

REVISTA DE FILOSOFÍA

ISSN 0185-2450  
e-ISSN 1870-4913

# DIÁNOIA

---

Volumen 71    Número 96  
Mayo–octubre 2026

# DIÁNOIA

Volumen 71 Número 96 Mayo-octubre de 2026

ISSN 0185-2450 e-ISSN 1870-4913

DOI: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2026.96>

## Directora:

Aurelia Valero Pie (IIFS-UNAM).

## Comité Editorial:

Sarah Abel (IIFS-UNAM), Nicole Darat (Universidad Adolfo Ibáñez), Mariana Gardella (Universidad de Buenos Aires), María Antonia González Valerio (FFYL-UNAM), Godfrey Guillaumin (UAM-Iztapalapa), Carlos López Beltrán (IIFS-UNAM), Luis Román Rabanaque (Pontificia Universidad Católica Argentina), Lara Scaglia (IIFS-UNAM), Marcia Villanueva (IIFS-UNAM).

Secretaría Editorial: Carolina Celorio.

Cuidado de la edición: Héctor Islas Azais.

Formación tipográfica: Carolina Celorio.

**DIÁNOIA**, volumen 71, número 96, mayo–octubre 2026, se edita con la modalidad de publicación continua y se compila en fascículos semestrales de acceso abierto, publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México, a través del Instituto de Investigaciones Filosóficas, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México, teléfono: (52 55) 5622 7437, correo electrónico: [dianoiaoj@filosoficas.unam.mx](mailto:dianoiaoj@filosoficas.unam.mx); <http://dianoia.filosoficas.unam.mx>. Editor responsable: Fernando Rudy, Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo núm. 04–2002–121309192100–102, ISSN: 0185-2450, e-ISSN 1870-4913 otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor; Certificado de Licitud de Título núm. 4462 y Certificado de Licitud de Contenido núm. 3617, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación.

El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores y no refleja el punto de vista de la editora, ni el de la revista, ni el de la UNAM. Están bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0. por lo cual, se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la publicación, siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos, citando invariablemente la fuente sin alteración del contenido y dando los créditos autorales.

**DIÁNOIA** no cobra a sus autores por recibir, evaluar o publicar sus manuscritos. La convocatoria para recibir contribuciones está abierta todo el año.

Distribución gratuita y acceso abierto a través de:

<https://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/issue/archive>

Índices y bases de datos en los que está incluida la revista: SciELO Citation Index en el Web of Science, SciELO México (Scientific Electronic Library Online), Redalyc (Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal), Latindex (Directorio y Catálogo 2.0), Dialnet, Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Biblat (Bibliografía Latinoamericana), Miar, Filos (Bibliografía Filosófica Mexicana), The Philosopher's Index, Ulrich's Periodicals Directory.

# DIÁNOIA

Volumen 71 Número 96 Mayo-octubre de 2026

ISSN 0185-2450 e-ISSN 1870-4913

DOI: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2026.96>

## SUMARIO

### Artículos:

- Leonardo Ramos-Umaña, *Fiat amica manus: masturbación y virtud en Diógenes el Cínico* [Fiat amica manus: Masturbation and Virtue in Diogenes the Cynic].... e2173
- Juan Diego Véjar Serrano y Daniel Caballero López, *La materia de la apariencia contra el fenomenalismo en Kant* [The Matter of Appearance against Phenomenalism in Kant]..... e2134
- Erick Palmero Palacios, *El ápeiron como principio trágico del devenir: Nietzsche y la crítica al racionalismo socrático-platónico* [The Apeiron as a Tragic Principle of Becoming: Nietzsche and the Critique of Socratic-Platonic Rationalism] e2138
- Federico Alcala Riff, *¿Cuántos son ustedes, profesor Foucault? Un recorrido analítico por la obra de Michel Foucault* [How many of you are there, Professor Foucault? An Analytical Journey through the Work of Michel Foucault]..... e2159
- Guillermo Hurtado, *¿Cómo leer La raza cósmica?*, [How to Read The Cosmic Race?] e2176

### Dossier: ¿Por cuál raza hablará qué espíritu? Sentido y actualidad del lema de la UNAM:

- Carlos López Beltrán y Aurelia Valero Pie, *Introducción* [Introduction] ..... e2253
- Ambrosio Velasco Gómez, *El lema de la UNAM ante la nación mexicana* [UNAM's Motto before the Mexican Nation] ..... e2232
- Olivia Gall, *“Por mi raza hablará el espíritu”: del México de 1920 a la UNAM de hoy* [“Through my Race, the Spirit shall Speak”. From 1920 Mexico to today's UNAM] e2237
- Domingo Alberto Vital Díaz, *El espíritu en Justo Sierra y en José Vasconcelos y el lema de la Universidad* (Comentario filológico al texto de Ambrosio Velasco) [The Spirit in Justo Sierra and in José Vasconcelos and the University's motto (Philological comment to Ambrosio Velasco's text)]..... e2243
- Denisse de Jesús Cejudo Ramos, *¿Cómo gritará mi “espíritu” si están matando a mi “raza”? Historizar y resignificar el lema de la UNAM* [How will my “Spirit” shout when my “Race” is being Killed? A Historical Perspective and Resignification of UNAM's motto]..... e2242

### Reseñas bibliográficas:

- Margarita M. Valdés, *Incursiones en el Tractatus de Ludwig Wittgenstein* [Emilio Méndez Pinto] ..... e2170
- Aviezer Tucker, *Historiographic Reasoning* [Tomeu Canals Riera] ..... e2187

## ***Fiat amica manus*: masturbación y virtud en Diógenes el Cínico\***

### **[*Fiat amica manus*: Masturbation and Virtue in Diogenes the Cynic]**

LEONARDO RAMOS-UMAÑA

#### **Resumen:**

A pesar de que una de las peculiaridades más conocidas de Diógenes el Cínico es la de su propensión a masturbarse en público, el asunto no ha recibido en la bibliografía secundaria el análisis filosófico que merece. Para aportar al pago de esta deuda, intento explicar por qué Diógenes estaba en favor de masturbarse públicamente, para lo cual no sólo analizaré el *locus classicus*, sino también textos de medicina hipocrática que permitirán entender mejor el asunto. Veremos que masturbarse es coherente e incluso necesario en una filosofía en la que lo único bueno son la virtud y vivir de acuerdo con la naturaleza y, segundo, que la masturbación no sólo es manifestación de virtud, sino que la posibilita.

#### **Abstract:**

Although one of the most well-known features of Diogenes the Cynic is his propensity for public masturbation, this issue has not received the philosophical analysis it deserves in secondary literature. In an attempt to address this gap, I aim to explain why Diogenes supported public masturbation. To achieve this, in addition to analyzing the *locus classicus* I examine Hippocratic medical texts which might provide a better understanding of the issue. I will demonstrate that masturbation is consistent with and even necessary in a philosophy where the only good things are virtue and living according to nature. Furthermore, I will argue that masturbation not only manifests virtue but also facilitates it.

#### **Datos del artículo:**

Recibido: agosto 31, 2024  
Revisado: septiembre 5, 2025  
Aceptado: octubre 23, 2025  
Publicado: abril 16, 2025

#### **Palabras clave:**

desvergüenza, cinismo, sexualidad en la Antigüedad, medicina hipocrática, semen

#### **Keywords:**

productive action, shamelessness, Cynicism, sexuality in Antiquity, Hippocratic medicine, semen

#### **Datos del autor:**

Instituto de Investigaciones Filosóficas/Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional Autónoma de México  
leonramosu@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-1177-8232

---

\* Este texto fue elaborado como parte del proyecto “La felicidad invencible: Estoicismo y educación de las emociones para el México de hoy”, realizado gracias al Programa de Estancias Posdoctorales por México de la Secihti en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM bajo la asesoría de Ricardo Salles. Mi agradecimiento por sus comentarios y correcciones a David LévyStone, Etienne Helmer, Pierre Destrée, Adalberto Pagola y, muy en especial, a Lusdemar Jacquez, Gustavo González Pacheco y Aram Narinian por su disposición a ayudarme a pensar y resolver, a veces en altas horas

## 1. Introducción

Cuentan los testimonios que Diógenes de Sinope (circa 412–323 a.e.c.) fue al Oráculo de Delfos con una duda a cuestas: si adúlterar o no la *nómisma*. Allí le respondieron que sí, de modo que, de regreso a su ciudad natal, se dedicó de lleno a falsificar monedas. Descubierta en su fechoría por las autoridades, fue condenado al exilio. Mientras el barco lo alejaba para siempre de su ciudad y de todo cuanto había poseído, Diógenes rumiaba con inquietud una duda: ¿por qué el cumplimiento del encargo divino le había causado lo que parecía ser la mayor desgracia? Entonces, con un sentimiento agridulce, tomó conciencia de una ambigüedad semántica (cfr. *LSJ s.v.* “νόμισμα”): la divinidad no había aprobado que adúlterara la *nómisma* en el sentido de las *monedas en circulación*, sino en el de las *costumbres vigentes* (cfr. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, VI.20–21).<sup>1</sup> No subió y descendió el mismo hombre de aquel barco: quien arribó a Atenas era la larva que habría de transformarse en perro, en Diógenes el Cínico.

Hecho filósofo y médico de su cultura, el Cínico entendió que todas las costumbres de su época, erigidas a partir de las meras convenciones, habían terminado por alejar al ser humano del ser humano.<sup>2</sup> El hombre yacía mutado, venido a menos, en el animal que no quiere ser él mismo, en el animal que se niega, que se disfraza con alhajas, afeites y buenos modales, que vive y obra según unas costumbres que lo han distanciado de su propia naturaleza. Y, como la tortuga de la fábula de Esopo que, por pretender seguir una vida que no le es propia, termina reventada

---

de la noche, varias inquietudes que me surgieron mientras escribía este artículo. También deseo agradecer de manera sincera y muy efusiva a las personas que leyeron y dictaminaron este texto con mente abierta y cuyas valiosísimas sugerencias, además de enriquecer enormemente este escrito, me acercaron a nuevos textos y cuestiones que, sin duda, serán protagonistas de futuras investigaciones.

<sup>1</sup>En lo que sigue, todas las referencias a *Vida de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio = *DL*. Este texto será la fuente principal para la mayoría de mis afirmaciones porque es la fuente más amplia y, dentro de lo que cabe, sistemática sobre el cinismo; es decir, sólo usaré otros textos antiguos (Plutarco, Luciano, Claudio Eliano, etc.) si fungen como extensiones o explicaciones de lo consignado en *DL*. Para las citas empleo la traducción de García Gual (Diógenes Laercio 2007), siempre con modificaciones mías.

<sup>2</sup>Es célebre la anécdota sobre Diógenes que lo retrata caminando, en pleno día, entre el gentío de las calles de Atenas con una lámpara encendida en su mano. Ello suscitó la curiosidad de los transeúntes que lo veían entre asombrados y burlones. Cuando por fin alguno le preguntó qué estaba haciendo, Diógenes respondió exaltado: ¡estoy buscando un verdadero ser humano! (*DL* VI.41; VI.32).

contra las rocas (*cf.* Esopo, *Fábulas* Hsr. 259, Ch. 351), las costumbres actuales —y con “actuales” hablamos de las de Diógenes, *pero también de las nuestras*— han apartado al ser humano de su felicidad para lanzarlo a la búsqueda fútil de un mal remedo, *de una felicidad cuya persecución, e incluso cuya consecución, inexorablemente nos hace infelices*. Lo que intento expresar es esto: en términos generales, Diógenes el Cínico diría que la verdadera vida feliz<sup>3</sup> o, lo que es lo mismo, *el vivir katà phýsin* (conforme a la naturaleza), ha sido reemplazado por la vida según tres falsos ídolos:<sup>4</sup> (1) riquezas, (2) ornatos y (3) fama.

He aquí por qué esta supuesta felicidad nos hace tan infelices: mientras no se tengan estas tres cosas, se es infeliz; largo, duro y lleno de infelicidad es el camino que debe recorrerse para alcanzarlas y, lo que es peor, en el supuesto de alcanzar esa tríada, se seguirá siendo infeliz. Quizá lo primero y lo segundo sea obvio, pero, ¿por qué lo tercero? Por lo pronto, podemos apreciar tres razones: primero, de las tres cosas siempre se puede querer más, de modo que no hay una cifra en la cuenta bancaria o un número de *likes* en redes sociales que podamos alcanzar y nos hagan sentirnos satisfechos.<sup>5</sup> La esclavitud no exige cadenas de

---

<sup>3</sup> Llama la atención que Diógenes Laercio describa tanto el pensamiento de Antístenes como el del Cínico desde una perspectiva eudaimonista (*cf.* DL VI.11) porque con ello desdibuja la división que nos transmitieron y que, a su vez, los docentes solemos transmitir sobre Aristóteles como fundador de las éticas eudaimonistas. Acaso sea una falta de cuidado del doxógrafo o quizá sería prudente de nuestra parte, como en otros casos, hacer un mayor esfuerzo por matizar estos esquemas simplistas tan propios de los manuales de filosofía.

<sup>4</sup> Sobre cada uno de estos tres elementos como ejes para explicar la ética de Diógenes el Cínico, he escrito extensamente en Ramos-Umaña 2026.

