (Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña...) y Samuel Ramos, con su *Perfil del hombre y la cultura en México*, libro que alaba. Pero más tarde, al referirse a *Hacia un nuevo humanismo*, del mismo Ramos, comenta: “de mayor sentido filosófico que el anterior”.¹⁸ La crítica es acertada: no tiene mucho sentido filosófico, sino más bien es un ensayo psicológico-social-costumbrista. Al respecto muchos defensores de Samuel Ramos responderían: “Eso depende del concepto que usted tenga de filosofía”, con lo cual de nuevo volvemos al centro de nuestra cuestión, a saber: el intelectual latinoamericano se siente distinto. El mismo Frondizi podría ser aducido como una prueba más. En la página 448 de su libro, en el momento que trata de la enseñanza de la filosofía en América Latina, expone:

Nuestra realidad cultural es distinta y debemos partir de ella. Por otra parte, la imitación conduce a una actitud colonialista, que hay que combatir con energía en todos los campos, para forjar una personalidad propia, enraizada en nuestra tradición y medio culturales.

El camino que se ha de recorrer para aclarar y fundamentar nuestra hipótesis es, desde un punto de vista filosófico, muy largo. Será necesario enfrentarse a conceptos como “antropología” y “filosofía”. Será necesario abrir problemas nunca abiertos o mal cerrados. Por ejemplo, Aristóteles afirma en su *Metafísica*: “Todos los hombres desean por naturaleza conocer”. Así se formulaba un principio que llevó a una forma de pensamiento, que los manuales llaman “occidental”, hasta la ciencia y la técnica modernas. Pero, ¿puede afirmarse que todos los hombres desean conocer? ¿En todos los grupos humanos ha existido, al menos como colectividad, ese deseo? ¿Acaso es posible pensar en culturas en las que eso no tenga ningún valor? ¿Es imposible afirmar que existe, ha existido o podría existir un grupo humano que no tuviera curiosidad intelectual?

Según la respuesta que se dé a estas preguntas, cabría resultar que aquella afirmación universalista de Aristóteles (“por naturaleza”) no sea más que un rasgo psicológico propio de la sociedad griega y de algunas otras de aquel tiempo. Dicho de un modo más filosófico: ¿qué rango filosófico tienen las afirmaciones antro-

pológicas difundidas en los escritos de los pensadores que conforman la historia de la filosofía? ¿Son afirmaciones ontológicas, psicológicas, sociológicas... o turísticas? (“los atenienses son así”, “los espartacos de esta otra manera”, etcétera). Sin embargo, la frase está en los escritos de Aristóteles y forma parte del *corpus* metafísico. ¿Qué tipo de prueba se aduce en esos casos?

Si los principios presentados como “filosóficos”, atribuibles a la naturaleza del hombre (es decir, a todo hombre), resulta que son “regionales”, entonces se abre un *hiatus*, un espacio filosófico en que podemos pensar filosóficamente la posibilidad de “otros” hombres. Se hace posible la obsesión de los pensadores mexicanos de ser “distintos”.

El título de este trabajo (*El hombre americano. Ensayo de antropología filosófica mexicana*) fue redactado así para, en primer lugar, ahuyentar a los buscadores de nuevas sensaciones, a los profesionales de las anécdotas picantes sobre los mexicanos; a los que buscan caracterizaciones, más o menos agudas, de la psicología del mexicano. En segundo lugar, pretendemos exigirnos y comprometernos con el rigor expositivo y crítico.

Todo el mundo es consciente de los problemas que afectan a la antropología filosófica como disciplina. Quien más certeramente expone esa situación es Wilhelm Kamlah, en su libro *Antropología filosófica y ética*:¹⁹ “No puede afirmarse que la ‘antropología filosófica’, es

decir, lo que hasta ahora se conoce con este nombre, sea una disciplina filosófica muy convincente”?²⁰

Lo que haría falta, según el citado autor, sería arriesgarse a sobrepasar el escepticismo histórico y hacer afirmaciones que pretendan llegar a la verdad de las cosas. Por tanto, no “meras historias de la disciplina” desde los griegos hasta nuestros días. Añade Kamlah: “Las dificultades se presentan tan pronto como hay que decir qué es la antropología filosófica”.²¹

Hay que comenzar con una crítica de la terminología y ésta debe hacerse con los pies en el lenguaje ordinario, según propone el autor. No obstante, cuando él mismo expone el objeto de la antropología filosófica, cae en la actitud que nosotros trataremos de evitar en el presente libro. Escribe:

El objeto de las proposiciones generales que buscamos, es decir, el ámbito de su objeto, *se limita a aquellos hombres que, como nosotros, son capaces de entender y encontrar tales proposiciones; se limita, en este sentido, al “hombre moderno” o al hombre en la “profanidad” moderna cuyo mundo vital y social está acuñado por la ciencia, la técnica y la industrialización.*²²

No es, por tanto, “filosófica”. Es predicación moderna, oratoria para sociedades elegantes, que quieren una hora de “pensamientos nobles” por semana, del mismo modo que podrían tener su película de horror

y su peliculita erótica, también una vez por semana. Es una abdicación pavorosa de las tareas de la filosofía.

¿Qué hacen todos aquellos que no se sienten dentro de la definición propuesta por Kamlah y sin embargo se sienten hombres? ¿Acaso no podría haber una antropología de otro tipo de hombre

[...] agobiado por la incertidumbre sobre su identidad histórica, que acoge por igual la medicina herbolaria tradicional y la medicina química-quirúrgica, la industrialización y la cultura precolombina?

Este párrafo que hemos construido y colocado de forma destacada nos servirá para mostrar la diferencia entre dos actitudes antropológicas. Llamemos al último párrafo de Kamlah párrafo A; y al nuestro, B.

Los que tienen la actitud correspondiente al párrafo A consideran que la situación ahí descrita es *superior* a la descrita en el B; también que la situación descrita en B es un paso en la evolución hacia el grado superior descrito en A. El párrafo B sería un *antes* y el párrafo A un *después* en el hacerse de una única humanidad. Nunca se plantea que B sea *otro* (ni antes, ni después; ni arriba, ni abajo, *otro*). La actitud presentada en el párrafo A es la que rechaza de manera intuitiva el intelectual latinoamericano, porque siente que no le habla de lo que él es.

En una entrevista que se le hizo a Jacques Derrida, en febrero o marzo de 1991, define la antropología:

La antropología como proyecto científico no es ciertamente una causa, como no lo es ningún otro saber en sí mismo. El saber etnológico sería más bien uno de los que han soportado ese sacudimiento general. Refleja en todos los sentidos de esa palabra, la historia (europea) de la cultura como colonización y descolonización, misión en sentido amplio, importación-exportación de modelos nacionales o de estado, ex apropiaciones, crisis de identificación, etcétera.²³

Acertadamente expone ahí Derrida uno de los aspectos de la crisis de la antropología. Consiste este aspecto de la crisis en que ha llegado a la cultura llamada occidental, gente procedente de la periferia que se comportan con relación a esa cultura de un modo verdaderamente dialéctico, pues viven la contradicción. Por una parte, odian y detestan esa cultura, a la que atribuyen (erróneamente) el mestizaje de sus ancestros, o la marginación económica o la no pertenencia al primer mundo. Derrida mismo es argelino y judío; doble motivo para sentirse al margen de la cultura francesa. Pero, por otra parte, desean pertenecer a esa cultura, triunfar en ella, recibir sus adulaciones en la cátedra, el libro y la entrevista. Hemos colocado entre paréntesis la palabra “erróneamente”. Éste es un punto que nos discutirían cien de cien personas; sin embargo, creemos que hay un punto que no se considera. Expongámoslo en forma breve.

Desde finales de 1918, es decir, desde la Primera Guerra Mundial, grupos de intelectuales europeos comenzaron a hablar de esta crisis (por no remontarnos rigurosamente a la historia de este problema). La síntesis de su crítica es ésta: “¿cómo es posible que una cultura que se dice humanista y cristiana haya venido a cometer tales excesos y crueldades? Los famosos valores espirituales de occidente son mentira”. Esta crítica ya la encontramos en Voltaire, e incluso antes.

Hay un error de fondo en esta manera de pensar, y con mucho respeto a la mayoría que no piensa así, lo exponemos aquí. El error consiste en tomar a la cultura occidental como un bloque y atribuirle las crueldades, aberraciones y monstruosidades. Más claramente: Europa llegó a los errores y horrores del nazismo y del comunismo, no por seguir las ideas de San Francisco, sino por no seguirlas. No fue la música de Bach, Schumann o Liszt la que produjo un Napoleón. Sabemos que él sólo llamaba *música* al ruido de sus cañones. Filósofos como Kant vivieron en la marginación; su opúsculo maravilloso sobre la paz perpetua de los pueblos no produjo la guerra; se llegó a la guerra por no hacer caso de sus modernísimas y aún no atendidas ideas. Tal vez puede citarse el caso de los últimos años de Hegel, como ideario que robusteció el pensamiento prusiano, pero eso no es el pensamiento occidental. La religión, el arte y la filosofía sólo han sido atendidos por los bellacos en el momento y en el grado que podían servir a su bestialidad.

En las raíces de la cultura española encontramos a los frailes Luis de León y Juan de la Cruz, y a Cervantes (...) sentados en las mazmorras inquisitoriales. No fue el humanismo el que llevó a la crisis de Europa, sino el no hacer caso a los humanistas.