<sup>5</sup> Epicuro, un pensador mucho más cercano a la ética cínica de lo que se podría suponer (estoy de acuerdo con Wentworth DeWitt (1954, p. 9) en que, si bien no tenemos evidencia de que alguno de los cínicos fuese maestro de Epicuro, hay buenas razones para sospechar cierta influencia del cinismo en la filosofía epicúrea) y a quien, por lo mismo, suele resultar útil hacer referencia para esclarecer algunas ideas cínicas, expresa esta idea de manera clara cuando señala que, en los deseos no naturales (ejemplificados por él con la riqueza, la fama o el poder político), suele incurrirse en el exceso porque ni éstos mismos ni su satisfacción están establecidos en nosotros de manera natural (*cf.* *Meneceo* 130; 133; *Máximas* XV; XXIX). Esto significa que, en deseos como el de comer o dormir (puestos por la naturaleza en nosotros), es relativamente clara la medida de su satisfacción (*i.e.*, dejamos de comer cuando sentimos satisfecho nuestro estómago o dejamos de dormir cuando ya no sentimos más sueño), pero, en deseos de fama o riqueza, establecidos no de manera natural, sino, podemos decir, adquiridos y desarrollados por influjo cultural, no hay en principio algo en nosotros que ponga límite a su satisfacción.

acero. Es más: las cadenas invisibles suelen ser las más fuertes, las más pesadas, las más difíciles de romper y, quien no controla su deseo, se convierte en su esclavo (*DL 66*). *O controlas tu deseo o tu deseo te termina controlando*. El peor tirano bien puede habitar dentro de nosotros mismos, y ¿cómo pueden ser compatibles la felicidad y la esclavitud? Además, sobre estas tres cosas puede ser tan difícil tener como mantener: mantenerte rico, mantenerte famoso, mantenerte bello. Quien posee, termina siendo poseído. Y quien mucho tiene, mucho teme. ¿Cómo pueden ser compatibles la felicidad y el temor? Por último, la “felicidad” que representa esta tríada es efímera, frágil, por completo sujeta a las vicisitudes de esta vida, dependiente de lo exterior, del capricho de las masas, de lo que yace fuera de nuestro control. ¿Cómo pueden ser compatibles la felicidad y el azar? ¿No son las celebridades de otrora y ahora útiles para ejemplificar las víctimas de esta infeliz felicidad? Diógenes prefería a los reyes para ilustrar este punto (*cfr.* Dion Crisóstomo, *Discursos VI*), pero la idea es igual: aun si alcanzan la mundana trinidad, esas personas no logran ser felices, e incluso lo son menos porque hay un vacío peor que el de no tener y ese vacío es el de tener y no sentir nada. Son menos felices porque se vuelven esclavos del espejo, del aplauso, del trabajo, víctimas constantes del temor a perderlo todo, a que les quieran arrebatar todo. Han conseguido aquello que se supone que hay que conseguir para ser feliz, pero siguen sintiendo dentro un agujero feroz que nunca se llena y, aplastados por una desesperación incesante, intentan llenarlo con drogas legales e ilegales, religiones con las más pomposas promesas —ésas que se pagan en la certeza y se cobran, por supuesto, donde a nadie le consta— o, simplemente, dándose un tiro en la cabeza, un pequeño agujero para huir del hoyo profundo que los estaba devorando vivos, lenta y cruentamente, cual si se tratara de las fauces del horribilísimo monstruo del noveno círculo.

Pues bien, de esta caricatura mundana de la felicidad forjada con la avaricia y superficialidad de los hombres —¡de los peores hombres!— intenta salvarnos el cinismo. De cara a esta falsificación de los valores gracias a la cual las riquezas, los ornatos y la buena fama han destronado la virtud, Diógenes emprende la tarea de derribar esos falsos valores y sus costumbres asociadas para rescatar los valores verdaderos, *los establecidos por la naturaleza misma, y edificar sobre esos valores verdaderos unas costumbres nuevas, las del hombre verdaderamente bueno*. Milenios antes de que naciera aquel que no se consideraba a sí mismo

hombre, sino dinamita,<sup>6</sup> Diógenes el Cínico se convirtió en el primer transvalorador de los valores.

En su filosofía incendiaria, Diógenes calentó su troquel y se dio a la tarea de reacuñar las costumbres, de sellarlas con un nuevo valor —con el verdadero valor—, no pocas veces llamando bueno a lo que los más llamaban malo y, puesto que lo suyo era una filosofía promulgada a través de la acción, predicada performativamente, anunció las nuevas valoraciones practicando aquello que otros condenaban con las peores etiquetas. Tal fue el caso de la masturbación.

## 2. La virtuosa masturbación

¿Por qué Diógenes se masturbaba? Y, ¿por qué en público? Como veremos en esta sección, la masturbación exhibicionista se sostiene a partir de premisas filosóficas que sí están presentes en las relativamente pocas y poco profundas fuentes a propósito del cinismo; pero, además, también veremos que esas premisas parecen presuponer varias ideas de la medicina hipocrática, ideas que servirían para explicar las conclusiones cínicas sobre la sexualidad masculina y femenina.<sup>7</sup>

Empecemos con el pasaje que nos muestra a Diógenes como practicante y apologeta contumaz de la masturbación:

[T1] <Diógenes> Acostumbraba a realizarlo todo en público, tanto las cosas de Deméter como las de Afrodita. Y exponía unos argumentos de este estilo: “Si el comer no es nada innatural, tampoco lo es en el ágora. No es innatural el comer. Luego tampoco lo es comer en el ágora”. Masturbándose en público repetidamente decía: “¡Ojalá se calmara el hambre también con frotarse la barriga!”. (DL VI.69;<sup>8</sup> *cfr.* DL VI.46; Ateneo, *Banquete de eruditos* IV.145F)

---

<sup>6</sup>La relación entre los cínicos y Nietzsche es, sin duda, un tema muy interesante que amerita su propio espacio, así que no lo abordaré aquí. Por lo pronto, vale la pena remitir al lector a un pequeño, pero bien escrito texto sobre Nietzsche y los valores cínicos en Pajón Leyra 2019 (pp. 329–336).

<sup>7</sup>Como el lector o lectora perspicaz podrá intuir, varios componentes tanto de la filosofía cínica como de la medicina hipocrática parecen útiles para defender la masturbación femenina. Si, en efecto, esto es así, ameritará su propio espacio y no lo desarrollaré en este lugar.

<sup>8</sup>Modifico aquí la traducción y “ἄτοπον” lo vierto como “innatural” (*cfr.* LSJ s.v. ἄτοπον), no como “extraño”.

Como se puede observar, en T<sub>1</sub> yacen dos argumentos para defender (i) la masturbación y (ii) en público. El primero, dirigido a la primera cuestión, se basa en la comparación que el Perro hace entre comer y masturbarse: *debemos ver lo uno y lo otro como necesidades corporales que acontecen en nosotros naturalmente y que, por lo tanto, podemos y debemos satisfacer*. Ahora bien, está claro qué deseo se satisface al comer pero, ¿qué deseo se satisface al masturbarnos? ¿Es, acaso, deseo de placer? Eso no podría ser porque, si lo fuera, entonces la masturbación se apoyaría en un sustento puramente hedonista y, si bien en Diógenes el Cínico no parece haber una posición partidaria del dolor y condenatoria del placer corporal —como en Antístenes—,<sup>9</sup> sin duda sería exagerado lanzarlo al bando hedonista del que parecería ser —más bien, e igual que los estoicos— enemigo.

¿Qué deseo, entonces, busca el Cínico satisfacer al masturbarse? Así como es natural que el cuerpo le exija a todo humano vaciar la vejiga o las entrañas, so pena de grandes incomodidades y serias complicaciones de salud, a los varones les exige vaciar el semen de sus testículos.<sup>10</sup> Esto, lejos de ser una tramoya que hubiese urdido el Perro o algún salaz charlatán para permitirse costumbres lujuriosas, era una tesis avalada por la medicina antigua grecorromana, como veremos más adelante con mayor detalle (*cf.* Galeno, *Loc. Aff.* VI.417–420 —T<sub>4</sub> y T<sub>5</sub>—). Ahora bien, ¿por qué optar por la masturbación? Es decir, para vaciar las arcas de su banco seminal un varón bien podría optar por un encuentro sexual con una mujer. Dado que no hay en la ética del Perro una promoción de la total castidad, esa opción sería totalmente legítima. Sólo que él afirma que, si el vaciamiento seminal será con y a través de una mujer, *el varón deberá hacerlo quitándole tanta solemnidad al asunto* (el matrimonio tradicional y la exclusividad sexual son prácticas que no derivan de la naturaleza, sino que surgen y son avaladas desde la mera convención en detrimento

---

<sup>9</sup> Sobre Antístenes y el placer corporal, *cf.* la nota 42.

<sup>10</sup> Lo expresamos así desde nuestros conocimientos actuales, porque desde los conocimientos médicos hipocráticos estaríamos equivocados. Según la medicina fundada por Hipócrates, el semen era producido por todas las partes del cuerpo, así como por los cuatro humores (*cf.* Hipócrates, *Peri Gonēs* 3) y los testículos sólo hacían las veces de lugar de tránsito: el semen se almacenaba en la médula espinal, de allí partía y pasaba a los riñones, luego a los testículos y, finalmente, a los genitales (*cf.* *Peri Gonēs* 1). Aunque Galeno suscribe, en términos generales, la idea anterior, se manifiesta, no obstante, partidario de que los testículos desempeñan un papel especial y pensaba que allí el semen llega a su máximo de cocción, quedando listo para la fecundación (*cf.* Galeno, *UP XIV* 164; 184).

de nosotros y de nuestra libertad; por lo tanto, son prácticas que la persona virtuosa debe superar; *cfr.* DL VI.54),<sup>11</sup> ya que la relación sexual debe entenderse y practicarse simplemente como la unión de un *persuasor* y de una *persuadida* (“τὸν πείσαντα τῇ πεισθείσῃ συνεῖναι” —DL VI.72—).<sup>12</sup> Sin embargo, y como indican los antedichos términos, para la cópula con una mujer hace falta lograr que ella acceda de buen grado —*nótese cómo hasta un sociópata como Diógenes sabía que, para tener relaciones sexuales con alguien, debe haber consentimiento*— y, a menos que ella también practique el cinismo, ese proceso, hoy como hace 2300 años, puede ser algo tardado, engorroso y costoso. ¿Qué alternativa tenemos *a la mano*

---

<sup>11</sup>En principio, la posición cínica en contra del matrimonio puede parecer contradictoria con el hecho de que dos de sus principales representantes, Hiparquía y su maestro Crates, se casaran y engendraran un hijo. Sin embargo, creo que el rechazo al matrimonio responde más bien a la visión tradicional de éste por su carácter impositivo (las mujeres no tenían voz ni voto a la hora de elegir a su futuro marido) y por el hecho de que establecía un monopolio cosificante de la genitalidad y afectividad de la otra persona, en directa contradicción con nuestra libertad y tendencias naturales. Siglos después, Epicteto defiende a los esposos perros de esta aparente contradicción: “—Sí, pero Crates se casó <dijo el otro>. —Me hablas <responde Epicteto> de una situación nacida del amor, y pones una mujer que era otro Crates” (Diss. III.22.76). No se trata, entonces, de una contradicción entre la prédica y la práctica, ni de un cambio de pensamiento entre Antístenes y Diógenes por una parte, y Crates e Hiparquía por la otra (*pace* Pajón Leyra 2019, p. 145). Es una resignificación práctica del matrimonio, la metamorfosis de una institución patriarcal, desde el varón y para el varón, cosificante hacia la mujer, en algo nuevo y noble, que los cínicos bautizaron como *kynogamia* (matrimonio perruno), esto es, la unión consensuada, desenfadada y libre de dos personas por mor de ambas, por el amor de ambas, pero sin cadenas, sin cláusulas de exclusividad ni amenazas de “hasta que la muerte los separe”. “Y <Crates> se casó con la maronita Hiparquía y llamó a la boda matrimonio perruno (*kynogamia*)” (*Suda s.v. Κράτης*). Sobre el amor cínico, véase la nota 24. Sobre la decisión de Hiparquía, véase Gardella 2024.

<sup>12</sup>A propósito de esto, concuerdo con la interpretación y traducción en Pajón Leyra 2019 (pp. 138–140; 291, n. 98) de DL VI.3.3. Dice este texto, como usualmente se lo traduce al español e inglés: “Y <dice Antístenes> que ‘hay que tener relaciones con mujeres que sean agradecidas’ (καὶ “χρηὶ τοιαύταις πλησιάζειν γυναῖξιν αἱ χάριν εἶσονται”)”. Pajón insiste en tomar “εἶσονται” no como “ser” o “estar”, sino como “venir”, y “χάριν” no como “agradecida”, sino como “libremente” o, incluso, “placenteramente” o “en aras del placer”, todas opciones que permiten dichos términos (*cfr.* LSJ *s.v.* “χάρις”; “εἶμι”). De este modo, la frase quedaría: “Y <dice Antístenes> que ‘hay que tener relaciones con mujeres que vengan por su propia cuenta’”. La modificación es relevante porque así tenemos a Antístenes hablando en el mismo tono de Diógenes en el pasaje recién señalado, es decir, tanto el Perro como el que quizá fue su maestro están proclamando el derecho de las mujeres a dar su consentimiento, en directa oposición a las costumbres de su época.

—literalmente— para evacuar esos fluidos acumulados? Masturbarnos. Tal como comer o dormir, evacuar los fluidos seminales es un acto natural y necesario en los machos —es decir, no sólo en los humanos, sino también en otros animales—,<sup>13</sup> para lo cual la masturbación es buena auxiliar.<sup>14</sup>

Conectado con el primer argumento existe otro por el cual Diógenes es amigo de la masturbación: *el acto individual de masturbarse tiene efectos positivos a nivel individual, efectos que, además, repercuten de manera directa y positiva a nivel social*. Así lo sostiene el Perro cuando afirma, optimista, que, *si la gente se masturbara más, viviríamos en un mundo con menos guerras*:

<[T2] <Afirmaba Diógenes> que aquello por lo que los hombres se toman las mayores molestias y gastan las más grandes sumas de dinero, y numerosas ciudades han sido saqueadas y numerosos pueblos lamentablemente

---

<sup>13</sup> “<los peces> cuando tienen necesidad de liberar el semen, salen y van a frotarse contra cualquier cosa áspera” (Dion Crisóstomo, *Discursos* VI.19 —citado *in extenso* en T2—). La presencia de éste o cualquier otro comportamiento en el mundo natural como argumento para dar por buena una acción es algo frecuente y fundamental en la filosofía cínica, a pesar de lo tremendamente problemático que puede resultar.

<sup>14</sup> En realidad, no habría dos opciones, sino tres para la evacuación seminal: relaciones sexuales, masturbación y *poluciones nocturnas*. ¿Por qué no dejar aquella labor a esto último? Aunque en el *corpus* hipocrático se aborda el tema (aparece contenido en el verbo “ὄνειρώσσω”, que genéricamente significa “soñar”, pero que Hipócrates usa para referirse a eyacular mientras y porque se está soñando), son más bien contadas las apariciones del término (el sustantivo “ἡ ὄνειρωξις” es tardío, pues no aparece en Hipócrates, ni siquiera en Galeno) y prácticamente en todas ellas se alude a las poluciones nocturnas como efecto de diversas enfermedades (*cfr. Epidemias* VI.8.29; IV.1.57; *Peri nouíson* II 51.6; *Peri tôn éntos pathôn* 47.24; 43.16; *Peri diaítês* 54.26). El escrito donde aborda más extensamente el tema es *Sobre la generación*, en un pasaje que se limita a explicar dicho proceso desde el punto de vista fisiológico: por ejercitación del cuerpo o por causas morbosas el semen se calienta sobremano y se hace espumoso, lo cual genera que el varón durmiente vea en su mente el acto del coito y se produzca la polución (*cfr. Peri Gonês* 1; prácticamente la misma idea está en Aristóteles, *Problemas* 35, 876a9; esta explicación hipocrática está sin duda como trasfondo en la que presenta Lucrecio, *De la naturaleza* IV 1029–1057). En todo caso, a pesar de lo escasos, los pasajes son suficientes para sospechar con buenas razones que *la medicina hipocrática no ve las poluciones nocturnas como un proceso natural ni saludable en el doble sentido de la palabra* (i.e., ni es señal de salud ni es generadora de ésta). Además, los comentarios de Aristóteles y Lucrecio dejan ver que las poluciones nocturnas se asociaban, más bien, con la juventud (*cfr. Repr. Anim.* II.739a25–26 y el pasaje antes señalado de Lucrecio) y, por ende, no podrían ser propuestas como la única alternativa “virtuosa” a las relaciones sexuales para la evacuación seminal a lo largo de toda la vida reproductiva del varón.

*exterminados, le parecía que era la cosa menos laboriosa y la menos costosa de todas. Pues él no tenía necesidad de ir a ninguna parte por causa de lo relacionado al sexo, sino que bromeando<sup>15</sup> solía decir que en todas partes encontraba a Afrodita, y gratis, y que los poetas difamaban a la diosa cuando, por causa de la incontinencia de ellos mismos, la llamaban “la de mucho oro”. <Como> Mucha gente desconfiaba de sus palabras, <Diógenes> se masturbaba en público y a la vista de todos, y afirmaba que, si los hombres fueran como él, Troya nunca habría caído y Príamo, rey de Frigia e hijo de Zeus, no habría sido masacrado en el altar de Zeus.<sup>16</sup> Pero los aqueos estaban*

<sup>15</sup> Aunque “παίζω” significa “bromear” o “decir en juego”, términos que varias veces Dion Crisóstomo usa para introducir o concluir las palabras del Perro, *no debe entenderse con esto un nulo compromiso de parte del Cínico con el mensaje comunicado*. Por ejemplo, en *Discurso VI* encontramos a Diógenes defendiendo que, para bastarse con lo mínimo en términos materiales, es bueno migrar de una ciudad a otra según la estación del año (idea que volverá a defender en *Discurso VI.32–33* como lección de la naturaleza), práctica que incluso alguien tan pobre como él puede hacer por su propio pie (entre Corinto y Atenas) y luego Dion remata así: “estas cosas solía decir <Diógenes> bromeando (ταῦτα δὲ εἰώθει μὲν παίζων λέγειν)” (VI.7.1). Si aquí tomásemos “bromear” literalmente, entonces tendríamos que Diógenes no cree en la *autárkeia*, la *autarchía* o el vivir *katà phýsin*, lo cual es absurdo. A renglón seguido, Dion mismo intenta aclarar el objetivo serio de la “broma”: “Pero <con esto> al mismo tiempo declaraba (ὁμως δὲ ἐνεδείκνυτο) a aquellos que admiraban la riqueza del rey de Persia y su renombrada felicidad, que ninguna de sus cosas era como se imaginaban. Porque en algunas de ellas no había ninguna utilidad y otras, incluso a los muy pobres les era posible obtenerlas” (VI.7.2–7.4). *El humor cínico es, entonces, vehículo de profundas verdades*, tal como dice el saber popular que sólo a los bufones les era permitido decir en voz alta aquellas verdades que los demás estaban obligados a callar. Esta última comparación es deliberada: según Marco Aurelio, la *parrésia* fue una de las principales características de la comedia antigua (hablar de manera tan veraz y directa —incluso sobre *o contra* el propio interlocutor— resulta ser particularmente divertido), característica que —afirma el emperador estoico— incorporaría Diógenes en sus discursos (*cf. Meditaciones XI.6*). Por eso, afirma Bosman: “Los actos divertidos de Diógenes no constituyen simplemente la elección arbitraria de una persona con talento cómico. Más bien, están íntimamente relacionados con la filosofía cínica y su programa de crítica social, y con la necesidad del cínico de mantener un auditorio” (2006, p. 93). En el mismo espíritu, Pajón Leyra afirma: “En última instancia, el cínico no es únicamente un personaje arisco y vociferador que abronca a sus contemporáneos por su modo de comportarse, sino también un permanente creador de chistes que ríe y trata de hacer reír. Pues su intención es liberarnos, y nada libera tanto como la risa” (2019, p. 154). No puedo profundizar en la *σπουδαιογέλοιον* (la “cómica seriedad”, podríamos traducir) cínica, pero el artículo de Bosman vale muchísimo la pena; por su parte, sobre el antedicho concepto y la función de la broma en Dion Crisóstomo, *cf. Trapp 2019* (pp. 145–153).

<sup>16</sup> Que los cínicos consideraban su filosofía un remedio para la violencia y las guerras también aparece testimoniado en unos fragmentos de Filodemo de Gadara, epicúreo del siglo I a.e.c., quien nos dice que tanto Zenón de Citio como Diógenes el Cínico coincidían

tan dementes como para creer que los muertos todavía tenían necesidad de mujeres, y así inmolaron a Políxena sobre la tumba de Aquiles. *Añadía que en esto los peces son más sensatos que los hombres, porque, cuando tienen necesidad de liberar el semen, salen y van a frotarse contra cualquier cosa áspera.* (Dion Crisóstomo, *Discursos* VI.16–19; las cursivas son mías.)<sup>17</sup>

De nuevo, y por cómica o disparatada que pueda resultar su tesis, el Cínico contaría con el respaldo de los conocimientos médicos de su época. Según la medicina hipocrática, *la acumulación de ciertos fluidos en el cuerpo no sólo era causante de múltiples malestares físicos, sino también de diversas alteraciones perniciosas en el comportamiento.* Por ejemplo, en *De virginum* el tratadista hipocrático sostiene que la acumulación de menstruos y su posterior putrefacción dentro del cuerpo genera en las mujeres impulsos violentos hacia otros y hacia sí mismas:

[T3] Estando así las cosas, la mujer se torna furiosa<sup>18</sup> a consecuencia de la inflamación aguda; a consecuencia de la putrefacción, siente deseos de matar; [...] a consecuencia de la presión ejercida sobre el corazón, desea estrangular; [...] <las visiones> le mandan saltar y arrojarse a los pozos o estrangularse como si fuera mejor y tuviera algún tipo de utilidad; cuando no tiene visiones, siente cierto placer por el cual desea apasionadamente la muerte como una cosa buena. (Hipócrates, *De virginum* 1.29–31; 31–32; 34–37)

En el caso de los varones, la retención de semen también causa importantes afectaciones psicosomáticas. Es más: según el más célebre de los médicos hipocráticos, Galeno de Pérgamo (129–circa 216 e.c.), éstas eran incluso mayores que en el caso de las mujeres: “cuando yo reflexionaba acerca de tales cosas, pensaba que era más perjudicial para el cuerpo la retención del semen que la de la menstruación” (*Loc. Aff.* VI.418). Según él, tal acumulación era culpable de las siguientes perturbaciones del estado de ánimo (lista que, de seguro, no era exhaustiva):

---

en afirmar, en sus sendas *Repúblicas*, que el ejército en su ciudad ideal no tendría función alguna (cfr. Filodemo, *Sobre los estoicos* (= SSR 5 B 126, 20–36)). Que, en efecto, es probable que el Perro hubiese escrito una *República* se menciona en *DL* VI.80.

<sup>17</sup> Sigo la traducción en Morocho 1988 con modificaciones.

<sup>18</sup> Modifico la traducción de Sanz y no escribo “μαίνεται” (del verbo μαίνομαι) como “se vuelve loca”, sino como “se torna furiosa”.

[T<sub>4</sub>] Sabemos, efectivamente, que entre varones hay muchas diferencias; unos, ya a partir de la juventud, se debilitan tras las relaciones sexuales; otros, en cambio, *si no hacen uso de ellas continuamente, tienen la cabeza pesada, náuseas, fiebre, menos apetito y malas digestiones*. Platón comparaba su cuerpo con árboles más cargados de frutos de lo normal.<sup>19</sup> He conocido a algunos varones dotados de este tipo de naturaleza que *se volvieron entumecidos y torpes* al abstenerse, por autocontrol, de los placeres amorosos. Otros *se volvieron tristes sin motivo y desesperanzados, como los melancólicos, y se les vició el apetito y la digestión*. Sé de uno que por el dolor de la pérdida de su mujer se abstenía de los placeres de los que antes hacía uso continuamente; *se volvió inapetente y, además, no podía digerir lo poco que comía; si alguna vez hacía el esfuerzo de tomar un poco más, lo vomitaba enseguida, y tenía el ánimo entristecido* no sólo por eso, sino también sin causa aparente como los melancólicos. Todo le desapareció en cuanto retomó sus costumbres iniciales. (Galeno, *Loc. Aff.* VI.417.15–418.15; las cursivas son mías.)<sup>20</sup>

Por ello, de acuerdo con los conocimientos médicos de la época no era descabellado asociar la acumulación de semen con conductas violentas —como hace el Cínico en T<sub>2</sub>— ni tampoco pensar que el efecto positivo de la masturbación pudiera ir de lo micro a lo macro: el bienestar fruto de masturbarse cubre al individuo (he dicho que repercute positivamente a nivel corporal y anímico), pero además se derrama en su comunidad. A partir de razones filosóficas y médicas que se imbrican continuamente es, entonces, pertinente prescribir al varón que haga *lo que esté en sus manos* para la evacuación del líquido seminal, como una medida de profilaxis e higiene física y anímica.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Cfr. *Timeo* 86c–87a.

<sup>20</sup> Para Galeno sigo la traducción de Andrés Aparicio (Galeno 1997) con mis propias modificaciones.

<sup>21</sup> ¿Por qué nos puede resultar chocante escuchar que, tal como sonarse con cierta frecuencia debe ser parte de la higiene masculina, también debe serlo masturbarse? Por supuesto, no se trata de equiparar la naturaleza de la secreción nasal con la sustancia seminal, sino de mencionar el hecho de que una y otra requieren un ejercicio de evacuación de parte del agente, que es el sentido en que entendemos la comparación que hace el propio Galeno en *Loc. Aff.* IV.420.4 —últimas líneas de T<sub>5</sub>—. En ese espíritu se entiende otro argumento para descartar cualquier *fe* en que las poluciones nocturnas se encarguen de liberar al varón de su superávit seminal. Es decir, ¿alguien sensato recomendaría que, respecto de evacuar aguas, esperaríamos a que la vejiga estuviera tan llena que el cuerpo se impusiera sobre nuestra voluntad y entonces nos orináramos espontáneamente en los pantalones o en la noche mientras dormitamos? ¿Por qué sí aconsejar al varón una larga y tormentosa

Hay una tercera razón para ser apologeta de la masturbación: *la masturbación y la virtud no sólo no son incompatibles, sino que masturbarse, y en público, son expresiones de distintas virtudes*. Empecemos con lo de la supuesta incompatibilidad. En primer lugar, para Diógenes uno de los principales objetivos en la vida de toda persona virtuosa debe ser la αὐτάρκεια (autosuficiencia), i.e., necesitar lo menos posible de lo externo para vivir bien: “*Diógenes, el que decía que era característica de los dioses no necesitar nada, y de los semejantes a los dioses el necesitar poco*” (DL VI.104).<sup>22</sup> En un mundo de acumulación y consumismo desenfrenados, la

---

espera, con sus complicaciones corporales y psíquicas, hasta que en suerte suceda la polución nocturna? Sea como sea, como se explica en la nota 48, el cristianismo no sólo enfiló sus baterías teleológicas contra la masturbación —lo cual halló eco en la medicina occidental de los siglos XVIII y XIX, especialmente en el mundo francés y anglosajón (cuya influencia se extendía, por supuesto, a todo Occidente), como se menciona en la nota 52—, sino que el catolicismo monacal desarrolló en la Edad Media una obsesión por deshacerse de las poluciones nocturnas (cfr. Brown 1988, pp. 316–318), pues un sueño sin eyaculaciones espontáneas era demostración de una continencia perfecta (cfr. Agustín de Hipona, *Confesiones* X, 30.42). Con todo, en el cristianismo cotidiano las poluciones nocturnas son la única alternativa no reproductiva medianamente aceptable para liberar la acumulación seminal *por cuanto éstas son consideradas impuras, mas no pecado*. En efecto, el Penta-teuco declara que las poluciones nocturnas implican impureza, aunque la purificación no pasa de tener que limpiarse, lavar la ropa y aislarse hasta la tarde (cfr. *Levítico* 15:16–17; *Deuteronomio* 23:10–12). Aludiendo al primer pasaje recién referido, san Agustín aclara que no hay pecado en las poluciones nocturnas a pesar de la solicitud de purificación, pues también se solicita purificación luego de menstruar o de sepultar un muerto y no por eso son pecado; en todo caso, apunta el de Hipona que *padecer poluciones nocturnas debe tomarse como una invitación a disciplinar y purificar el espíritu* (cfr. Agustín de Hipona, *Del bien del matrimonio* XX, 23; *Del Génesis a la letra* XII.15.31). Por último, la *Historia de los monjes egipcios*, un texto discutiblemente atribuido al exegeta cristiano Rufino de Aquilea (345–411), aclara de manera sencilla por qué una polución nocturna no es pecado: “las eyaculaciones involuntarias se producen automáticamente, sin mediación de las fantasías, no dependiendo de la decisión de cada uno, pues también salen por naturaleza y se segregan por excedente de la materia. De este modo, no son causa del pecado” (*Historia de los monjes egipcios*, 20.6–11), y remata exhortando a los monjes —en la misma línea agustiniana— a suprimir, en la medida de lo posible, la ocurrencia de dichas poluciones con un consejo de evidente trasfondo aristotélico: “Pero estas fantasías provienen de la voluntad y son señal de mal pensamiento. Debe, pues, el monje superar también la ley de la naturaleza y no ser encontrado con una mínima mancha carnal, sino evaporar eso carnal y no ceder a que lo material sobreabunde en su cuerpo. Así pues, se ha de intentar quedar vacío de la materia mediante la prolongación del ayuno” (20.11–17; cfr. Aristóteles, *Repr. Anim.* I.725b5–726b5).