Por todo ello, modestamente no compartimos el pesimismo de Derrida y otros ilustres pensadores. Han fracasado gentes que se vistieron con el ropaje, con el discurso religioso, artístico y filosófico. Pero eso que llaman “pensamiento occidental” aún espera ser estrenado, por parte de muchos.

Decimos entre comillas “pensamiento occidental”, porque es otra pequeña o gran mentira de las que producen, involuntariamente, los manuales, presionados por la necesidad de etiquetar y resumir. Desde los grandes astrónomos y matemáticos, pasando por las culturas mediterráneas y luego las del occidente de Europa, se fue formando un caudal, un río universal. El que quiera puede incorporarse a él. El que no quiera, puede inaugurar otro.

Para terminar la introducción, creemos necesario hacer una última aclaración: se refiere al uso de la palabra *mito* (por ejemplo, “el mito de lo mexicano”). Es una de esas palabras que se han transformado en coartada para poder hablar o escribir sin ningún autocontrol crítico.

Durante muchos siglos la palabra *mito* designó una narración, transmitida oralmente de generación en ge-

neración (puesta mucho después por escrito), mediante la cual un grupo humano se refería a sus orígenes, explicaba su acta fundacional, sus relaciones con el resto del universo: plantas, dioses, animales, con un maravilloso concepto de unidad hoy desaparecido. A finales del siglo xx no sabemos con exactitud, ni siquiera aproximadamente, qué significa la palabra “mito”.

La teoría actual del mito tiene un mecanismo descrito por Roland Barthes.²⁴ En el apartado de “Mitologías” que se titula: “Lectura y descriframiento del mito”, comenta un mito concreto, a saber: el titular del periódico *France-Soir*, que rezaba así: *precios: primera caída. Verduras: empezó la baja*. Se trata de una manipulación, en grandes letras de molde, para que el público lector saque la conclusión precipitada de que el gobierno trabaja a su favor.

Muy bien advierte Barthes que, en la misma página pero en letras más pequeñas, el mismo periódico deshace el mito al señalar: “La baja ha sido facilitada por la abundancia de la estación”. Comenta el autor:

Este ejemplo resulta instructivo por dos razones. En primer lugar se ve allí de lleno el carácter imprevisto del mito: lo que se espera de él es un efecto inmediato. Poco importa si el mito es después desmontado; se presume que su acción es más fuerte que las explicaciones racionales que pueden desmentirle más tarde.²⁵

Al final de su libro, en el capítulo titulado “Necesidad y límites de la mitología” (pp. 253-257), Barthes reúne las objeciones que podrían hacerse a su teoría, pero se cumple lo que él mismo había señalado en el párrafo transcrito unas líneas más arriba: “Poco importa si el mito es después desmontado”; la primera impresión es la que cuenta. El libro de Barthes despierta y produce una fiebre de mitólogos, que luego es casi imposible hacer desaparecer; lo que cuenta es la primera impresión.

El gran reproche de Barthes a la burguesía es que ésta pretende que su interpretación del mundo es la naturaleza del mundo; que es la esencia del mundo. Por tanto que no admite la historia. Esta denuncia se repite a lo largo de todo el libro. No queda la más mínima abertura para que se pudiera contraatacar en nombre de algo parecido a un “sano realismo”, pues esas mismas palabras estarían denunciando la mentalidad burguesa anatematizada por el autor. Sin embargo, afirma: “Una última exclusión acecha al mitólogo: corre el riesgo constante de que lo real que pretende proteger se desvanezca”.²⁶

Esta corrección está colocada tan al final, que ya no sirve para nada. El riesgo de que se desvanezca lo real ejerce todo su poder destructor. Es comparable al desquiciamiento producido por el alcohol entre los pueblos primitivos. Del mismo modo que ese vicio arruinó a muchas poblaciones indígenas no contaminadas has-

ta entonces, la mitología de Barthes, expresada con su brillante lenguaje, es desastrosa en muchas comunidades de intelectuales. Está en juego no la verdad o falsedad de acusaciones contra la burguesía, sino la posibilidad misma de comunicación entre los seres humanos: “Como ya lo he dicho, en los conceptos míticos no hay ninguna fijeza: pueden hacerse, alterarse, deshacerse, desaparecer completamente”.²⁷

Nuestra crítica al discurso barthiano se coloca en la dialéctica de Hegel. En su *Ciencia de la lógica*²⁸ Hegel desmonta lo que llama “mala infinitud”. La “maldad” consiste en considerar lo infinito como una lejanía borrosa y confusa. Se quitan los límites a lo finito y allá, a lo lejos, queda lo infinito. Es “mala” esa infinitud porque recae en la dialéctica del *algo* y lo *otro*. Es decir, se coloca lo infinito como *lo otro* de lo finito. Pues bien, el discurso barthiano es una “mala” crítica a la mentalidad burguesa; la teoría mitológica viene a ser *lo otro* de la misma mentalidad burguesa. No la supera. Es otro momento dialéctico de la misma mentalidad y, por tanto, elemento inseparable de su opuesto, del primer momento. Mentalidad burguesa y mentalidad antiburguesa del discurso barthiano son los dos momentos de un mismo pensamiento burgués.

Los adictos al mito producen verdaderos pantanos de arenas movedizas en tesis académicas, ensayos y libros. Imposible hacer llegar a esos pantanos la idea de

que el conocer los límites de los conceptos no es carecer de toda firmeza.

Barthes confiesa que su texto nació como comentario a la vida cotidiana francesa entre 1954 y 1956, y añade:

Estos ensayos no aspiran a un desarrollo orgánico [...] reclamo vivir plenamente la contradicción de mi tiempo, que puede hacer de un sarcasmo la condición de la verdad.²⁹

Era la actitud existencialista de los años cincuenta, vivida como un compromiso personal por los intelectuales franceses. Y en efecto, como comentario sarcástico, el brillante lenguaje barthiano cumple con su cometido, pero de ahí hasta la formación de una teoría sobre el mito había un largo camino que Barthes no recorrió. “Lo que cuenta es la primera impresión.” En muchas ocasiones no habla del mito sino de la mentira, el engaño, la falsedad, la hipocresía o el ocultamiento.

Excluimos, pues, de nuestra investigación, el término mito y lo dejamos para que los antropólogos culturales lo manejen en su sentido propio. Nuestra tarea es investigar la “otredad” del hombre americano, o mejor aún: se trata de responder a la pregunta: ¿es posible, dentro de una antropología filosófica, hablar de “otros” hombres?

Notas

1. Antonio Ibarra. *Filosofía mexicana*. México: Editorial Porrúa (Col. Sepan Cuantos, núm. 78), 1967. Subrayado nuestro.
2. Roger Bartra. *La jaula de la melancolía*. México: Grijalbo, 1987.
3. Raúl Páramo. “El psicoanálisis en América Latina”, *El Occidental*, suplemento “La Cultura en Occidente”, 9 de diciembre de 1990.
4. Abelardo Villegas. *Autognosis. El pensamiento mexicano en el siglo xx*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1985.
5. Villegas, *op. cit.*, p. 7.
6. Abelardo Villegas. *La filosofía en la historia política de México*. México: Editorial Formaca, 1966.
7. *Op. cit.*, p. 9.
8. *Ibid.*, p. 11.
9. *Ibid.*, p. 12.
10. *Ibid.*, p. 13.
11. *Idem.*
12. Wilhelm Dilthey. *De Leibniz a Goethe*. México: FCE, 1945, citamos por 1978. Recoge estudios del vol. tu de los *Gesammelte Schriften*, *Stduein zur Geschichte des deutschen Geistes* y del volumen especial: *Von deutscher Dichtung und Musik*.
13. Dilthey, *op. cit.*, pp. 1 a 28.

14. Este artículo nos lo hicieron llegar amablemente en fotocopia, aunque sin indicación precisa del lugar en que se publicó.
15. *Ibid.*, p. 2.
16. *Ibid.*, p. 10.
17. Risieri Frondozi. *Ensayos filosóficos*. México: FCE, 1986, p. 67 y ss.
18. Frondizi, *op. cit.*, p. 274.
19. Wilhelm Kamlah. *Antropología filosófica y ética*. Buenos Aires: Editorial Alfa, 1976.
20. Kamlah, *op. cit.*, p. 11.
21. *Ibid.*, p. 12.
22. *Ibid.*, p. 22. El subrayado es nuestro.
23. *Magazine Littéraire*, núm. 286, marzo 1991, p. 28.
24. Roland Barthes. *Mitologías*. México: Siglo XXI, 1986.
25. Barthes, *op. cit.*, p. 224.
26. *Ibid.*, p. 225.
27. *Ibid.*, p. 212.
28. G. W. F. Hegel. *Wissenschaft der Logik*, tomo I, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 149 y ss.
29. Barthes, *op. cit.*, p. 9.

I. La imposibilidad

La biología y el hombre

La unidad de la especie humana es asumida popularmente como algo que se ve a simple vista. Todos los seres humanos “son iguales en lo importante, en lo esencial, aunque diferentes en lo accidental”. ¿Qué se entiende por lo *esencial*? Aquí ya flaquea algo la representación popular; sin embargo, puede ser que responda: “la razón”.

Primero es necesario comentar lo del parecido físico y después el elemento de “razón”, que de momento es necesario colocar entre comillas, porque quizá sea otra representación popular.