<sup>22</sup> Casi las mismas palabras se adjudican a Sócrates en Jenofonte, *Mem.* I.6.10.

*autárkeia* se yergue como alternativa liberadora, como objetivo a alcanzar y en el cual mantenerse, como modo de vivir libre y feliz. Ahora, si (i) ser capaz de satisfacer una necesidad básica sin auxilio de nadie ni de nada es ser autosuficiente y (ii) la masturbación es satisfacer una necesidad básica sin requerir de alguien o algo más, entonces la masturbación y la virtud no son incompatibles porque, de hecho, *masturbarse es una demostración de autárkeia* (cfr. Galeno, *Loc. Aff.* VI.419.4–17; mi T<sub>5</sub>).

En segundo lugar, la masturbación es una expresión de la virtud porque *Diógenes el Cínico no defendía el derecho a masturbarse por el placer*,<sup>23</sup> sino que —como ya señalé— defendía ese derecho por tratarse de una necesidad natural cuya satisfacción es básica para vivir felizmente. Desde esta óptica, *la práctica de la masturbación no es incompatible con la moderación y la ejercitación en la virtud*, como tampoco lo sería comer, beber o dormir. De ahí que, en términos tremendamente elogiosos hacia el Perro y su práctica “onanista”, el médico de Pérgamo se exprese así:

[T<sub>5</sub>] Todo el mundo sabe que Diógenes el Cínico era el más firme (καρτερικώτατος) de todos los hombres en toda acción que precisara moderación y fortaleza (ἅπαν ἔργων ἐγκρατείας τε καὶ καρτερίας); sin embargo, *también él hacía uso de lo relativo al sexo*,<sup>24</sup> *queriendo desprenderse de la*

<sup>23</sup>En todo caso, y a pesar de ciertos pasajes que hay que leer con sumo cuidado, *no hay en el Cínico un absoluto desprecio a todo tipo de placer, sino a colocar el placer como lo más importante* —Diógenes es antihedonista, no contrario a la *hēdoné*—. De hecho, declaraba que *quien se acostumbra al ejercicio corporal (ponós), así como a abstenerse de los placeres, logra hallar en ello placer* (cfr. VI.71). Es decir, desarrolla el placer de rechazar el placer. No está, en ese sentido, muy lejos de Epicuro.

<sup>24</sup>En su sentido más corriente, “τὰ Ἀφοροδίσια” alude a lo relativo a Afrodita —i.e., a las relaciones sexuales—. Sin embargo, en plural puede tener el significado de “burdeles” (cfr. *LSJ* s.v. “Ἀφοροδίσιος”), tal como se puede constatar en los papiros de Tebtunis (cfr. *P. Tebt.* 6.29) de los primeros dos siglos antes de la era común, acepción que no vendría mal en el presente pasaje: a fin de cuentas —y el mismo texto alude a ello— tenemos testimonios de que los cínicos no eran reacios a visitar prostíbulos (cfr. *DL* VI.89; Ateneo, *Banquete de eruditos* XIII, 588e–f). De este modo, el pasaje podría quedar así: “sin embargo, *también él hacía uso de los burdeles* (ἀφοροδίσιοις), *queriendo desprenderse de la incomodidad del esperma retenido*”. Sobre la apertura cínica a los servicios de trabajadoras sexuales, apunta Mársico: “La legitimidad de la prostitución surge de su poder para evitar el amor, visto como pérdida de autonomía, por la cual ‘mataría a Afrodita por los males que depara a la humanidad’” (*FS*, 915–6). Una posición parecida, aunque por principios diferentes, se encuentra en Aristipo de Cirene, quien se jactaba de sostener una relación con la hetaera Láis sin perder su libertad (*FS*, 481–91)” (Mársico 2019, p. 178, n. 160). En la misma línea

*incomodidad del esperma retenido, pero no <por considerar> como algo bueno el placer que va unido a su evacuación. Cuentan que una vez hizo venir a una hetaira y, como ella se retrasara, se desembarazó del esperma aplicando su mano en sus partes pudendas,<sup>25</sup> y cuando la mujer llegó la despidió diciendo que la mano se había adelantado a celebrar el himeneo. Es evidente que los hombres prudentes (τοὺς σώφρονας) no acuden al trato sexual por causa del placer, sino porque quieren curarse<sup>26</sup> de la molestia, como si <lo hicieran> independientemente del placer surgido <en ello>. Creo que también los demás animales se disponen a la unión sexual no porque crean que el placer es el bien, sino para conseguir la expulsión del esperma que molesta si es retenido, de la misma forma que se ven obligados por naturaleza a expulsar las heces y la orina. (Galeno, *Loc. Aff.* VI.419.6–20.5; las cursivas son mías.)*

---

se pronuncia Pajón Leyra: “la filosofía cínica concibe el enamoramiento como un estado pernicioso e indeseable que debe ser superado como se supera un estado de enfermedad. [...] <es> un desequilibrio. Y el objetivo de quien se encuentre en dicho estado debe ser, por tanto, reequilibrarse” (2019, p. 136), y agrega, más adelante: “Y si <el enamoramiento> persiste, si se trata de un caso grave de desequilibrio, al menos el tiempo debería mitigarlo. Si no es así, si se ha cronificado como enfermedad, el que padece dicha situación debería, en opinión de Crates, acabar con su propia vida, ya que se encuentra inevitablemente alejado del camino vital natural” (p. 137). Si bien comprendo la idea de ambos intérpretes (en efecto, enamorarnos suele implicar atolondramiento, desmesura, monomanía e insana dependencia, todo lo cual atenta contra el ideal cínico de vida), no estoy completamente de acuerdo respecto de una supuesta total aversión cínica al amor pues, si bien es verdad que aparece aquello de “el amor era la ocupación de los desocupados (τὸν ἔρωτα σχολάζόντων ἀσχολίαν)” (DL VI.51) y de “el amor lo hace cesar el hambre, y si no, el tiempo; si no puedes servirte de estos medios, la horca (ἔρωτα παύει λιμός. εἰ δὲ μή, χρόνος· ἔαν δὲ τούτοις μὴ δύνη χρηῖσθαι, βρόχος)” (DL VI.86), también hay que tener presente que en el mismo libro aparece la idea de que “sólo el sabio sabe a quiénes hay que amar (μόνον γὰρ εἰδέναι τὸν σοφὸν τίνων χρηῖ ἔρᾶν)” (DL VI.11) y “el hombre bueno merece ser amado (ἀξιέραστος ὁ ἀγαθός)” (DL VI.12), con lo cual parece ser, una vez más, que lo que se critica no es el amor en un sentido absoluto, sino la visión y práctica comunes de éste, o el dejarse arrastrar por el sentimiento amoroso. Sobre esto, véase también la nota 11, a propósito del matrimonio cínico.

<sup>25</sup> Es común encontrar en los textos griegos “τό αἰδοῖον” o “τά αἰδοῖα” como modo de llamar a los genitales, palabras relacionadas con “αἰδώς” que significa “vergüenza” o “pudor”; de ahí que “partes pudendas” o “vergüenzas” (ambas expresiones todavía en uso) sean excelentes traducciones en nuestro idioma. Clemente de Alejandría saca provecho de esta etimología para señalar que ni los genitales ni su uso deben ser públicos (cfr. *Pedagogo*, II.90.2).

<sup>26</sup> “ἰάσασθαι”, aoristo infinitivo de “ἰάομαι”, palabra de frecuentísimo uso en los tratados médicos para aludir, tal cual, a curarse.

No es, pues, exagerada ni inadecuada la comparación que veíamos hacer al Cínico:<sup>27</sup> tal como el hambre es una molestia arriba de la cintura capaz de generar malestares tanto en otras partes del cuerpo como en nuestra alma, de manera análoga la acumulación seminal es una molestia debajo de la cintura capaz de provocar efectos psicosomáticos, pero, afortunadamente, y a diferencia de la primera, esta molestia puede resolverse de manera favorable y sencilla si el sujeto practica los *divinos tocamientos*.<sup>28</sup> Si tomamos por cierta la tesis antropológica griega dualista, podríamos sostener que la razón es el jinete y el cuerpo su caballo y, para llegar a buen puerto, hace falta el bienestar de ambos. Poco o nada logra un jinete bien nutrido y preparado montando un caballo famélico o a punto de expirar, ni montando un caballo que, por deseo de comida o de pareja, se torna rebelde.<sup>29</sup> *Por más que nos empeñemos en negarnos, por más que nos aferremos a considerar enemigo todo lo que yace del diafragma para abajo, desde propuestas filosóficas como la aristotélica o la cínica es una mentira terrible y una afrenta contra nosotros mismos creer que el ser humano es sólo, o más que nada, racionalidad, alma o espíritu*. Dicho en otras palabras, quizá lo más irracional que ha hecho el animal racional ha sido pensar que el enemigo yace en su mitad no racional. Nuestra propia animalidad no es nuestra enemiga, sino el modo en que la desarrollamos, como cuando dejamos que eclipse la otra mitad de nosotros mismos. Como modo de practicar la virtud y para poder seguir siendo virtuosos, es mejor atender y mantener sanamente satisfecho al animal en nosotros, deshacerse de ese semen que se tiene de más; de lo contrario, el animal se torna furioso y el deseo de eyacular se torna obsesivo, compulsivo, mandatorio, un reclamo tanto desde los genitales como desde el pensamiento capaz de impedir la concentración

---

<sup>27</sup> Cfr. DL VI.69; mi T1.

<sup>28</sup> Según Dion Crisóstomo (*Discursos* VI.20), el Perro afirmaba que el dios Pan perseguía locamente a la ninfa Eco para satisfacer su deseo sexual, mas no pudo alcanzarle; por ello, “padecía un penoso sufrimiento”, hasta que el dios Hermes —su padre, según varias de sus muchas genealogías—, apiadado, decidió enseñarle ese “truco” para aliviarse, mismo que, por su efectividad, Pan, caritativamente, enseñó a su vez a los solitarios pastores.

<sup>29</sup> Los testimonios enfatizan que es falso que Diógenes el Cínico predicara una absoluta desatención hacia nuestro propio cuerpo (cfr. Dion, *Discursos* VI.8; DL VI.30–31; 34; 70), sino, más bien, afirmaba que lo cuidáramos sólo en la medida de lo necesario, sin permitir que su embellecimiento se convirtiera en lo más importante para nosotros, en detrimento del embellecimiento del alma.

y dedicación necesarias para otras actividades, e incluso capaz de arrastrar a los varones a las acciones más viles.<sup>30</sup> Entonces, según los cínicos, *masturbarse sería un acto que el virtuoso sabe que debe realizar porque es una manifestación de la virtud que, realizado virtuosamente, permite al varón seguir siendo virtuoso.*

Por último, la masturbación, en especial si se hace en público o se reconoce practicarla públicamente, es compatible con la virtud porque representa un acto de *desvergüenza* (ἀναίδεια).<sup>31</sup> ¿Por qué pensar en la

---

<sup>30</sup> La masturbación como actividad de cuño cínico que nos aleja de las acciones viciosas se explica de manera simpática en este epigrama: “¿qué camino tomar en busca de las cuestiones eróticas? En las calles encontrarás el ansia de oro y lujo de la prostituta. Si te acercas al lecho de una virgen, eso terminará en matrimonio legal o en acusación de estupro. ¿Y quién podría mantener el deseo por su esposa legítima como quien es arrastrado hacia una obligación? Los lechos adúlteros son los peores, nada tienen que ver con el amor, y ahí incluyo el error de amar muchachos. ¿Y las viudas? Si una es promiscua se vuelve la amante de todos y sabe todas las artes de la prostitución; si es juiciosa y apenas accede tras mucha reticencia, la atormenta el aguijón del arrepentimiento enemigo del deseo, se odia y le quedan remordimiento y culpa hasta que dice que ya no quiere seguir con su relación. Si te enredas con tu esclava, debes saber que serás esclavo tú mismo e intercambiarás los papeles. Si es con la esclava de otro, traerás vergüenza a tu casa y te perseguirá la ley por usurpar la propiedad ajena. Todo esto se lo ahorra Diógenes <el Cínico>, que cantaba el himeneo con la mano, sin necesidad de ninguna Laide” (AP V, 302).

<sup>31</sup> ¿Con qué palabra debemos referirnos a la virtud cínica en cuestión, con “ἀναίδεια” o con “ἀναισχυτία”? Aunque convencionalmente se usa la primera para nombrar a una de las virtudes cínicas, resulta curioso que nunca figura en DL VI ni VII; en cambio, sí lo hace la segunda cuando Diógenes Laercio alude a la característica de Crates que Zenón de Citio no logró compartir y que lo hizo distanciarse del cinismo para fundar su propia escuela (cfr. DL VII.3). ¿Por qué, entonces, en la bibliografía secundaria sobre el cinismo, siempre que se usa el equivalente griego de “vergüenza” se opta por *anaídeia*? ¿Es por influencia de otros testimonios en donde sí se emplea esa palabra como virtud cínica (en, por ejemplo, Elías, *Proemio a las Categorías* 111.1–20.5; mi Te)? Y, si así fuera, ¿deberíamos tomar como cosas distintas las afirmaciones a propósito de ἀναίδεια y de ἀναισχυτία? La pregunta no es sencilla, entre otras razones porque depende de esta otra: ¿existe alguna diferencia entre los términos de los cuales ἀναίδεια y ἀναισχυτία son negaciones, a saber, αἰδώς y αἰσχύνη respectivamente? En lo general, podríamos pensar que el último par sí son lo mismo (cfr. LSJ s.v. “αἰσχύνη”), excepto en casos particularísimos, como en los estoicos (cfr. Plutarco, *De vitioso pudore* 529D; pero, en especial, cfr. *De virtude morali* 449A, donde Plutarco critica a los de la Stoa por trazar unas distinciones meramente artificiales y dignas de sofistas en su intento por defender las *eupátheiai*). Sin embargo, con una erudición monumental, Trench sostiene que, en efecto, αἰσχύνη-αἰδώς aparentemente se usan como idénticas en muchos casos, aunque con dos importantes matices: αἰδώς parece aludir al temor a perder el honor por causa de la acción fea antes de realizar la acción, mientras que αἰσχύνη parece referirse al mismo temor, pero después de haberla

vergüenza como algo positivo? Como expliqué líneas atrás, en el pensamiento de Diógenes el Cínico podemos identificar tres grandes enemigos de nuestra felicidad: los lujos, los ornatos y las normas sociales.<sup>32</sup> *Prima facie*, parece un ataque injustificado pues —podríamos pensar— nuestra vida civilizada se funda y permanece gracias a las normas sociales.<sup>33</sup> Sin embargo, Diógenes nos respondería que esas normas están viciadas de origen: *nuestras normas sociales han surgido de unos valores falsos y nocivos erguidos y ungidos por la mera convención*; pero no sólo, sino que han surgido para defenderlos, para promoverlos, para transmitirlos, para preservarlos.

Podemos ver lo anterior con un ejemplo real: tanto las mujeres como los varones tenemos pezones; sin embargo, ¿qué pasa si en un programa televisivo en horario familiar un varón se quita la playera y exhibe sus pezones (por ejemplo, un deportista, un cantante o un actor)? ¿Y qué ocurre si eso mismo, en el mismo programa, lo hiciera una mujer? ¿Qué sucede si un grupo de varones decide salir al parque a

---

realizado (cfr. 1876, p. 64) y en la αἰδώς el juicio reprobatorio parecería venir del propio agente, mientras que en la αἰσχύνη el juicio parecería ser de los demás (cfr. Trench 1876, p. 66). ¿Existirían los mismos matices en los cínicos? Si así fuera, entonces tendríamos que afirmar que promueven la ἀναισχυντρία (porque no importa lo que los demás opinen de nosotros), pero jamás la ἀναίδεια, pues sí está bien que un cínico sienta αἰδώς (es decir, sí debe temer, desde el tribunal de su propia conciencia, realizar acciones feas). Además, esta lectura tendría a su favor DL VII.3 y, con ello, encontraríamos un motivo más profundo para el cisma entre cínicos y estoicos que la simple negativa de Zenón a quitarse la ropa. No obstante, DL VI.65 (cfr. VI.9) recoge una serie de preguntas retóricas a interlocutores que el Perro descubre que actúan viciosamente, todas las cuales empiezan con la fórmula “οὐκ αἰσχύνη...”, de modo que tendríamos que Diógenes promueve la αἰσχύνη como modo de encaminarse hacia la virtud; no obstante —de nuevo—, VI.35 narra que el Perro ató una cuerda al cuello de una jarra y paseó con ella por la calle de los alfareros para invitar a un joven a que dejara de αἰσχύνειν (tener vergüenza). Entonces, lo que quiero expresar es que, a reserva de los resultados que arroje un estudio minucioso y preciso de todas las fuentes cínicas que tenemos, no parece haber en DL VI un uso técnico, sistemático y riguroso de los términos que he mencionado. Como éste no es el lugar para entrar en dichas polémicas, por lo pronto me sumo a la tradición y emplearé *anaídeia* para aludir a la vergüenza cínica. Sobre este mismo asunto, véase T6 con sus notas a pie.

<sup>32</sup> Antes los nombré como lujos, ornatos y *fama*. No es un cambio de parecer, sino que, como se verá más adelante, hay una relación entre estos dos incisos.

<sup>33</sup> Dejo de lado un análisis cínico explícito de las normas jurídicas. En todo caso, lo que afirmaré en esta sección sobre las normas sociales abarca, en cierto sentido, a las jurídicas; a fin de cuentas, *muchas normas jurídicas primero tuvieron la forma de una norma social*.

trotar sin playera? ¿Y qué pasa si decide lo mismo un grupo de féminas? ¿Qué sucedería si el profesor de gimnasia de la escuela a la que van tus hijos se desnuda el pecho en medio de una amena competencia deportiva con sus estudiantes? ¿Y qué sucedería si lo hiciera la profesora de gimnasia? Está claro que, en nuestra cultura, prevalece la siguiente norma social: *los varones pueden exhibir sus pezones en público, pero las mujeres no*. Sin embargo, ¿cuál es el fundamento de esta norma? ¿Por qué debemos aceptar, por acción u omisión, una norma que nos dice que unos pezones pueden enseñarse en horario familiar, mientras que otros pezones sólo caben en las películas para adultos, por no decir pornográficas? ¿Por qué los pezones femeninos nunca deben exhibirse en espacios públicos, ni siquiera si es para hacer algo tan natural y tierno como alimentar a un bebé?<sup>34</sup> No es cuestión de tamaño: podríamos tomar, por una parte, a un varón con abundante tejido adiposo en sus mamas y extensa areola y, por la otra, a una mujer con poco más que nada de ambas cosas y, aun así, ninguna restricción social *ni legal* pesaría contra él y sí contra ella.<sup>35</sup> De nuevo, ¿cuál es la justificación para que ellas sí deban esconder sus mamas, mientras que ellos puedan exhibirlas? Está claro que el fundamento de esta norma no es más que la mera convención y, como tal, es susceptible de cuestionarse legítimamente por su genealogía patriarcal, machista y opresora. Pero, si es así, es decir, si sabemos que normas como ésta son de origen cuestionable, de justificación reprochable, perpetuadoras de injusticias contra los otros e incluso contra nosotros mismos o, en suma, contra el ser humano, ¿por qué las seguimos? Según el Cínico, la respuesta es la confirmación de una de las principales enfermedades de nuestra cultura —y con “nuestra” hablamos tanto de la suya, hace ya 2300 años, como de la nuestra—: *seguimos las normas sociales porque nos importa el “qué dirán”, porque deseamos como algo bueno —a veces, como lo más bueno— la aprobación del rebaño*. Nos sumamos a normas como éstas por el temor —mejor: por el terror— a perder la opinión favorable de

---

<sup>34</sup> A raíz de los incontables episodios de discriminación contra mujeres que fueron recriminadas, e incluso violentadas en cierto grado, por el mero hecho de estar amamantando en público, en 2014 Johnathan Wenske y Kris Haro, dos estudiantes de arte de la Universidad del Norte de Texas, crearon una campaña publicitaria llamada “When Nurture Calls” en contra de la exigencia, tristemente común en la mayoría de nuestros países, de que las mujeres amamanten en los baños públicos.

<sup>35</sup> Sobre esto es interesante el experimento realizado en redes sociales que menciono en Ramos-Umaña 2026 (p. 69).

la mayoría, esto es, *por la falsa creencia de que la buena fama* (el buen nombre, el renombre o como se prefiera decir) *es un bien, si no es que el bien*. Entre la virtud y el aplauso, preferimos el aplauso. Por eso, no debe sorprendernos cuando el Cínico nos exhorta *a no acatar las normas sociales, sino a atacarlas*. “Hablaban <Diógenes> sobre estas cosas y las realizaba abiertamente, alterando verdaderamente la convención, consagrándose nada a lo conforme a la ley, sino <sólo> a lo conforme a la naturaleza, afirmando que mantenía el mismo género de vida que Heracles, sin preferir nada a la libertad” (*DL VI.71; cfr. 38*); y también: “el sabio no vivirá en sociedad según las normas establecidas, sino según las <normas> de la virtud” (*DL VI.11*).

Es aquí donde, precisamente, entra la desvergüenza. Oponer de manera performativa la naturaleza a la convención o, en otras palabras, obedecer la ley natural antes que la de los hombres, es imposible sin practicar una virtud cínica fundamental: la *anaídeia*. En la resignificación y la transvaloración que se proponía Diógenes, *el ser desvergonzado se convierte en una demostración de que se tiene la brújula moral correctamente calibrada*, de que se entiende con el pensamiento y con cada acción que lo único verdaderamente bueno es la virtud, de que se practica un desinterés completo por el “qué dirán”, de que se guarda una observancia total y exclusiva a la naturaleza, en franco desdén por las normas sociales que puedan —y suelen— contradecirla.

Ese menosprecio hacia las normas sociales en el ámbito del discurso recibe un nombre: *parrēsía* (παρρησία). Por su etimología, *parrēsía* significa “decirlo todo” y, en un sentido más amplio, “hablar con libertad”, esto es, hablar de manera veraz y directa. En contra de lo que podría parecer, el cinismo no es una defensa de la violencia verbal o del insulto.<sup>36</sup> Es una defensa a pensar y hablar con libertad, de razonar y expresarnos sin esos dogmatismos que los de un extremo y el otro nos quieren imponer,

---

<sup>36</sup> En todo caso, fue un pensador cínico quien inauguró la *diatriba* (διατριβή) como género del discurso filosófico: Bión de Borístenes (circa 325–250 a.e.c.). El Laercio señala repetidamente que fue Bión quien empezó a predicar su pensamiento de manera extravagante y astuta, acompañado de expresiones vulgares e impías, parodiando personajes y situaciones, criticando y burlándose de todo y de todos (*cfr. DL IV.52–54; II.135; IV.10*). Igual que en otros detalles, también aquí la Stoa emula al cinismo: al género de la *diatriba* se inscribe lo que conocemos como *Disertaciones* del estoico Epicteto (tituladas en griego antiguo, de manera muy sugerente, Διατριβαί), donde abundan las antedichas características atribuidas a Bión y quizá, en menor medida, las *Disertaciones* de Musonio Rufo (maestro del anterior).

de expresar lo que pensamos que es verdadero y de afirmarlo directamente. En este ámbito, *el cinismo es una campaña liberadora del pensamiento y de la lengua*. No puedo desarrollar más este tema aquí; baste señalar que, para el cinismo, la Filosofía sin *parrésia* no es Filosofía. La “filosofía” que no cuestiona, que no critica, que no polemiza, sino que sólo dice lo que el otro quiere escuchar, se llama adulación, charlatanería, sofística —en suma, es la prostitución del pensamiento—. Desde sus inicios, la Filosofía ha sido peligrosa, polémica, incómoda,<sup>37</sup> y el cinismo, como el demonio socrático, nos grita que así debemos mantenerla. Diógenes nos compele a que busquemos la verdad al margen de modas y monedas, a despecho de los dictados de las fuerzas políticas, económicas o religiosas y a que manifestemos nuestras ideas sin miramientos ni circunloquios bobalicones, sin engañosas cortesías, a que el discurso dependa de la convicción y no de la conveniencia.<sup>38</sup> Retumban, fustigan estas palabras del Cínico, en unos tiempos en los que la mordaza se ha hecho reglamentaria: “Al preguntarle qué es lo más bello entre los hombres, contestó; ‘La libertad de palabra (παρρησία)’” (DL VI.69).

Ahora bien, *a la hora de vivir nuestra corporeidad, la anaídeia se manifiesta en el nudismo*<sup>39</sup> y *la obscenidad*. Si todos los seres humanos

---

<sup>37</sup> “Como también dijo Diógenes <el Cínico>, cuando era elogiado Platón: ‘¿qué tiene de venerable ése que, siendo filósofo tanto tiempo, no ha incomodado a nadie?’” (Plutarco, *De virtute morali* 452D).

<sup>38</sup> Dice Mársico: “esta práctica <cínica de acceso a la virtud> consiste, por un lado, en la difusión de los ejercicios que mencionamos <i.e., de *áskesis*> y, por otro, en la advertencia sobre los engaños que teje la vida en comunidad. Complimentar este punto requiere decir cosas que la mayoría no quiere escuchar y puede provocar múltiples inconvenientes, por lo cual el cínico debe ejercitarse también en la práctica del hablar libre y franco independientemente de los peligros que ello conlleve. Es necesario contrariar las creencias más básicas de los conciudadanos instalando la sospecha sobre los valores más caros” (2019, p. 74).