De manera genial, Michel Foucault¹ ha reflexionado en el siglo xx sobre el funcionamiento de la *semejanza* en la construcción de teorías, representaciones y convicciones.² Intentaremos recordar aquí brevemente reunidas sus ideas, comenzando con una cita importante:

Hasta finales del siglo xvi, la semejanza ha desempeñado un papel constructivo en el saber de la cultura occidental. En gran parte fue ella la que guió la exégesis e interpretación de textos, la que organizó el

juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas.³

Las figuras principales de la semejanza fueron cuatro: *convenientia* (vecindad de los lugares en que la naturaleza ha puesto las cosas, es una cadena espacial en que los seres se tocan); *aemulatio* (semejanza que actúa a distancia; realidad y su imagen en otra parte); *analogia* (semejanza de poder inmenso; parentesco más o menos lejano; “el vegetal es un animal que está de cabeza...”); *sympathia* (juega en estado libre en las profundidades del mundo). Es tan importante la simpatía, que merece una cita especial:

La simpatía es un ejemplo de lo mismo tan fuerte y tan apremiante que no se contenta con ser una de las formas de lo semejante; tiene el peligroso poder de asimilar, de hacer las cosas idénticas unas a otras [...].⁴

Pues bien, la semejanza de los cuerpos sirvió para elaborar la teoría de la unidad de la especie. Todos los hombres tienen cabeza, brazos, piernas... En eso, son iguales, aunque los colores, tamaños y formas sean distintos. Falta, como explica profundamente Foucault, una teoría del signo que haga producir sus frutos a las semejanzas. El mundo es una red de signos que remiten unos a otros y explican unos a otros.

Traslado las palabras de Foucault en presente, porque aunque él se refiere en sus explicaciones a un orden de pensamiento anterior al siglo XVI, tenemos la convicción de que la fe en la semejanza ha resistido el paso del tiempo en grandes regiones de la humanidad. La ruptura que señala Foucault como producida en el siglo XVII ha sido seguida sólo por una minoría (o minorías, en plural). La mentalidad medieval persiste bajo los juegos electrónicos, el mundo de los videos, el mono-capitalismo rabioso de finales del siglo XX. Como ejemplos baste pensar cómo detienen los policías a sus sospechosos y muchos jueces enjuician a sus encausados, y muchos patrones escogen a sus empleados...; constantemente, la semejanza y la desemejanza con casos anteriores, la simpatía o antipatía, etcétera, siguen tejiendo sus redes de signos.

La teoría de la evolución de Darwin aún no puede ser discutida con relativa calma científica por el poder de la semejanza. Todo el mundo ve que los grandes monos se parecen al hombre o el hombre a los grandes monos. Por más que se aduzcan grandes dificultades, nada remueve la seguridad popular e incluso de muchos científicos del ramo.

Cuando pasamos al otro elemento señalado por la representación popular, es decir, la “razón”, observamos que continúan las semejanzas y analogías populares. Ingeniarse para buscar la comida, luchar por la supervivencia, dar de comer a sus crías, preocuparse (más o

menos) por ellas es lo más que reconoce el liberalismo salido de la Revolución francesa, cuando concede ese mínimo de derechos humanos a los trabajadores. Éste es un punto amplísimamente estudiado por multitud de sociólogos e historiadores de las ideas. No hace al caso insistir sobre ello. Lo que interesa en este momento es que a medida que se extienda una mentalidad ecologista, será necesario reconocer esos derechos a todos los seres vivientes sobre el planeta: derecho a la supervivencia, derecho a buscar comida, derecho a cuidar a sus crías. Sólo el desprecio profundo por la vida hará que se vean como ridículas las afirmaciones que acabamos de escribir.

Nuestro modo de entender la filosofía se sitúa dentro de ese movimiento, que va desde el punto cero del universo hasta el surgimiento de la Tierra como planeta, y de ahí al surgimiento de la vida; desde la primera célula hasta la conquista de la tierra firme, y desde ahí hasta la conciencia. No porque podamos explicar biológica o geológicamente cada uno de los pasos, sin asomo de dificultades, sino porque sentimos que no estamos fuera del espacio-tiempo, al modo de espectadores de una carretera, sino dentro de un flujo universal que no sabemos bien cómo se originó, ni sabemos bien hacia dónde va. En este punto de vista, todo lo existente tiene derecho a existir porque es, no porque sea una moda o haya firmas de convenciones internacionales.

No es necesario para nuestro trabajo exponer el estado en que se encuentra la investigación científica en torno a las razas humanas en estos años finales del siglo xx. Hegel expresó magníficamente que la filosofía no tiene como objetivo contar la historia de los hechos, sino la verdad de los mismos. Claro es que el sentido de la palabra “verdad” en Hegel consiste en la adecuación de un ente con su propio concepto; más bien en la línea de la expresión: “un verdadero amigo”, es decir, un amigo que cumple en sí el concepto de amigo. De todos modos queda claro que no es nuestro trabajo contar los hechos.

Desde la unidad genética de todas las razas, que podía leerse en la *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales* a fines de los años sesenta, hasta la noticia periodística que nos llega a comienzos de julio de 1991, procedente de un congreso de antropólogos, en el que afirman algunos la coexistencia de los hombres de Neanderthal con el *Homo sapiens sapiens* de nuestros días (cosa que nunca se había admitido), probablemente haya opiniones muy diversas y aun contrarias.

Sin duda que algún día podrá demostrarse que, incluso a nivel de constitución química, hay diferencias muy profundas de unos grupos humanos a otros, pero la imaginación no forma parte del trabajo filosófico. Sin embargo, hay indicios, como mostrará la siguiente reflexión, para la que nos apoyamos en Hoimar v. Dittfurth.⁵ Recientemente fallecido, nació en Berlín en 1921

y fue profesor de Psiquiatría y Neurología. En varios libros sintetizó y divulgó los conocimientos científicos de los años ochenta. Valiéndose de un ejemplo conocido de todos: la anestesia con éter, tal como se practicaba en la antigüedad para realizar operaciones quirúrgicas, explica la conformación del cerebro humano.

Al comenzar el proceso de la anestesia, desaparece en primer lugar la conciencia. Es la función más joven del cerebro, aparecida al final de la historia de la evolución. Apenas opone resistencia a la narcotización. Lo último que sentía el paciente cuando perdía la conciencia (con aquel antiguo método, que ya no se usa) era un pánico que le empujaba a tratar de liberarse (por eso se ataban brazos y piernas de los pacientes). Su conciencia, la capacidad crítica de enfrentarse a la situación había desaparecido; el gran cerebro, el superior, estaba paralizado, pero en esa situación de emergencia la capa siguiente del cerebro, más antigua desde el punto de vista evolutivo, tomaba el mando. Una parte que ya poseyeron los peces y los reptiles. Por ser más antigua y menos complicada, era más capaz de resistencia y seguía funcionando. En ella estaban anclados los impulsos y los instintos (lo cual explicaba la reacción del paciente tratando de evitar el peligro de la narcotización). Al fin también esta parte del cerebro quedaba narcotizada, paralizada (es decir, la cantidad de anestesia en la sangre había aumentado). El paciente quedaba tranquilo, la musculatura relajada. Pero en este estado,

todavía sigue trabajando la tercera y más antigua capa del cerebro. En ella se hallan los centros automáticos que comandan la circulación de la sangre, respiración, regulación de la temperatura, etcétera. Si esta parte se paraliza, el paciente muere.

De este modo tan pedagógico explicaba Von Dittfurth la estructura del cerebro humano. Pues bien, se desprende por sí misma la consideración siguiente: si lo “esencial” que tienen los seres humanos en común y que los hace “iguales” es la razón, ¿puede afirmarse, desde un punto de vista evolutivo, que todos los miembros de la especie han alcanzado el mismo desarrollo cerebral, base de esa función que llamamos conciencia?

Un libro de Hallpike⁶ de no lejana publicación, *Fundamentos del pensamiento primitivo*, merece una atención más cuidadosa. En primer lugar Hallpike tiene conciencia de las dificultades al utilizar el término “primitiva” para referirse a una cultura de determinada época; afronta las dificultades, las supera y sigue utilizando el término. Este proceder es una garantía de que nos encontramos ante un trabajo de “primera mano”, es decir, no se trata de una repetición de lo dicho por otros con el propósito de abultar el *curriculum* académico.

En segundo lugar, el autor no tiene reparo en proclamar que sigue las líneas generales de lo hecho por otro investigador (en este caso, Piaget) y de nuevo nos tropezamos con una nueva garantía de honestidad in-

telectual. Por último, agrada encontrar una refutación (de la obra de Lévi-Strauss) en los siguientes términos:

El tono de sus escritos es el de un poeta o el de un profeta, no el de un científico; su aportación fundamental al estudio del pensamiento primitivo fue tomar un tema muy difícil y volverlo imposible.⁷

Retenemos estas palabras no por compartir la crítica a Lévi-Strauss, sino por considerarlas un aviso que todos debemos tener en cuenta, a saber: que nuestra investigación sobre un problema lo haga un poco más claro y no más oscuro. Por lo demás, extenderíamos esa crítica a muchos autores del área de la filosofía y ciencia de la cultura en general. Ese tono profético o poético se debe, sin duda, a una transminación procedente de los escritos de Marx y Engels.