<sup>39</sup> Por supuesto, no debemos dejar de ver las cosas en su contexto: Diógenes aboga por el nudismo en una cultura que, desde mediados del siglo VIII a.e.c., veía con buenos ojos la desnudez en el gimnasio y el deporte. Como bien señala Kyle 2014 (pp. 81–84), desnudarse en el gimnasio era una demostración sana y productiva de virtud física (recuérdese que el entrenamiento corporal estaba pensado para mantener el cuerpo en óptimas condiciones para una posible, y probablemente muy próxima, guerra —*cf.* Jenofonte, *Mem.* III.12.1–9; V.1–2; 4–6; 7–15) y, como apunta Miller 2004 (p. 233), constituía una declaración en favor de la democracia y la ética de la virtud: la ropa, frecuente distintivo de las clases sociales, quedaba en el vestidor, dejando en el gimnasio sólo a la persona y de lo que era capaz. Se trataba de un ejercicio de *isonomía*: todos los varones en igualdad de condiciones se enfrentaban teniendo por única arma aquello que son, no aquello que poseen.

tenemos pezones, culo, pene o vagina, ¿por qué sumarnos a ese exagerado esfuerzo por cubrirlos, por ocultarlos bajo varias capas de ropa y pudor y, en la medida de lo posible, por ni siquiera mencionarlos por su nombre?<sup>40</sup> Los de la Stoa media, con un razonamiento que de seguro compartían con los cínicos, no aceptaban que existiera algo obsceno porque la obscenidad estaría (1) en la cosa o (2) en la palabra. Pero (-1) no está en la cosa, ya que nada hecho por la Naturaleza o Dios<sup>41</sup> es malo;<sup>42</sup> tampoco (-2) está la obscenidad en la palabra, porque ésta

---

<sup>40</sup> Galeno afirma que en su época muchas personas no llamaban a los testículos por su nombre, sino que preferirían llamarlos “gemelos (*didymous*)”, “como si fuera más decoroso llamarlos así” (Galeno, *Procedimientos anatómicos* IX, 729). Según los testimonios, el Perro aprovechó el parecido de esta palabra con el nombre del flautista Δίδυμος y, cuando éste fue descubierto en adulterio, bromeó diciendo que deberían colgarlo por su nombre (cfr. *DL* VI.51). (En esta respuesta hay, de nuevo, una burla hacia quien se busca líos por tratar de satisfacer la libido, cuando la solución estaba a la mano.)

<sup>41</sup> En el caso de los estoicos, no son exactamente lo mismo, aunque (1) Dios sí está en la Naturaleza y (2) todo lo que la Naturaleza hace, lo hace por mandato divino.

<sup>42</sup> La *diáiresis* estoica, base para toda la ética de la Stoa, presenta la diferencia entre lo bueno (i.e., sólo la virtud), lo malo (i.e., sólo el vicio) y lo indiferente (i.e., absolutamente todo lo demás que no es virtud ni vicio) —cfr. Epicteto, *Manual* 1; *DL* VII.103, resumido en mi explicación del tema en Ramos-Umaña 2021—. ¿Qué tanto suscribirían los cínicos esta distinción tan tajante? A partir de VI.103, el Laercio presenta, a modo de cierre de ese libro, los preceptos comunes (τὰ κοινῆ ἀρέσκοντα) de cínicos y estoicos, y afirma que “lo que se halla entre la virtud y el vicio lo califican de indiferente (τὰ δὲ μεταξύ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγουσιν)” (VI.105). Este pasaje, más la afirmación de que la virtud es *autárkēs* para alcanzar la *eudaimonía* (cfr. *DL* VI.11.1), nos podría empujar a pensar que la virtud es el único bien para los cínicos y que, por ello, la *diáiresis* estoica sí sería compatible con el pensamiento de éstos. Sin embargo, *DL* VI.11.5–6 dice que “la mala fama es un bien e igualmente el dolor (τῆν τ’ ἄδοξίαν ἀγαθὸν καὶ ἴσον τῷ πόνῳ)”, con lo cual la *diáiresis* estoica no parecería funcionar en el cinismo. ¿Quizá por eso —podríamos pensar— Diógenes Laercio cita, en medio de la explicación de los cínicos, el epigrama dedicado a los estoicos que reza “la virtud del alma es el único bien (τὰν ἀρετὰν ψυχῆς ἀγαθὸν μόνον)” (VI.14.9), no para conectarlos, sino para diferenciarlos filosóficamente? ¿O será que esta idea de que el dolor y la mala fama son bienes corresponde a Antístenes, pero no a Diógenes ni a los siguientes perros? En principio no sería descabellado suponerlo así: en efecto, dicha afirmación está en la parte del libro VI dedicada a él —lo de Diógenes empieza en VI.20— y recuérdese las referencias positivas del primero al *pónos* y contra todo placer (VI.2–4), en contraste con las alusiones mucho más tolerantes hacia lo placentero de parte del segundo (VI.54; 56). No obstante, esta solución no parece mantenerse en pie por mucho tiempo, ya que, primero, dividir de forma tajante pensamientos para uno y para el otro puede resultar demasiado problemático por la falta de evidencias y, segundo, suponiendo que el pasaje alude exclusivamente a Antístenes, no deja de ser extraño que primero se declare a la virtud autosuficiente para la felicidad e igual al sabio, pero apenas unas líneas más abajo

simplemente designa a la cosa y ya se estableció que nada natural es malo. De modo que —se concluye— es propio del sabio tanto expresarse como exhibirse sin pudores<sup>43</sup> (cfr. Cicerón, *Cartas a los familiares* IX.22; Epicteto, *Diss.* III.22.16).<sup>44</sup>

Y así como con lo que todos tenemos, con lo que todos hacemos: si todos los seres humanos necesitamos liberar gases por arriba y por abajo, ¿por qué ese exagerado esfuerzo por ocultarlo, por decirle a tu pareja “mi amor, pon fuerte el volumen de la tele, que voy a ir al baño y no quiero que me escuches”?<sup>45</sup> De nueva cuenta, más que las palabras, son las acciones cínicas las que aleccionan. Estaba un joven Metrocles en clases de filosofía en el Liceo con su maestro Teofrasto cuando al primero se le escapó un sonoro flato. Sintióse tan avergonzado que huyó despavorido y hasta pensó en suicidarse. El cínico Crates de Tebas (circa 365–circa 285 a.e.c.) se enteró de lo sucedido, fue a casa de Metrocles y le explicó que lo del flato era natural y que no debería avergonzarse pues *en lo natural nada hay de malo* —*naturalia non sunt turpia*—. Para terminar de persuadirlo, Crates remató su argumento soltando una larga y sonora sinfonía de flatulencias. Desde ese día, Metrocles se hizo cínico (cfr. *DL* VI.94).<sup>46</sup>

---

se hable de la *adoxía* y el *pónos* como algo bueno. Acaso, más bien, haya que tomar aquí “mala fama” y “dolor” como sinónimos o resultados de la *anaídeia* y *kartería* (o de *enkrátēia*) respectivamente, ambas virtudes. Si esto es correcto, entonces no habría conflicto entre cínicos y estoicos y se mantendría la idea de que lo único bueno es la virtud. Aunque podemos dejar lo recién dicho sobre lo mesa como una solución provisional, a todas luces las diferencias entre cínicos y estoicos, así como entre Antístenes y Diógenes, ameritan su propio lugar.

<sup>43</sup>De nuevo se intersecan el pensamiento cínico y el estoico: “Manda <Zenón> que las mujeres y los varones usen los mismos vestidos y que ninguna parte <del cuerpo> debe ser cubierta” (*DL* VII.33).

<sup>44</sup>“Pues no ha de querer éste <i.e., el virtuoso> ocultar nada de lo suyo (si no, se acabó, se echó a perder su cinismo, su vivir al aire libre, su libertad; empieza a temer algo de lo externo, empieza a tener necesidad de algo que le oculte).”

<sup>45</sup>En 2023 se difundió la noticia de una mujer que debió ser hospitalizada por complicaciones estomacales. ¿El motivo? Estuvo varias horas aguantando una flatulencia porque se encontraba con su novio y no quiso parecerle repugnante (cfr. Milenio Digital 2022).

<sup>46</sup>Según Cicerón, los estoicos se sumaban a este clamor en favor de dejar salir libremente los gases por arriba o por abajo (cfr. *Cartas a los familiares* IX.22).

Es precisamente en este contexto donde entra la masturbación. Puesto que practicarla es obedecer la naturaleza,<sup>47</sup> no hay razón para no hacerlo ni para sentir o infundir vergüenza por aquello, y da igual qué digan las convenciones y la sociedad. La desvergüenza cínica no sólo pulveriza las cadenas de las normas sociales, también nos libera del yugo del apetito de la buena fama, del querer o deber gustarle a todo el mundo, del querer o deber obtener la aprobación del rebaño y, en ese sentido, nos permite enfocarnos en lo único verdaderamente importante, a saber, en la *areté* y el vivir *kat'aretén*. En un mundo donde lo bueno está mal visto, resulta imposible ser virtuoso, actuar conforme a la naturaleza, sin aprender a complacerse en la desaprobación de los más, sin aprender a escuchar cual aplausos sus abucheos, sus críticas y sus insultos o, en suma, sin aprender a ser orgullosamente desvergonzados, pues, a fin de cuentas, “la mala reputación es un bien (τὴν τ’ ἄδοξίαν ἀγαθόν)” (DL VI.11; *cfr.* 93).

En suma, según el cinismo masturbarse es decirnos “sí” a nosotros mismos, es aceptar serenos y, por qué no, alegres nuestra corporalidad, es cuidarnos mediante una acción satanizada desde la moral invertida y pervertida del vulgo,<sup>48</sup> es cuidarnos al cuidar nuestras prioridades:

---

<sup>47</sup> Sobre que otra prueba de que la masturbación es natural es el hecho de que otros animales también lo hacen, *cfr.* Dion Crisóstomo, *Discursos* VI.18 —últimas líneas de T2—.

<sup>48</sup> ¿Por qué, lejos de ser vista como algo natural y bueno (o, por lo menos, saludable), la masturbación ha sido objeto de condena y motivo de sonrojo? Como todo fenómeno cultural, la respuesta no es sencilla e involucra varios factores. En primer lugar, en los textos romanos precristianos podemos encontrar al menos dos veces una mención negativa a la masturbación, ambas del poeta romano Marco Valerio Marcial (*circa* 38–*circa* 104). Dice: “El hecho, Póntico, de que nunca folles, sino que te amancebes con tu <mano> izquierda y sea tu mano tu amante al servicio de Venus, ¿consideras que no significa nada? Es una barbaridad, créeme [...]” y remata, luego de mencionar a algunos personajes célebres y su heroica descendencia: “Todo lo habrían desperdiciado si uno y otro, masturbándose (*masturbatus*), hubieran encargado sus torpes goces a sus manos. Cree lo que te dice la propia naturaleza de las cosas: ‘Eso que desperdicias entre tus dedos, Póntico, es un ser humano’” (*Epigramas* IX.41). Esta condena se complementa con un comentario fugaz en XI.104 en el que señala que los esclavos se masturbaban tras la puerta mientras Héctor y Andrómaca copulaban, asociando así la autogratificación con lo servil. Sin embargo, como bien señala Forberg 2023 (pp. 182–183), Marcial parece olvidar dicha condena en XI.59, cuando presenta la mano siniestra como remedio ante la tentación de caer con un amante inoportuno, o en XI.23, cuando se pronuncia en favor de la sodomía entre varones, con lo cual no podemos adoptar una postura clara y definitiva sobre estas cuestiones del poeta, ni quizá tampoco sobre su época, aunque nos sirve para suponer que hubo algunas voces en contra de dicha práctica. Donde sí es patente la condena de la masturbación es, por

supuesto, en el judeocristianismo, que nunca la ha visto con buenos ojos. En primer lugar, en el judaísmo encontramos la historia de Onán, quien no depositó su semen en la esposa de su hermano, sino que lo dejaba caer sobre la tierra, razón por la cual dios lo hace morir (cfr. Génesis 38:8–10), a partir de lo cual se deduce una prohibición de la masturbación —aunque, como en el caso de los habitantes de Sodoma, es muy cuestionable cuál fue, exactamente, su pecado—. Dice el *Zohar*, comparando la masturbación con el homicidio, uno especialmente grave por cuanto es de los propios hijos: “Todos ellos abren diciendo: ¡Ay del malo! Mal le irá; porque le será retribuido según las obras de sus manos (Isaías 3:11). ¿Qué significa esta expresión: ‘según las obras de sus manos’? El rabí Yitzhak dijo: ‘Para incluir a aquel que fornicación con sus manos, emitiendo y desperdiciando semilla en vano. Pues hemos aprendido: todo aquel que emite su semilla en vano es llamado malvado y no contempla el rostro de la Shejiná, como está escrito: Tú no eres un Dios que se complazca en la maldad; el malvado no habita contigo (Salmos 5:5)’; [...] tal persona es atormentada en ese mundo más que todos los demás. [...] Todos los demás ascienden, pero éste no. Ahora podrías preguntar: ‘¿Y qué hay de otros pecadores que han matado personas?’ Ven y observa: todos ellos ascienden, pero él no. ¿Por qué? Porque ellos han matado a otros seres humanos, mientras que él ha matado a sus hijos —¡a sus propios hijos!— derramando mucha sangre” (*Zohar*, Génesis 219b; los énfasis son del original, la traducción es mía, excepto las citas bíblicas, que he tomado de Straubinger (A.A.V.V. 1969)). Sobre el mismo asunto, el teólogo, filósofo y médico sefardí Maimónides (1135–1204), uno de los estudiosos más influyentes de la *Torá* en el Medioevo, consideraba que “Está prohibido derramar semen sin propósito. En consecuencia, el varón no debe trillar dentro y eyacular fuera, ni debe contraer matrimonio con una menor que aún no puede concebir. En cuanto a los masturbadores, no sólo cometen un acto estrictamente prohibido, sino que además se exponen a la excomunión. A ellos se refiere la Escritura cuando dice: *Vuestras manos están llenas de sangre* (Isaías 1:15), y el acto del masturbador es considerado equivalente a matar a un ser humano” (Rosner 1994, p. 104; traducción mía). Maimónides complementa esa justificación en uno de los textos que componen su *Mishné Torá* con un argumento médico: “El semen es la fuerza del cuerpo y su vida, y constituye la luz de los ojos. Cada vez que se eyacula en exceso, el cuerpo se debilita, su vigor se consume y su vida se destruye. Como dijo Salomón en su sabiduría: ‘No des tu vigor a las mujeres, ni tu fuerza a las que son la ruina de los reyes’ (*Proverbios* 31:3). En cuanto a quien se entrega excesivamente al coito: la vejez se abalanza sobre él, su fuerza declina, sus ojos se apagan, se desprende un olor desagradable de su boca y axilas, el cabello de su cabeza, cejas y pestañas se cae, el vello de la barba, axilas y piernas crece en exceso, sus dientes se caen, y padece numerosos dolores, además de los ya mencionados. Los sabios entre los médicos han dicho: de cada mil, uno muere por otras enfermedades, y los demás, por copulación excesiva. Por lo tanto, el varón debe conducirse con cautela en esta materia si desea vivir bien. Debe mantener relaciones sexuales sólo cuando su cuerpo esté sano y extremadamente fuerte, y cuando tenga una erección persistente, involuntaria, y aun distrayéndose con otras cosas, dicha erección se mantiene como estaba; y experimenta una pesadez en los lomos y en la parte inferior del cuerpo, como si los cordones de los testículos estuvieran siendo estirados, y su carne está caliente. A un hombre así le es necesaria la relación sexual, y su remedio es el acto sexual” (*Hiljot De’ot* IV.19; traducción mía). Con todo ello en mente, se entiende mejor

la virtud y el vivir conforme a la naturaleza deben ser lo único importante, no la aprobación colectiva de nuestro estilo de vida. El siguiente pasaje resume, en buena medida, lo que he explicado hasta aquí sobre la relación de la masturbación con la virtud:

[T6] El quinto modo de nombrar a las escuelas filosóficas provenía del modo de vivir, por ejemplo, en el caso de los filósofos cínicos. Los cínicos eran llamados así por cuatro causas: o por la indiferencia de su vida, dado que *ellos se entrenaban en la indiferencia, como los perros, para comer y copular en público, andar desnudos* y dormir en toneles y lugares incómodos. Eso hacían porque *deseaban lo bello por naturaleza, pues decían que, si algo es bueno, es necesario hacerlo tanto en común como en privado, mientras que, si no es bueno, no hay que hacerlo ni en común ni en privado, dado que no había que entre ellos ‘por un lado mostrarse y por otro estar oculto’*, sino que había un ‘habla públicamente, porque en rigor no hay ninguna cosa temible’. Ésta es la primera causa. La segunda causa es que el perro es un animal sinvergüenza y ellos también practicaban la desvergüenza (ἀναιδεία), no la peor que la vergüenza, sino la mejor.<sup>49</sup> Pues la desvergüenza es doble,

---

por qué Maimónides llega a sugerir extremos, como que el varón soltero mejor nunca toque su propio pene, ni siquiera para orinar, no sea que se despierte la tentación y termine masturbándose (cfr. Rosner 1994, p. 105; Glasner 1961, p. 579). Por el lado del cristianismo, también se usa la historia de Onán —aunque, como he dicho, no queda claro cuál es su pecado; de hecho, si descartamos que este pasaje aluda a lo que nosotros hoy llamamos “onanismo”, *tendremos que en ninguna parte del Antiguo o Nuevo Testamento se condena explícitamente la masturbación*—. En segundo lugar y conectado con lo anterior, toda práctica sexual que no tenga fines reproductivos ha sido condenada de manera categórica por una marcada visión teleológica desde los tiempos de los padres de la Iglesia —por ejemplo, declara Clemente: “unirse <sexualmente> sin buscar la procreación es un verdadero insulto para la naturaleza” (Clemente de Alejandría, *Pedagogo* II.95.3) y “nosotros, que somos parte activa de esta función divina de la creación, no tiremos la semilla, ni la envilezcamos” (II.91.2)—, condena que, de hecho, sigue vigente; no por nada el *Catecismo de la Iglesia católica* caracteriza la masturbación como un acto sexual no encaminado a la reproducción, sino sólo al goce, y lo califica como “intrínseca y gravemente desordenado” (2352), mismas duras palabras que usa para calificar el homosexualismo (cfr. 2357).

<sup>49</sup> A todas luces, el pasaje es bastante enrevesado y no hay entre los códices variantes que ayuden a darle sentido. Quizá el texto se pueda entender así: si damos por buena la definición aristotélica de origen popular de “vergüenza” (de la αἰσχύνη, y con esto suponemos que es sinónimo de αἰδώς; sobre las diferencias y semejanzas entre ambos, véase la nota 31), entonces tendríamos que “vergüenza” es una pasión dolorosa resultante de hacer una acción mala que puede llevarnos al deshonor (cfr. *Reth.* II.6, 1383b13–16), a partir de lo cual podemos imaginar fácilmente una desvergüenza peor, a saber, aquella que implica desprecio e imperturbabilidad por hacer una acción mala (coincidiendo, de nuevo, con

una es peor que la vergüenza y la otra mejor, ‘una daña mucho a los hombres, mientras que la otra los beneficia’. Entonces, practicaban esa desvergüenza, la que es mejor que la desvergüenza, por ejemplo, ladrando a los ajenos a su propia filosofía. La tercera causa es que el perro es un animal guardián. Así, ellos resguardaban las creencias de la filosofía a través de exhibiciones<sup>50</sup> y se concentraban mucho en esto. (Elías [o David], *Proemio a las Categorías de Aristóteles* 111.1–19;<sup>51</sup> las cursivas son mías.)

Entonces, por responder a una necesidad natural, por liberarnos de las complicaciones asociadas con el cortejo y de los impulsos hacia la violencia, por sernos útil para demostrarnos autosuficientes y orgullosamente desvergonzados, *masturbarse es una manifestación de virtudes que nos permite seguir siendo virtuosos*.

### III. Conclusiones

A lo largo de este escrito he mostrado que la postura favorable de Diógenes el Cínico hacia la masturbación masculina no sólo es totalmente congruente, sino incluso necesaria dentro del propio sistema filosófico cínico por razones que numero a continuación:

1. *La masturbación representa un acto de desvergüenza*: es un acto de renuncia a las normas sociales, culpables de satanizar el cuerpo, lo carnal y nuestra animalidad, así como de renuncia a considerar la fama y el “qué dirán” como bienes.

---

*Reth.* II.6, 1383b16–17). Ahora bien, ¿cómo podría haber una desvergüenza mejor que esta vergüenza —digámoslo así— virtuosa? Acaso se trate de una desvergüenza que no sólo contiene el mismo componente de la antedicha vergüenza —a fin de cuentas, está bien sentir desagrado por el vicio y lo vicioso—, sino que, además, nos mueve a actuar virtuosamente al margen de la aprobación o desaprobación externas. Pensémoslo así: la vergüenza es capaz de refrenarme a participar del acoso escolar en el que todos mis amigos están incurriendo contra alguien diferente, pero haría falta la desvergüenza para moverme a defenderlo ante los acosadores y a buscar hacer al acosado mi amigo, da igual si mis otros amigos se distancian de mí por este motivo. En ese sentido iría el que parece ser un ejemplo introducido por el “οἶον”: *la vergüenza abstiene al cínico de practicar filosofías que falsean los valores, pero la desvergüenza lo mueve a denunciar y atacar públicamente a esas otras filosofías*.

<sup>50</sup> Aunque la palabra griega es “ἀπόδειξις”, definitivamente no podemos tomarla en el sentido de “demostración lógica” porque en *DL* VI.11 (cfr. 104) dice: “la virtud está en las acciones, y no requiere ni muy numerosos argumentos ni conocimientos (μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων)”.

<sup>51</sup> Sigo, con algunas modificaciones, la traducción en Mársico 2013.

2. *La masturbación representa un acto de autosuficiencia*: es una demostración de que se necesita lo menos posible de alguien o de algo para satisfacer una necesidad corporal masculina.
3. *La masturbación representa un acto de prudencia*: al masturbarnos escuchamos nuestro propio cuerpo y lo cuidamos descargándolo de engorrosos pesos a la vez que liberamos el alma de monomanías, compulsiones e impulsos hacia la violencia y otras conductas desordenadas.
4. *La masturbación representa un acto de autocontrol*: tal como el guloso y el virtuoso comen y beben, pero el primero lo hace todo el tiempo y en exceso, mientras que el segundo lo hace sólo cuando es pertinente y en la medida en que satisfaga una necesidad básica, análogamente tanto el licencioso como el virtuoso se masturban, pero el segundo no lo hace en demasía ni movido por sus excesos. No es que el virtuoso no sienta placer cuando se masturba —a fin de cuentas, la satisfacción de cualquier necesidad corporal (hambre, sed, sueño, cansancio, etc.) es inevitablemente placentera—, *pero no lo hará sólo por ese placer* o lo haría incluso si no fuera placentero, dado que es bueno.

En suma, para los cínicos *la masturbación masculina representa vivir katà phýsin*, pues aceptamos nuestra animalidad, nuestra corporeidad y las necesidades que una y otra implican y atendemos a dichas necesidades sin turbaciones ni remordimientos, sin miedo al “qué dirán” o a las supersticiones y, más bien, exclamando “¡deberías hacerlo también tú!”

Además de lo anterior, vimos que esta postura en favor de la masturbación es totalmente compatible con los conocimientos médicos hipocráticos (la acumulación de semen ocasiona malestares corporales y alteraciones perniciosas en el ánimo y pensamiento, de modo que está bien desembarazarse de ella, incluso si es por propia mano).<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Una cuestión que dejé pendiente (véase la nota 21) es la relativa al cambio de parecer que se dio en la medicina respecto de la masturbación. A pesar de los antedichos planteamientos de Hipócrates y Galeno, ciertamente hubo en la medicina occidental, y en especial a partir del siglo XVIII, un fuerte posicionamiento en contra de la masturbación. Quizá una de las voces más influyentes al respecto fue la del médico suizo Samuel Auguste André David Tissot (1728–1797) y su obra *L’Onanisme: Dissertation sur les maladies produites par la masturbation* (publicada en francés en 1760 y en inglés siete años después, producto de una reelaboración del escrito *Tentamen de morbis ex manustupratione* publicado en

latín en 1758 por el mismo autor —trabajo que, confiesa él, le costó escribir especialmente “por la dificultad de transmitir <en francés> ideas cuyos términos y expresiones resultan indecorosos” (Tissot 1767, p. vi; todas las traducciones del texto de Tissot son mías). Ya desde las primeras páginas, Tissot no duda en usar los adjetivos más tremendistas y las descripciones más alarmistas para advertir a cualquiera de los peligros de masturbarse, al punto de que no tiene escrúpulos en señalar que la masturbación es para la juventud más nociva que la viruela (pp. xi–xii), una enfermedad que en el siglo XVIII mataba a unas 400,000 personas al año en Europa (Thèves, Crubézy y Biagni 2016, p. 2). A partir de premisas que aparecen en algunos textos médicos antiguos (por ejemplo, Galeno señala que con el semen también se pierde “neuma vital (πνεύματος τοῦ ζωτικοῦ)”, con lo cual hay un debilitamiento general y algunas personas han llegado a morir, (cfr. Galeno, *De sem.* I.16.29–32), Tissot sostiene que perder 30 mililitros (*one ounce*) de semen —es decir, el equivalente a dos cucharadas— debilita más y más de manera permanente que perder 420 mililitros (*forty ounces*) de sangre (pp. 2, 48–49) debido a la conexión del primero con la médula espinal y el cerebro (pp. 49–51), y que esa pérdida produce incluso peores efectos cuando se disipa de “maneras innaturales” (p. 3). Valiéndose de una cita del médico griego Areteo de Capadocia (siglo II e.c.), Tissot afirma que quienes pierden mucho semen lucen envejecidos, se tornan letárgicos, desanimados, encorvados, tontos, débiles, entumecidos, incapaces de actuar, pálidos, afeminados, inapetentes y pueden ser víctimas de parálisis, “pues ¿cómo no afectaría la fuerza nerviosa, si la naturaleza ha sido desvanecida en el origen de la vida (ζωῆς γένεσιν)? Pues es ese semen (θορός) el que nos hace impulsivos, fuertes, velludos, de voz fuerte, de buen coraje (εὐθύμους), de intelección y acción resuelta; prueba de ello son los varones que han llegado a su madurez. Pero los que no tienen este semen dador de vida (ζωοῦσα ἢ θορή), son encorvados, débiles, de voz aguda, imberbes, afeminados (γυναικώδεις); prueba de ello son los eunucos. Si es varón y moderado (ἐγκρατής) y tiene su semen es fuerte, de ánimo valiente, corajoso hasta con las bestias. Señal segura <de ello> son los atletas moderados (σαόφρονες). Pues también los que son por naturaleza más fuertes se vuelven, por la incontinencia (ὑπ’ ἀκρασίας), los peores de los peores (τῶν χειρόνων γίνονται χερείονες); los por naturaleza peores, por la continencia (ὑπ’ ἐγκρατίας), se vuelven los mejores de los mejores (κρεσσόνων κρέσσονες). Verdaderamente, nada vuelve más fuerte que el semen de la vida. Grandioso es el semen dador de vida para la salud, para la fuerza, para el buen ánimo, para la generación” (Areteo, *De causis* II.5.3.2–5.4.7; traducción mía). Luego de esto, Tissot apuntala la importancia de mantener el semen en el organismo masculino con diversos testimonios de médicos amigos suyos, de él mismo, e incluso del autor anónimo de *Onania* —texto sobre el cual hablaré más adelante—, sobre personas que, por la pérdida seminal, se les secó el cerebro, se les sumieron los ojos en el cráneo o quedaron ciegos recién contrajeron matrimonio (1767, p. 8), sufrieron pérdida de sus facultades intelectuales, especialmente de su memoria, sus cuerpos crecieron menos que los de sus coetáneos (p. 21), padecieron dolores de cabeza, estómago, intestino y de carácter reumático, granos en la cara, ampollas o pústulas en el pecho o en las nalgas, disfunción eréctil o eyaculación precoz (p. 22), estreñimiento, hemorroides (p. 23), espasmos prolongados de hasta 12 años, miembros entumecidos, pérdida de sensación y memoria (p. 33) y que, incluso, fallecieron por masturbarse (pp. 77, 161, 164). Uno de los casos que narra Tissot es el de un joven de 23 años con epilepsia que “se