Desde luego, Hallpike comparte con todos los antropólogos la convicción de la unidad de la especie humana desde las primeras líneas de su libro:

La historia de los intentos hechos por los antropólogos por elucidar aquellos aspectos en que el pensar primitivo se diferencia o se parece al del hombre industrial y alfabeto de hoy [...].⁸

Pues bien, si todos los antropólogos admiten la posibilidad de una diacronía, es decir, de una evolu-

ción desde el hombre primitivo (a) hasta el hombre industrializado (b), y por tanto una *diferencia* entre (a) y (b), ¿por qué no asumir esa diferencia en una sincronía, en una simultaneidad de tiempo? Por esta línea vemos abrirse el camino a la posibilidad de pensar una “otredad”; esto es, que actualmente unos hombres sean distintos a otros a niveles muy profundos y no en las superficialidades turísticas.

Hallpike se da cuenta de que rozamos el problema del racismo. Pero por miedo a ser tildados de racistas, no puede dejar de estudiarse un problema.

El autor lo expone así:

Como en el funcionamiento intelectual general hay un importante componente heredado, en principio está sujeto a la selección natural, y por lo mismo, bien pudiera variar de una población a otra. Las negativas expresadas por algunos antropólogos a que en la inteligencia de distintos grupos se den variaciones genéticamente determinadas parece asentarse, de modo muy obvio, en el deseo de que el mundo sea como ellos quieren y no en pruebas científicas [...].⁹

Los antropólogos dan por hecho, según Hallpike (y estamos de acuerdo con él) que sólo en el contenido se distingue el pensamiento primitivo del nuestro y que en todas las culturas son iguales la estructura real del pensamiento y los procesos cognoscitivos. Repetimos:

la posibilidad que el autor establece de modo diacrónico, nosotros la utilizamos en un plano sincrónico.

En pocas palabras, los antropólogos se han expresado como si el problema del “pensamiento primitivo” estuviera en la naturaleza de lo “primitivo”, como si el pensamiento mismo fuera una facultad bien precisada [...].¹⁰

No nos gusta, sin embargo, otro aspecto de la actitud de Hallpike, cuando afirma contra muchos antropólogos que:

Usan con toda libertad y vaguedad términos como “mente”, “mentalidad”, “espíritu”, “lógica”, “abstracción”, “racionalidad”, “sentido común”, “razonamiento práctico” y “ciencia”¹¹

Este prejuicio contra lo que muchos llaman “mentalismo” tiene su base en el desconocimiento sistemático, pretendido, defendido y programático, de lo que llaman la “cultura occidental”. Una persona nacida en Bruselas, Bélgica, católica, que asiste a los servicios religiosos de la catedral gótica, sabe lo que es el gótico, lo vive desde dentro. Una persona que vive en Los Ángeles, California, que sólo ha visto la palabra “gótico” en un manual de la escuela secundaria, dirá que es un concepto “vago” y “difuso”. Del mismo modo, colocarse fuera de la meditación sobre los problemas de raciona-

lidad, mente, espíritu, etcétera, discutidos durante 25 siglos en la cultura occidental y hablar luego de “confusión” y de “vaguedad” no es científico.

Pero dejando a un lado este aspecto, aún es aprovechable la crítica que hace Hallpike y la tenemos ante nuestros ojos como advertencia.

Regresando al hilo de nuestro tema, sería necesario discutir si el problema debe centrarse sólo en el aspecto del pensamiento, porque equivale a suponer que es el elemento decisivo. Por lo que concierne a nuestro punto de vista, basado en la antropología filosófica de Arnold Gehlen, la posibilidad de esa función humana que llamamos pensar, crece desde el primer momento del desarrollo embrionario y es la culminación de un proceso, no algo añadido. Sería necesario revisar también la postura de Hallpike respecto al innatismo. Al igual que Chomsky y otros investigadores norteamericanos, parece tener en cuenta sólo formas groseras de innatismo; la forma de aquéllos que piensan que el ser humano viene con una lista de conocimientos escrita en su cabeza. Cuando los grandes pensadores de occidente hablan de innatismo, se refieren a un proceso que ejemplificaremos con palabras del mismo Hallpike.

Cita a Piaget:

[...] el recién nacido de inmediato se incorpora al esquema global de chupar un número de objetos cada vez más variado [...].¹²

La repetición la consolida y la estabiliza, aparte de proporcionar la condición necesaria para el cambio. La generalización la amplía al extender su campo de aplicación [...].¹³

Basta con esos brevísimos ejemplos para ver que se ha introducido un innatismo “de contrabando”. Un científico materialista, que pretende establecer los hechos con toda claridad, sin “mentalismos”, tiene que reconocer aquí la contradicción de su modo de trabajo; estamos ante un animal (el cachorro humano) que realiza las mismas acciones que los demás mamíferos a su edad y ¡sin tener ningún órgano científicamente detectable que no tengan los demás!, a los pocos meses “incorpora el esquema global” y “generaliza”. Precisamente a este hecho científicamente comprobable de que el bebé humano “generaliza” es a lo que se llama tener una estructura especial, es decir, algo no adquirido de la experiencia, sino algo con lo que ha nacido y con lo que trabaja la experiencia. Eso es el famoso innatismo.

La hipótesis “mentalista”, como la llaman los modernos materialistas, ciertamente tiene puntos difíciles de explicar, pero tiene infinitamente más puntos difíciles la hipótesis no mentalista.

Las observaciones que nos hemos permitido hacer a las opiniones manifestadas por Hallpike no nos apartan del magnífico conjunto de sus investigaciones, que

vamos a aprovechar para nuestro intento. Recordemos que tratamos de investigar si es posible pensar en “otros hombres”. Dicho de otra manera: cuál es la solidez de la afirmación de que todos los hombres son iguales. El libro de Hallpike nos ayuda puesto que muestra la diferencia entre el hombre primitivo y el actual. Si tal es admitida, queda abierto el camino para aceptar la posibilidad de diferencias igual de profundas o más, de los seres humanos que habitan en la actualidad el planeta, no sólo en forma individual, sino como grupo (naciones, etnias, etcétera).

Hallpike argumenta acertadamente a favor de seguir empleando el término “primitivo” para referirse a un determinado tipo de sociedad investigada por los antropólogos. Su argumentación consiste en mostrar hechos evidentes: “Las sociedades a pequeña escala precedieron a la de escala mayor; la caza y la recolección preceden a la agricultura [...]”.¹⁴

En esos aspectos se ve “que numerosos rasgos de la sociedad humana pasan por etapas de desarrollo”, lo cual es evidente y no se puede discutir; pero sí se puede reflexionar sobre otro hecho empírico. Diferentes sociedades viven esas diferentes etapas de modos diversos. Por ejemplo, la etapa asentada en la fuerza muscular de hombres y animales pudo ser vivida de distinto modo. Esta afirmación que acabamos de hacer no es científica. Escribimos: “pudo ser”; pero tenemos testimonios de tiempos recientes (de los últimos milenios)

y contemporáneos que así nos lo hacen suponer. Las aldeas alemanas del siglo XVIII (como puede comprobarse en el Museo de la Aldea, en Volksdorf, cerca de Hamburgo) estaban basadas en la fuerza muscular de animales y hombres, pero la distribución de trabajo, el aprovechamiento del calor, de pequeñas máquinas de madera (como poleas), la distribución de los espacios para el trabajo, eran muy distintas a las sociedades mediterráneas contemporáneas de aquéllas, basadas también en la fuerza muscular de animales y hombres.

En cuanto al mundo contemporáneo, podemos ver que muchas sociedades usan el aparato de radio o de televisión, o aparatos de gas o electrodomésticos, sin participar de todos los presupuestos científicos y sociales en los que han nacido esos aparatos. En América Latina, por ejemplo, vemos usar estufas de gas para preparar alimentos en plena calle, entre abundancia de polvo, moscas y basura. No se puede decir que ese tipo de sociedad esté pasando por la época de la industrialización, sino que usa algunos aspectos técnicos de una época, pero sigue otro modo profundo de vivir.

Esta argumentación la utilizamos para imaginar el pasado: época de cuevas y de piedras. Con toda seguridad, los antepasados de algunos pueblos actuales destinaban ciertas piedras para ciertos usos y las guardaban de determinada manera; dejaban sus excrementos en ciertas zonas especiales, lejos de los lugares habitados, mantenían a los animales en sitios determinados, etcétera.

En último término lo que tratamos de expresar es que la evolución, en el sentido de la historia de la humanidad, no se parece al crecimiento de una semilla de naranja, que toda ella se transforma en tallito y luego en árbol, sino más bien se parece al crecimiento de ciertas palmeras que pueden verse por toda esta parte del territorio mexicano (Guadalajara, por ejemplo). *Todas* las hojas van pereciendo y el tronco de la palmera lo constituyen los restos, los puntos de arranque de esas hojas. De tal manera que la historia del tronco de esas palmeras es la suma de los fracasos de cada una de sus hojas. Esto daría otra imagen de la evolución de la humanidad: no el crecimiento liso, triunfante y erguido del tronco de un cedro, sino la fragmentación acumulada y ríspida de muñones de tentativas abortadas. Muchas sociedades de la actual África, Asia o América Latina no están viviendo una etapa anterior que lleve obligatoriamente al estado en que se encuentran otras sociedades actuales. Son ramas distintas, con su propio inicio y su propio final.

El propósito principal de este libro es elucidar, tan clara y rigurosamente como sea posible, aquellas características que parezcan las más distintivas y frecuentes en los procesos mentales de los pueblos primitivos.¹⁵

En especial es importante para nuestro trabajo esta afirmación de Hallpike, pues las distinciones existentes entre el hombre primitivo y el actual nos permiten afir-

mar la posibilidad de diferencias, igualmente esenciales, entre los hombres hoy existentes. ¿Por qué se admite que el hombre actual puede ser diferente del hombre primitivo y no que el hombre actual pueda ser diferente del hombre actual en el mismo o mayor grado?

Nadie como Hallpike saca provecho a los estudios realizados por Piaget sobre número y medida, espacio y tiempo, causalidad y probabilidad:

[...] porque, y es ésta otra de mis afirmaciones fundamentales, los antropólogos fracasaron en captar algunos de los aspectos más importantes de la mente primitiva por carecer de una comprensión perfecta de la naturaleza real de *nuestro propio* modo de pensar acerca de esos aspectos de la realidad.¹⁶

Nosotros no vamos a aseverar que el pensamiento de América Latina se asimile al pensamiento primitivo. Afirmamos esto:

los pensadores que defienden la unidad de la especie humana se basan en que hay diferencias accidentales entre los hombres, pero igualdad en lo esencial; eso que llaman “esencial” es un conjunto de derechos y deberes que surgen de la naturaleza racional; la naturaleza racional sólo se puede captar precisamente en el modo de captar el número, medida, es-

pacio, tiempo, causalidad y probabilidad y categorías igualmente importantes; los antropólogos como Hallpike muestran que hay diferencias profundísimas entre la mente de las sociedades primitivas y la actual. Sin embargo, afirman que tanto aquellos seres como los actuales son hombres. Nosotros vemos ahí la posibilidad de mostrar entre grupos humanos que viven hoy, diferencias tan profundas como las existentes entre seres humanos de hace 10 000 años y seres humanos de hoy. Es lo que llamamos “otredad”. Son otros seres humanos porque piensan de otro modo.

Hallpike cree advertir que, en medio de la confusión reinante entre los antropólogos cuando tratan las diferencias entre el pensamiento primitivo y el actual, se dibuja una clara idea del modo de entender la naturaleza del pensamiento:

[...] el conocimiento es una reproducción y una recordación pasivas de impresiones sensoriales, que se encuentran coordinadas mediante mecanismos de asociación o de estímulo-respuesta [...].¹⁷

Estas líneas son una síntesis de la doctrina de los filósofos ingleses del XVIII (asociacionismo) y el conductismo del siglo XX. Frente a ese modo de entender el problema, Hallpike llama la atención sobre la necesi-

dad de escuchar a los psicólogos, especialmente a Piaget, pero antes diagnostica de manera certera el problema del “pensamiento primitivo”:

Demostraré que ocurre justo lo contrario: el problema del pensamiento primitivo se encuentra en la naturaleza del pensamiento, y su desarrollo se relaciona con la experiencia adquirida a través de la *actividad* del sujeto [...] y sólo cuando comprendamos la manera en que el aprendizaje y el pensamiento se desarrollan en relación con el ambiente total, podemos llevar a cabo distinciones útiles entre los tipos de pensamiento existentes [...].¹⁸

Interrumpimos ahí la transcripción de la cita para llevar el argumento a nuestro favor. Hallpike se refiere a la distinción entre pensamiento primitivo y contemporáneo, pero, insistiremos una vez más, está abriendo la posibilidad de pensar diferencias de fondo entre los pensamientos actualmente existentes.

Por lo que se refiere al simbolismo dentro del pensamiento primitivo o preoperatorio, las afirmaciones más importantes que hace Hallpike son las siguientes:

[...] el lenguaje funciona como un elemento integral de las relaciones sociales y no tanto como una herramienta del análisis conceptual o como una representación en sí misma suficiente de las categorías de la sociedad.

[...] Da un mayor relieve a las representaciones simbólicas no lingüísticas basadas en las imágenes y en las asociaciones compartidas de los objetos cotidianos derivadas de la cooperación en la acción [...].

[...] El simbolismo puede a la vez ser vehículo de significados definidos socialmente, y sin embargo derivar parte de su significado de las interacciones de los hombres en su ambiente físico [...] (p. 133).

[...] la imitación de personas es el factor consolidativo de la vida social [...] (p. 135).

[...] el pensamiento simbólico es una faceta del preoperatorio [...] (p. 137).

[...] En la expresión de las categorías sociales y cosmológicas fundamentales el simbolismo tiene en las sociedades primitivas un campo de acción y una importancia que ha perdido en la nuestra (p. 141).

En tanto que simbólico, el pensamiento primitivo es intelectualmente inaccesible al investigador europeo [...] (p. 142). [Este es un aspecto que encuentra también el hombre no americano al tratar de comprender al hombre latinoamericano: la inaccesibilidad. Precisamente este libro es un esfuerzo por tratar de abrir el acceso.]

[...] Se basa nuestra respuesta en la premisa de que la conducta no-verbal es, desde el punto de vista del desarrollo, una forma anterior y más primitiva de la comunicación primitiva, que el hombre comparte con los animales (p.161).

Se tienen testimonios de lo primitivo del sistema de significado afectivo [...] (p. 160). [Primitivo en un sentido que podríamos calificar de “geológico”, no de atraso mental.]

[...] Este sistema de significado afectivo se relaciona íntimamente con los mecanismos de proyección no específicos de los sistemas hipotalámico, reticular o límbico y su conexión cortical en los lóbulos frontales (p. 161). [Muy interesante y sugerente esta referencia a la base antropológica de las diferencias.]

El mecanismo del hombre en este tipo de pensamiento es:

[...] se refiere a algo bueno o malo para mí [...] En segundo lugar, ¿se refiere a algo que es fuerte o débil respecto a mí? [...] (p. 161). [También esta característica desconcierta al que trata de tener acceso a la “otredad” latinoamericana. El uno piensa en la viabilidad técnica de una propuesta. El otro, en los aspectos aquí señalados.]

La visión del mundo de la clasificación simbólica [...] es estática y carece de coordinación en el pensamiento explícito y verbal, pero a la vez manifiesta la imposición de un orden cognoscitivo al mundo de la experiencia, pues elige un número limitado de posibilidades simbólicas de la gama [...] por tanto, cabe decir que, al igual que en una novela o en una pintura, los sistemas simbólicos expresan un punto de vista. Respecto a la crítica no explican, discuten o justifican su posición. Se limitan a afirmar [...] (p. 163). [No haremos más sugerencias, en el sentido de posibles conexiones con el modo de pensar del hombre latinoamericano. Es tarea más superficial y entretenida.]

Por lo que respecta a la clasificación, detectamos estas ideas de Hallpike:

La clasificación primitiva se interesa en poner un orden conceptual a aspectos de la experiencia práctica o ritualmente importantes para una sociedad en lo particular; no se interesa en la inferencia lógica, en elaborar sistemas de clasificación exhaustivos [...] diseñados para que se tomen en cuenta todas las contingencias y casos posibles, a través de una definición precisa de las categorías [...] (p. 164).

El sentido fundamental de “abstracción” es el aislamiento en la mente de algún atributo particular de un

objeto [...] el segundo aspecto de la abstracción incluye la formación de conceptos cuyos referentes no tienen contraparte inmediata en la realidad física (p. 166).

[...] A diferencia del *montón*, que es una acumulación de imágenes unidas tan sólo por asociaciones subjetivas fluctuantes y arbitrarias, derivadas de la experiencia, pero sin un principio que organice, *el complejo* [...] conoce nexos reales que existen entre los objetos (p. 173) [pero todavía no es el concepto, porque no se levanta por encima de sus elementos].

Cualidades del pensamiento operatorio: capacidad de coordinar simultáneamente un conjunto de relaciones reversibles, para crear un sistema total de relaciones invariables que posea una cualidad necesaria y trascienda la variabilidad y la rigidez de la experiencia concreta (p. 174).

Lo ajeno al pensamiento primitivo es la noción de una totalidad teórica con cualquier cosa por debajo de esto como una relación parte-todo con la totalidad (p. 175).

Sin embargo, para formar un concepto verdadero:

[...] es necesario abstraer, singularizar elementos y observarlos separados de la totalidad de la experiencia concreta en la cual se encuentran insertos. En la for-

mación de conceptos genuina, es igualmente importante unir y separar: es necesario combinar la síntesis con el análisis. El pensamiento complejo es incapaz de llevar a cabo ambos. Su naturaleza misma significa [...] debilidad en la abstracción (p. 176).¹⁹

Queda bastante claro que la clasificación taxonómica, categorías claramente limitadas, exhaustivas y sin ambigüedades, jerárquicamente organizada de lo general a lo particular, es una característica del pensamiento operatorio (p. 186).

(Abrimos aquí un paréntesis inevitable. Lo que podríamos llamar “antropología piadosa”, al observar la falta de este tipo de pensamiento en un pueblo, construye un argumento, que en realidad es un chantaje afectivo. Tiene esta forma:

- estos aborígenes son hombres;
- todo hombre merece respeto;
- por tanto, todo lo que hacen estos aborígenes merece respeto.

Lo cual evidentemente es incorrecto, porque se podría identificar aquí la suciedad, el hambre y la miseria.) Por lo que se refiere al número, medida, análisis dimensional y evaluación, seleccionamos estas ideas de Hallpike:

Hemos de demostrar que es posible tener numerales de expresión oral y contar empleándolos, sin comprender las propiedades lógicas de las clases de número o la relación entre números cardinales y ordinales. [...] Se pueden construir números en el nivel preoperatorio.

Piaget considera que el desarrollo cognoscitivo del pensamiento está asociado muy estrechamente con el desarrollo de la capacidad de comprender las relaciones lógicas [...] (p. 226).

[...] Es decir, relaciones tales como “mayor que”, “a la derecha de”, etcétera (p. 227).

[...] Los conceptos primitivos de números se hallan atados a objetos concretos [...] (p. 228).

Para el pensamiento preoperatorio [...] un trío no es la suma de un par + 1 en términos humanos [...] (p. 232).

La igualdad se expresa [...] en tener la misma fuerza que o la habilidad de actuar del mismo modo que otro [...] (p. 235).

[...] La dependencia de la suma con respecto a las técnicas manuales [...] no significa que quienes la practican comprendan las relaciones lógicas entre los totales alcanzados [...] (p. 236).

[...] Comprender los números desde un punto de vista operatorio significa cuantificar la intensidad y la extensión.

En lo que concierne al espacio:

[...] es posible concebir la derecha meramente en términos perceptivos, concretos, y no como una relación entre puntos y planos (p. 265).

[...] Es necesario hacer la distinción entre espacio perceptivo y espacio conceptual (pp. 265-266).

El espacio conceptual es la habilidad de analizar las relaciones dimensionales y representar [...] las transformaciones topológicas, métricas y dimensionales y las relaciones angulares de los objetos situados en el mundo físico (p. 226).

[...] Nuestro sistema familiar de relaciones tridimensionales coordinadas y proyectivas está lejos de ser intuitivamente obvio en todos los hombres a partir de la percepción por sí sola [...] nuestro sistema euclidiano no es estático sino móvil, pues en esencia constituye un medio de representar todas las transformaciones del punto de vista posibles y todas las relaciones de posición posibles [...] (p. 267).

[Frente a Whorf] Pretenden hacernos creer que las representaciones del espacio primitivas son sencillamente “distintas” de las nuestras; sin embargo, demostraremos que son [...] simplemente elementales (p. 268).

[...] Las representaciones de espacio de los primitivos dependen en grado sumo de la apariencia fenoménica y de las asociaciones contextuales del mundo físico, con las que se tropieza en la vida cotidiana, de tal modo que tienden a ser estáticas y a encontrarse sumamente cargadas de simbolismo (p. 319).

En el tiempo [entendido por la sociedad normal, no por científicos] hay tres aspectos: duración, sucesión y simultaneidad (p. 322).

Pero si bien el proceso es una parte integral de toda naturaleza [...] es mera confusión de pensamiento afirmar que las representaciones del proceso lineal constituyen un tipo de tiempo [...] las alteraciones, un segundo tipo [...] los ciclos, un tercer tipo, etcétera.

Como la mediación del tiempo se basa en esas indicaciones concretas [...] se basa por tanto en fenómenos imposibles de medir y cualitativamente únicos, fluctuantes o con brechas entre el final de un período y el comienzo del siguiente, y no se le puede seriar de un modo cuantitativo (p. 328).

[...] Los calendarios primitivos no suelen exigir un entendimiento operacional del tiempo.

[...] Las representaciones colectivas del tiempo son preoperatorias en la sociedad primitiva y no dependen de una coordinación de la sucesión, la simultaneidad y la duración (p. 329).

Así pues, la mediación del tiempo primitivo está dedicada ante todo al ordenamiento de la experiencia de duración y del cambio, de los procesos naturales y sociales en general, más bien que la aprehensión del tiempo en un sentido operatorio, como coordinación de velocidades (p. 360).

En el capítulo de lo que llama “realismo conceptual”, se expresa así Hallpike:

[...] por algunos años más el niño continúa implícitamente suponiendo que quienes lo rodean comparten con él perspectivas, comprensión, actitudes y sentimientos. Para el niño preoperatorio su visión del mundo es inmediata, subjetiva y absoluta (p. 361).

Realismo conceptual (según Piaget) es la confusión implícita de lo subjetivo y lo objetivo.

[...] Tener conciencia de los aspectos cognoscitivos de la mente significa tenerla de los procesos de razo-

namiento; de la diferencia entre apariencia y realidad; entre imagen y objeto; entre subjetivo y objetivo; entre enunciados y significados; de la posibilidad de que nuestras representaciones de las cosas sean erróneas debido a procesos de distorsión inherentes [...] (p. 364).

Los azandis han llevado a un elevado nivel de habilidad el uso del *sanza*, una ambigüedad de lenguaje calculada: el ejemplo que a continuación viene ilustra claramente cómo están al tanto del “punto de vista” públicamente observable en otra persona y, a decir verdad, de la necesidad de tal comprensión para que sea posible el *sanza*: Un hombre desea que su hermano de sangre le permita el placer de acostarse con su hija. Aunque algunos hermanos de sangre lo permiten, si la chica es soltera, muchos rechazan tal petición y no es obligación ceder a ella porque sea hermano de sangre. Por tanto, el hombre procede con cautela, y expresa su insinuación en *sanza* diciendo: “¿se sabe señor, hermano de sangre, lo que anhela un hombre?”. El hermano de sangre responde: “¿de qué está hablando?”. El hombre dice: “¡ah señor! Las mujeres de esta casa, señor, ¿cómo se lo diré? ¿Qué poner en la boca del perro?”. La mención de las mujeres es un indicio de lo que en realidad desea: de ahí pasa a un enunciado tangencial, pues pregunta cómo decir lo que quiere decir, y termina subrayando que, como el perro come de todo, es difícil saber lo que quiere. Su

alusión a las mujeres informa al hermano de sangre de lo que el hombre desea, pero subterráneamente, por así decirlo. El padre de la chica ríe: “ja, ja, ja, mi querido hermano de sangre, y entonces esos pensamientos que dentro de sí lleva, señor, y que lo han hecho venir a mi hogar, ¿por qué los oculta de mí, señor?”. Sabe lo que el amigo desea, pero no lo va a expresar directamente; y el amigo sabe que él lo sabe, pero tampoco lo va a plantear de un modo abierto. Responde: “Tenía miedo de usted, amo; tenía miedo de usted, mi señor.” Entonces ambos ríen juntos, pues se trata de un *wene sanza*, de un *sanza* bueno que, si bien oculta un propósito, está lleno de buen humor, como corresponde entre hermanos de sangre (p. 374).

La naturaleza de tal interacción es el factor determinante: en gran medida se basa en la acción, en la forma de las tareas comunes y en una experiencia compartida y homogénea, en cuya adquisición es de mucha mayor importancia la participación, que un análisis y una explicación verbales explícitos [...] (p. 375).

En las sociedades primitivas pocas pruebas hay de la conciencia de la noción de “argumento” [...] en oposición a la oratoria y en la capacidad de anotarse puntos en un debate [...]. En particular hemos notado la resistencia del pensamiento primitivo a los argumentos basados en hipóstasis opuestas a los hechos (p. 394).

Para comprender la causalidad primitiva [...] enfocar los procesos cognoscitivos básicos [...] realismo conceptual, incapacidad de crear sistemas operatorios basados en el análisis dimensional y en las relaciones entre los objetos; y la falta general de una clasificación y una generalización taxonómicas fundamentadas en una clase lógica, en oposición a prototipos y complejos (p. 398).

Esa falta de análisis operatorio y de coordinación lleva [...] a explicaciones en función de las esencias, a la materialización de las propiedades, y al manejo de los procesos como sustancias La causalidad operatoria es un universo de relaciones con atributos relativos (p. 399).

Pero, con base en el material de Piaget, hemos visto que el diseño experimental –mantener constantes ciertos factores y eliminar sistemáticamente otros como causas potenciales– sólo comienza a desarrollarse en la etapa de las operaciones concretas (no en la preoperatoria) (p. 411).

Hemos visto que las nociones primitivas de causación son absolutistas, fenomenalistas, psicologistas, irreversibles y estáticas, careciendo a la vez de un verdadero sentido de proceso (p. 421).

Existen por lo menos tres fuentes de estabilidad primarias en un sistema de creencias implícitas: 1) la circularidad, la capacidad de un sistema de creencias implícitas para resolver las objeciones una a una; 2) 1.1 la ampliación automática del círculo en que funciona el sistema de interpretación [...]; 3) la forma de negar a toda concepción enemiga el terreno en el cual podría echar raíces (p. 435).

Los azandis no perciben la contradicción como nosotros porque ningún interés teórico muestran sobre el tema [...] (p. 436).

Las doctrinas azandis son tan numerosas, variadas y flexibles, que un hombre siempre encontrará en ellas un elemento que sirva a sus intereses en cualquier situación (p. 437).

[...] características de la causalidad primitiva [...] esencialismo, hipostatización del proceso, realismo conceptual y no comprensión operatoria de la posibilidad (p. 442).

Hay en particular una consistencia sorprendente entre las etapas posteriores del pensamiento preoperatorio y las características de una amplia gama del pensamiento primitivo (p. 448).

[A medida que fui avanzando en el libro] [...] me esforzaba a una revaluación total del significado del cuerpo en la construcción de representaciones de la realidad [...] (p. 448).

Por tanto, hasta donde deba reemplazarse el modelo de un ambiente con potencialidades fijas y estáticas por otro que depende de muchos sentidos de los actos y del entendimiento de los hombres, no tiene sentido pensar que el ambiente *determina* las representaciones de los hombres [...] (p. 450).

Hemos visto cuán posible es acomodarse al ambiente físico mediante el pensamiento preoperatorio [...] y que no es necesario el desarrollo de operaciones concretas y formales (p. 450).

La verdadera dificultad en comprender el pensamiento de los primitivos no está [...] en que las creencias “sobrenaturales” sean refractarias al entendimiento racional, sino en que el simbolismo no es lingüísticamente traducible y sus ideas se encuentran envueltas por la acción, el ritual y las instituciones sociales (p. 452).

Resumiendo las características fundamentales del pensamiento primitivo:

- a) Se encuentra sujeto a las asociaciones rígidas e irreversibles que hay entre los atributos fenoménicos de las cosas.
- b) Si bien construye sistemas de relaciones, son de tipo concreto y afectivo, y no son de relaciones invariables del pensamiento operatorio, base de la conservación, la clase lógica y la causalidad mecánica.
- c) No es analítico, es decir, no deduce propiedades taxonómicas y las emplea como base de la generalización, asentándolas en clases lógicas, de modo que su tipo de clasificación principal sea complejo.
- d) Se emplea el lenguaje como medio de interacción social más bien que como herramienta conceptual [...].
- e) En consecuencia, no hay conciencia de las posibilidades de la inferencia y la deducción puramente lógicas; a menudo se piensa que las palabras tienen poder por sí mismas y los nombres una relación inherente con la cosa nombrada.
- f) [...] ese realismo conceptual es base de la proyección de estados mentales en el mundo externo y de la suposición paralela de que algunos estados mentales se originan en el mundo externo [...].
- g) Además, la causalidad primitiva es incapaz de analizar el proceso en una serie de etapas y de relaciones reversibles (p. 454).

También se ha aducido que la disposición a tolerar la inconsistencia es prueba de que los primitivos no están al tanto de la contradicción lógica. Cooper

propuso que están empleando una lógica de valores múltiples [...] (p. 455).

[...] Los primitivos se muestran muy resistentes a las hipótesis opuestas a los hechos (p. 456).

Se han dado muchos intentos por analizar la “otredad” del pensamiento primitivo en función de su falta de “racionalidad” o de su divergencia de la “ciencia” [...] las creencias racionales se muestran mutuamente consistentes; se basan en pruebas atingentes; sostienen convicciones de un modo reflexivo, y no meramente dogmático; no están influidas por las pasiones o los intereses egoístas de quienes las sostienen y son capaces de articulación y generalización en una variedad de circunstancias (p. 456).

Hasta aquí llega una presentación muy somera de las ideas de Hallpike que, repetimos una vez más, nos iluminan en nuestro intento de un posible camino de descubrir la “otredad”. Lo importante era mostrar que la existencia de “otras” mentes humanas es posible, y que la mente humana había sido uno de los criterios para señalar la unidad de la especie humana.

La razón de por qué incluimos esta discusión (que parece más gnoseológica) dentro del inciso “Biología”, se halla ampliamente explicado por Arnold Gehlen en su libro *El hombre*. A él nos remitimos plenamente. Si a pesar de lo aquí expresado alguien insistiera que, a

pesar de las diferencias, todos los hombres son iguales “en el fondo”, o cualquier otra expresión parecida, esa persona queda obligada a explicar cuál sería ese “fondo”.

Hay un ir y venir de algunos intelectuales mexicanos entre el pensamiento preoperatorio y el operatorio, como puede ejemplificarse con la entrevista que Peter B. Shumann hizo a un preclaro novelista mexicano, Carlos Fuentes.²⁰

Por un lado, Fuentes revela con honestidad sus raíces culturales alemanas:

Coincidí de tal manera con el expresionismo cinematográfico alemán en cuanto expresión literaria que mucho de lo que después he escrito, en lo relacionado, por ejemplo, con la constante ruptura de espacio y tiempo, sólo ha sido posible porque cuando tenía 19, 20 años vi una enorme cantidad de películas expresionistas alemanas.

Y un poco más adelante añade:

Yo nací en 1928, tienes que saber, en la República de Weimar, aunque haya nacido en Latinoamérica, porque a la cultura a la que nací, que respiré, ésa fue una cultura en cuya cúspide estaba Weimar.

Pero al comentar sobre la obra *Todos lo gatos son pardos* que se estaba adaptando para teatro, y para responder a la insinuación de que se trataba de una obra sobre la conquista de México, Fuentes contesta:

La conquista es como un acto que está siempre presente en el centro de la conciencia de nosotros los mexicanos, que constituye nuestra nacionalidad, nuestro origen, nuestra sangre, nuestro idioma y nuestra religión, nuestra cultura, que define todo.

Podría preguntarse: ¿no será esto también “expresionismo alemán” en el modo de ver la propia identidad? ¿Por qué ahora es todo realismo mexicanísimo? La respuesta que daría un académico racionalista, que es el peor de los insultos que se hace en América a la cultura no americana, sería: busquemos en la historia. Parece confirmarlo en este caso el propio Carlos Fuentes:

Yo comprendí muy pronto que México es un país en el que el pasado no muere, sino que ha permanecido vivo [...]. Con mis relatos yo quería subrayar que el pasado está vivo en México.

Más aún, al hablar de sus proyectos menciona el deseo de escribir una novela sobre Emiliano Zapata: “[...] Y por eso necesito hacer todavía algunas inves-

tigaciones y viajar un poco por el estado de Morelos”. Esto suena muy bien, suena a investigación histórica. Pero no se trata de eso:

Es necesario *imaginarse esa historia*, no es suficiente conocerla bien. O mejor dicho: sólo es posible conocer la historia verdaderamente a través de la imaginación.²¹

Compare el lector esos párrafos con los finales de la magnífica investigación de Hallpike sobre el pensamiento primitivo:

[Las creencias racionales] se basan en pruebas atinentes; sostienen convicciones de un modo reflexivo y no meramente dogmático; no están influidas por las pasiones o los intereses egoístas de quienes las sostienen.

De acuerdo con estos criterios, el pensamiento primitivo no es “racional” en la medida en que está atado a las imágenes y a lo concreto, a las propiedades y las asociaciones fenoménicas del mundo físico, invadido por valores morales y cualidades afectivas, falto de coordinación, es dogmático y no le apoyan argumentos, es estático [...].²²

A este tipo de reflexiones, este tipo de intelectuales responden diciendo que su modo de narrar es “realis-

mo mágico” o “realismo maravilloso”. Lo que recuerda mucho otro pasaje de la obra de Hallpike:

Las doctrinas azandis son tan numerosas, variadas y flexibles, que un hombre siempre encontrará en ellas un elemento que sirva a sus intereses en cualquier situación. No niega las doctrinas, pero elige de ellas lo que más ventajas presente a una situación.²³

Un par de palabras sobre religión

Al hablar de la religión, en cuanto posible obstáculo a una revisión del concepto de especie humana, es necesario realizar algunas distinciones críticas. No podemos llamar “religión”, en concreto “religión católica”, a lo que dice un prelado o el presidente de alguna asociación, o a lo que se predica en los servicios religiosos. No lo podemos hacer porque estaríamos reproduciendo una impresión subjetiva y local. Tal vez 20 cuadras más lejos, en la misma ciudad, habría que decir otra cosa. Puede tener alguna utilidad decir que la predicación dominical en Guadalajara apenas tiene contenido religioso. Salvo las excepciones de barrios elegantes (muy al poniente de la ciudad), los predicadores dominicales tratan a sus feligreses como rebaño de atrasados mentales. No hay nada de evangelio y muy poco de teología. Se limitan a consejos generales

y regañinas, que podría dar cualquier padre de familia honesto, en su propia casa.

Por ejemplo, del conocido fragmento del buen pastor, al que siguen sus ovejas, se hace derivar que los hijos deben obedecer a sus padres. No se dice nada de algo muy manejado desde hace tiempo por los comentaristas bíblicos: el único pastor del pueblo elegido era Yahvé. Por tanto, Jesús se iguala a Yahvé y proclama su divinidad... Nada de todo eso. Solamente el consejo de que los hijos obedezcan a sus padres. No afirmamos que los predicadores no se adaptan a los tiempos o que no tienen en cuenta las necesidades actuales. Decimos y afirmamos que no hablan del evangelio. Sin embargo, esto no tendría ningún rigor científico, y, por tanto, no lo hacemos.

Para hablar de “religión” tenemos que acudir a sus fuentes “oficiales”. En el caso de la religión católica, a las fuentes bíblicas, los llamados “Santos Padres”, los Concilios y los teólogos admitidos por esa Iglesia.

La doctrina corriente, normal, entre los teólogos que enseñan dentro de la Iglesia católica, es que hay un derecho natural que se basa en la naturaleza humana, que es igual para todos los hombres. Esto no es todavía teología. El apoyo teológico es que San Pablo (y desde entonces la doctrina oficial eclesiástica) elaboró la teoría de que todos los hombres pecaron en Adán y todos fueron salvados en Cristo Jesús. Esta teoría presenta muchos problemas. ¿Por qué si la caída fue automática (todo hombre que nace ha pecado en Adán),

la salvación no es automática (todo hombre que nace es salvado en Jesús)? San Pablo no lo dice. Establece la comparación: *así como..., así también...*, pero no explica por qué la segunda parte no es igual a la primera.

Existe desde luego el problema filológico de interpretación textual. Pero aún dejando de lado esa cuestión, propia de exégetas bíblicos, desde un punto de vista de filosofía de la religión no queda claro por qué la salvación de todos realizada por Cristo Jesús tiene que presuponer la igualdad de la especie humana. El ideal de un buen empresario sería conocer tan profundamente a sus trabajadores, sus fuerzas, sus capacidades, sus posibilidades, que diera a cada uno el trabajo que mejor se le acomodara en cuanto a cantidad y calidad. Ese empresario podría decir: “doy trabajo a todos”, sin necesidad de presuponer que todos sus trabajadores son iguales.

No es imposible la idea de un Dios que conoce a cada uno de los átomos de su creación y le salva en la medida que lo necesita sin necesidad de suponer que los salvados sean iguales. “Pero al menos son iguales en cuanto a su capacidad de recibir la salvación”, podría objetar alguien. Igual ocurriría con el buen empresario de nuestro ejemplo: “sus trabajadores serían iguales en cuanto a recibir el trabajo”. Entiendo que son puras palabras.

Lo que afirmamos en este apartado es que desde un punto de vista estrictamente religioso, no vemos

que se demuestre o exija que todos los hombres sean iguales. Más aún, la posible existencia de extraterrestres debería mover a los teólogos a reflexionar de nuevo sobre el problema. Con la doctrina, que podríamos llamar de segundo grado (profesores de seminario) y tercer grado (predicadores dominicales), no se podría dar respuesta teológica a la existencia de extraterrestres y su relación con Cristo Jesús. Si acudimos a las raíces (doctrina en primer grado) podría decirse lo siguiente: del mismo modo que Jesús apareció en un rincón del imperio romano y sin embargo se entendía que su mensaje era para toda la tierra entonces conocida y luego se amplió con más o menos naturalidad al Nuevo Mundo, así también aparece un mensaje en la Tierra, un planeta de un pequeño sistema solar, perdido en la periferia de la galaxia, pero que luego se extiende con naturalidad a... ¿a quién? A toda mente capaz de entenderlo. La palabra divina produce sus propios receptores. Esto no es doctrina de la Iglesia, pero el filósofo, al examinar la doctrina en primer grado, encuentra que no hay un obstáculo intelectual, proveniente del mundo de la fe (no del mundo de la superstición), que impida pensar en una desigualdad de la especie humana.

Repetimos resumiendo: Dios puede manejar sus asuntos con los seres humanos, sin necesidad de que todos sean iguales. El código napoleónico sí supone la igualdad de todos los ciudadanos, pero no el código divino que puede pensar un filósofo de la religión.

La teoría del derecho natural

No se discute mucho en México acerca de esta teoría enunciada con estas palabras. Sin embargo, en distintos foros internacionales, México ha hecho resonar su voz invocando principios de validez universal que deben ser respetados por todos los pueblos; por ejemplo: la no intervención en los asuntos de otros países.

Cuando se quiere justificar este tipo de defensa de principios universales es cuando surge la cuestión del derecho natural. ¿Hay o existe un tipo de derecho que obligue a todos los hombres en virtud de unos principios comunes a todos ellos?

El investigador de cierta edad tenderá a responderse a sí mismo, que en los últimos cincuenta años no se han visto muchos ejemplos de respeto a ese tipo de principios universales. Es cierto que se castigaron en Nuremberg, después de la Segunda Guerra Mundial, los llamados “crímenes de lesa humanidad” de los jerarcas nazis, a pesar de que habían sido cometidos en nombre de principios que muchos pueblos reconocen; por ejemplo: “una orden es una orden y debe ser cumplida” o “se trata de homicidios ordenados por la legítima autoridad”. Precisamente ahí es donde asomaba la doctrina del derecho natural que ordenaba desatender los principios que acabamos de citar en nombre de un deber superior, ínsito en la naturaleza humana.

Eso es cierto; pero esos mismos jueces habían cometido la división de Europa entregando al comunismo a muchos países. De las violaciones de los derechos humanos cometidos en esos países de 1945 a 1990 son corresponsables aquellos jueces que condenaron a los nazis o al menos, sus respectivos pueblos. En las relaciones entre Israel y los países árabes puede advertirse también esta duplicidad: este invocar a la humanidad cuando se produjo el holocausto y olvidarla cuando se trata de los palestinos. Así pues, la experiencia no anima a seguir por este camino de la investigación del derecho natural. Sin embargo, es necesario hacerlo.

En un pequeño pero excelente libro, que no ha caído en desuso a pesar de los años ya transcurridos, Jakob David²⁴ planteaba con toda corrección el problema del derecho natural en nuestros tiempos:

Problemas del derecho penal y la vida sexual, en los que no se trata ni con mucho, sólo de la cuestión de si el Estado debe castigar ciertos hechos, sino de si en absoluto esos hechos son reprobables y dignos de castigo.²⁵

Es un solo ejemplo, pero aparece en él toda la fuerza de la problemática del derecho natural; en efecto ¿quién prohíbe ciertos actos? La sociedad, el Estado. ¿Por qué? Porque van en contra de la naturaleza. ¿Quién lo ha dicho? ¿Qué es la naturaleza? ¿Cómo se determina lo que es la naturaleza? ¿Por qué la naturaleza obliga?, etcétera.

Para las iglesias cristianas, especialmente la Iglesia católica, surge ahí un gravísimo problema: si es la naturaleza la que fundamenta el llamado derecho natural, ¿por qué intervienen las iglesias en nombre de la revelación? Si es un derecho escrito en los corazones de los hombres (por eso es derecho natural), ¿para qué se necesita la mediación de la revelación? Problema éste que no nos compete, pues es propio de la teología.

Frente a los defensores de la doctrina de la existencia del derecho natural se sitúan los que piensan que sólo se trata de formas culturales, históricas, perecederas y que muchas veces se vuelven en antiderecho. Se quejan asimismo de la identificación que se hace de un núcleo invariable y sus periferias variables.

Tomemos del autor citado, Jakob David, su definición de derecho natural, que es muy similar a la que daría cualquier manual: “[...] exigencias morales, que proceden de la naturaleza del hombre, sin mediaciones, sin que medie un convenio, contrato o disposición o legislación del Estado.”²⁶

De esta definición surgen dos tipos de problemas para el investigador: 1) tiene que haber una naturaleza de la cual se deduzcan esos derechos, y 2) esa *naturaleza*, con sus consecuencias, tiene que ser conocida por el hombre. Es decir, sólo si una gran mayoría de seres humanos tienen conciencia de este segundo punto, puede hablarse de un derecho natural, fundante de los derechos humanos universales.

En este punto surge el aspecto que interesa al investigador de una posible antropología filosófica, pues si admite la doctrina del derecho natural, parece que tendría que admitir la existencia de una única naturaleza humana, y, por tanto, se cancelaría toda presunción de una antropología filosófica *mexicana*, pues sólo sería posible una única antropología.

Dice Jakob David en el libro mencionado:

Si existe una tal naturaleza y si se puede demostrar la existencia de una tal naturaleza, [son problemas que] tienen que ser tratados en estrecha unión con el de una teoría del conocimiento.²⁷

No sólo de la teoría del conocimiento que tenga el investigador, también la metafísica o ausencia de ella, tiene injerencia directa en este problema.

Notas

1. Somos conscientes de las duras críticas hechas a Foucault (Piaget, G. Canguilhem, Russo. Cfr. Carlo Sini. *Semiótica y filosofía*. Buenos Aires: Hachette, 1985). A pesar de ello, mantenemos nuestra afirmación.
2. Michel Foucault. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1986, 16a. ed. en español, pp. 26 y ss.
3. Foucault, *op. cit.*, p. 26.

4. *Ibid.*, p. 32.
5. Hoimar v. Ditfurth. *Im Anfang war der Wassestoff*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 7a. ed, 1984.
6. C. R. Hallpike. *Fundamentos del pensamiento primitivo*. México: FCE. Aparecido en inglés en 1981.
7. Hallpike, *op. cit.*, p. 9.
8. *Ibid.*, p. 11.
9. *Ibid.*, nota 1, p. 11.
10. *Ibid.*, p. 15.
11. *Ibid.*, p. 11.
12. *Ibid.*, p. 18.
13. *Idem*.
14. *Op. cit.*, p. 7.
15. *Ibid.*, p. 8.
16. *Ibid.*, p. 9.
17. *Ibid.*, p. 12.
18. *Ibid.*, p. 15.
19. El texto es de Vygotsky.
20. Revista *Humboldt*, núm. 100, año 31, 1990, pp. 61-63.
21. El subrayado es nuestro.
22. Hallpike, *op. cit.*, p. 456.
23. *Ibid.*, p. 437.
24. Jakob David. *Das Naturrecht in Krise und Läuterung*. Colonia: Bachem, 1976.
25. *Ibid.*, p. 10.
26. *Ibid.*, p. 15.
27. *Ibid.*, p. 17.

**El hombre
americano. Ensayo
de antropología
filosófica mexicana**

se terminó de editar en
octubre de 2015 en las oficinas de la
Editorial Universitaria, José Bonifacio
Andrada 2679, Lomas de Guevara,
44657 Guadalajara, Jalisco