Entonces, la *divina desvergüenza* del varón en el ámbito de la sexualidad se puede practicar a través del nudismo, el sexo en público y la masturbación, y nada de ello implica una mácula en su alma virtuosa —al contrario, son demostraciones e incluso condiciones de posibilidad de la virtud—. Por todo lo anterior, juguetona y meliflua resonaría en labios del Cínico esta simpática sentencia latina del poema 33 del *Priapeos*: *fiat amica manus* (“hazte amigo de tu mano”).<sup>53</sup>

debilitaba a sí mismo con frecuentes manustupraciones” —un término arcaico y en desuso tanto en español como en inglés, proveniente del latín, *manus* (mano) y *stupratio* (acto sexual ilícito); idea que el médico refuerza después al describir a los masturbadores como “monstruos” que “abusan de sí mismos” (p. 74)— y que, pese a advertencias del médico y temporales mejorías, siguió masturbándose hasta que una mañana fue encontrado muerto en su habitación, en medio de un charco de sangre tras haber caído de su cama. Remata el autor reflexionando con espanto sobre este paciente, pero también sobre cualquiera que ose masturbarse: “¿Se me permitiría hacer una pregunta que se me ocurrió cuando leí este caso? ¿Son aquellos que se destruyen con una bala de pistola, los que voluntariamente se ahogan o se degüellan a sí mismos, más responsables de su muerte, son mayores suicidas que lo fue este hombre?” (p. 18). Ahora bien, aunque el énfasis de *L’Onanisme* es en contra de la masturbación masculina, luego de leer el libro termina siendo evidente que para Tissot todas las formas de pérdida seminal son dañinas y peligrosas, incluso en el sexo conyugal, lo cual pretende demostrar citando varios casos de varones que enfermaron severamente o murieron tras el orgasmo (1767, pp. 8, 59, 61); así pues, aunque Tissot declara que su obra no tiene relación con *Onania, or the Heinous Sin of Self-Pollution* (un extenso *best-seller* de su época en contra de la masturbación, impreso por primera vez hacia 1712, de autor incierto pero que en el texto de Tissot aparece adjudicado a un tal “Dr. Bekkers en Inglaterra”) por considerarlo caótico, inconexo y porque “todas las reflexiones del autor no son nada más que puerilidades teológicas y morales” (p. 21), lo cierto es que al final resulta innegable la afinidad de ambos textos, las cuales no sólo presentan la masturbación como una práctica en extremo nociva, sino que también recomiendan el mínimo posible de relaciones sexuales durante la vida entera, incluso para varones casados, so pena de una muerte lenta o rápida por pérdida seminal. Incluso, y a pesar de la antedicha crítica a *Onania*, Tissot reconoce que entre las cosas por él prescritas a sus pacientes masturbadores estaba recordarles la *Primera Epístola a los Corintios* 6 y su extenso listado de excluidos del reino de los cielos (p. 179).

<sup>53</sup>En los países donde el número de personas que dicen practicar el cristianismo supera el 90 % (aun cuando el asunto se reduzca a tradiciones y rituales deslavados junto con una obsesión malsana por el sexto mandamiento), es apenas entendible que siga imperando una satanización —muchas veces hipócrita— del cuerpo y del placer sexual y que hablar de la masturbación siga levantando ámpula. En 2022, en Medellín, Colombia, una campaña de salubridad pública en favor de la masturbación masculina y femenina despertó la ira de muchas personas, así como de la Iglesia Católica (*El Tiempo* 2022). Algo parecido sucedió en 2009 en Extremadura, España, con una campaña de educación sexual dirigida a jóvenes de entre 14 y 17 años, aunque esta vez el enojo provino de grupos

### Referencias bibliográficas:

- A.A.V.V., 2009, *Biblia de Jerusalén*, Desclee de Brouwer, Bilbao.
- A.A.V.V., 2021, *Quinientos epigramas griegos*, trad. L. Guichard, Cátedra, Madrid.
- A.A.V.V., 1969, *Sagrada Biblia*, trad. J. Straubinger, s.e., Tlalnepantla.
- A.A.V.V., 2006, *Zohar (Pritzker Edition)*, vol. III, trad. D. Matt, Stanford University Press, Stanford.
- Agustín de Hipona, 1957, *Del Génesis a la letra*, en *Obras de San Agustín*, tomo XV, trad. B. Martín, Editorial Católica, Madrid.
- Agustín de Hipona, 1954, *Confesiones*, en *Obras de San Agustín*, tomo II, trad. Á. Vega, Editorial Católica, Madrid.
- Agustín de Hipona, 1954, *Del bien del matrimonio*, en *Obras de San Agustín*, tomo XII, trad. F. García, Editorial Católica, Madrid.
- Anónimo, 2014, *Priapea*, trad. J. González, Universidad de Huelva, Huelva.
- Anónimo, 1907, *The Tebtunis Papyri*, ed. B.P. Grenfell, A.S. Hunt y J.G. Smyly, Oxford University Press, Nueva York.
- Anónimo, 1756, *Onania: or, The Heinous Sin of Self-Pollution, and all its Frightful Consequences*, H. Cooke, Londres.
- Areteo de Capadocia, 1895, *The Extant Works*, trad. y ed. F. Adams, The Sydenham Society, Londres.
- Aristóteles, 2004, *Problemas*, trad. E. Sánchez, Gredos, Madrid.
- Aristóteles, 1994, [Repr. Anim.] *Reproducción de los animales*, trad. E. Sánchez, Gredos, Madrid.
- Aristóteles, 1971, [Reth.] *Retórica*, trad. A. Tovar, CEPC, Madrid.
- Ateneo, 1998, *Banquete de eruditos (4 vols.)*, trad. L. Rodríguez Noriega, Gredos, Madrid.
- Bosman, Philip, 2006, “Selling Cynicism: The Pragmatics of Diogenes’ Comic Performances”, *The Classical Quarterly*, vol. 56, no. 1, pp. 93–104. <<https://doi.org/10.1017/S0009838806000085>>
- Brown, Peter, 1988, *El cuerpo y la sociedad: hombres, mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, trad. J. Desmots, Muchnik Editores, Barcelona.
- Cicerón, 2008, *Cartas a los familiares*, trad. J. Beltrán, Gredos, Madrid.
- Clemente de Alejandría, 1988, *Pedagogo*, trad. J. Sariol, Gredos, Madrid.
- DeWitt, Norman Wentworth, 1954, *Epicurus and his Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Diógenes Laercio, 2013, [DL] *Lives of Eminent Philosophers*, ed. T. Dorandi, Cambridge University Press, Cambridge.
- Diógenes Laercio, 2007, *Vidas de los filósofos ilustres*, trad. C. García, Alianza, Madrid.

---

políticos de derecha, así como de la Iglesia católica (*Noticias de Navarra* 2009). En contraste, una campaña de salubridad que promovía la masturbación funcionó con mucho más éxito en el Reino Unido en 2009 (Nikkhah 2009).

- Diogenes the Cynic, 2012, *Sayings and Anecdotes*, trad. R. Hard, Oxford University Press, Oxford.
- Dion Crisóstomo, 1988, *Discursos I–XI*, trad. G. Morocho, Gredos, Madrid.
- Dobbin, Robert, 2012, *The Cynic Philosophers from Diogenes to Julian*, Penguin Books, Nueva York.
- Elías, 1900, *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorías commentaria*, A. Busse (ed.), Reimer, Berlín.
- Epicteto, 1995, *Manual*, trad. P. Ortiz, Gredos, Madrid.
- Epicteto, 1993, [Diss.], *Disertaciones*, trad. P. Ortiz, Gredos, Madrid.
- Epicuro, 2005, *Obras completas*, ed. y trad. J. Vara, Cátedra, Madrid.
- El Tiempo*, 17 de marzo 2022, “Polémica por invitación de la Alcaldía de Medellín a masturbarse”, en *El Tiempo*. Recuperado desde: <https://www.eltiempo.com/colombia/medellin/alcaldia-de-medellin-invita-a-la-masturbacion-con-un-video-659053>
- Forberg, Friedrich Karl, 2023, *Formas de hacer el amor: sexo en la Antigüedad clásica*, trad. J. Ruiz, Guillermo Escobar Editor, Salamanca.
- Galeno, 1992, [De sem.] “On Semen”, en *Corpus Medicorum Graecorum*, vol. 3, 1, ed. y trad. P. De Lacy, Akademie, Berlín.
- Galeno, 2010, [UP] *Del uso de partes*, trad. M. López, Gredos, Madrid.
- Galeno, 2002, *Procedimientos anatómicos*, trad. M. López, Gredos, Madrid.
- Galeno, 1997, [Loc. Aff.] *Sobre localización de enfermedades*, trad. S. Andrés Aparicio, Gredos, Madrid.
- Gardella, Mariana, 2024, “La decisión de Hiparquía de Maronea”, *Diánoia*, vol. 69, no. 92, pp. 3–24. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2024.92.2040>>
- Glasner, Samuel, 1961, “Judaism and Sex”, en *The Encyclopedia of Sexual Behavior*, Hawthorn Books, Nueva York, pp. 575–584.
- Grenfell, Bernard (ed.), 1902, [P. Tebt.] *The Tebtunis Papyri*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford.
- Hipócrates, 2003, [Peri Gonēs] “Sobre la generación”, en *Tratados hipocráticos*, vol. VIII, trad. M. Rodríguez, Gredos, Madrid.
- Hipócrates, 1990, [Peri nouson II] “Sobre enfermedades II”, [Peri tôn éntos pathôn] “Sobre afecciones internas”, en *Tratados hipocráticos*, vol. VI, trads. A. Alamillo y D. Lara, Gredos, Madrid.
- Hipócrates, 1989, “Epidemias”, en *Tratados hipocráticos*, vol. V, trad. B. Cabellos, Gredos, Madrid.
- Hipócrates, 1988, [De virginum] “Sobre enfermedades de las vírgenes”, en *Tratados hipocráticos*, vol. IV, trad. L. Sanz, Gredos, Madrid.
- Hipócrates, 1986, [Peri diaitês] “Sobre dieta”, en *Tratados hipocráticos*, vol. III, trad. C. García, Gredos, Madrid.
- Jenofonte, 1993, [Mem.] *Recuerdos de Sócrates*, trad. J. Zaragoza, Gredos, Madrid.
- Iglesia católica, 2016, *Catecismo de la Iglesia católica*, Buena Prensa, México.
- Kyle, Donald, 2014, *Sport and Spectacle in the Ancient World*, Wiley Blackwell, Oxford.

- Liddell, Henry y Robert Scott, 1996, [LSJ], *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford.
- Lucrecio, 2012, *De la naturaleza*, trad. E. Valentí Fiol, Acontilado, Barcelona.
- Maimonides, 1975, [Hiljot De'ot] "Laws Concerning Character Traits", en *Ethical Writings of Maimonides*, trad. R. Weiss, Dover Publications, Nueva York.
- Marcial, Marco Valerio, 2001, *Epigramas*, trad. J. Fernández, Gredos, Madrid.
- Marco Aurelio, 2005, *Meditaciones*, trad. F. Cortés Gabaudán, Cátedra, Madrid.
- Mársico, Claudia, 2019, *Cínicos*, Galerna, Buenos Aires.
- Mársico, Claudia, 2013, *Filósofos socráticos I*, Losada, Buenos Aires.
- Miller, Stephen, 2004, *Ancient Greek Athletics*, Yale University Press, Yale.
- Milenio Digital, 25 de marzo 2022, "Cantante termina en hospital por no echarse flatulencias frente a su novio: 'no les dé vergüenza'". Recuperado desde: <<https://www.milenio.com/virales/brasil-mujer-termina-hospital-no-echarse-pedo-frente-novio-viral>>
- Nikkhah, Roya, 12 de julio 2009, "NHS tells School Children of their 'Right' to 'an Orgasm a Day'", en *The Telegraph*. Recuperado desde: <<https://www.telegraph.co.uk/education/5806691/NHS-tells-school-children-of-their-right-to-an-orgasm-a-day.html>>
- Noticias de Navarra, 12 de noviembre 2009, "Polémica en Extremadura por campaña de educación sexual", en *Noticias de Navarra*. Recuperado desde: <<https://www.noticiasdenavarra.com/sociedad/2009/11/12/polemica-extremadura-campana-educacion-sexual-3542679.html>>
- Pajón Leyra, Ignacio, 2019, *Los filósofos cínicos*, Tecnos, Madrid.
- Platón, 2010, *Timeo*, trad. J.M. Zamora Calvo, Abada Editores, Madrid.
- Plutarco, 1995, [De virtude morali] "Sobre virtud moral", en *Moralia*, vol. VII, trad. R. Aguilar, Gredos, Madrid.
- Plutarco, 1959, [De vitioso pudore] "On Compliancy", en *Moralia*, vol. VII, trad. P. DeLacy, Loeb, Cambridge.
- Ramos-Umaña, Leonardo, 2026, "El cinismo es un humanismo: una aproximación a la ética de Diógenes el Perro", en Mauricio Zuluaga (comp.), *Intenciones terapéuticas de la filosofía*, Editorial Universidad del Valle, Cali, pp. 54-90.
- Ramos-Umaña, Leonardo, 2021, "Felices por siempre: estoicismo como educación de las emociones", en *La vida emocional en la pandemia*, David Fajardo-Chica y Olbeth Hansberg (comps.), UNAM, Ciudad de México, pp. 199-219.
- Rosner, Fred, 1994, *Sex Ethics in the Writings of Moses Maimonides*, Jason Aronson Inc., Northvale, Nueva Jersey.
- Rufino de Aquilea, 2010, *Historia de los monjes egipcios*, introd., trad. y notas D. Romero González e I. Muñoz Gallarete, Asociación de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades/Diputación Provincial de Córdoba, Córdoba, España.
- Thèves, Catherine, Eric Crubézy y Philippe Biagni, 2016, "History of Smallpox and Its Spread in Human Population", *Microbiology Spectrum*, vol. 4, no. 4, PoH-004-2014. <<https://doi.org/10.1128/microbiolspec.poh-0004-2014>>

- Tissot, Samuel A.A.D., 1767, *Onanism: or, A Treatise upon the Disorders Produced by Masturbation, or, The Dangerous Effects of Secret and Excessive Venery*, 3a. ed. corr., trad. A. Hume M.D., impresa por el traductor, Londres.
- Tissot, Samuel A.A.D., 1758, *Dissertatio de febris biliosis seu historia epidemiae biliosae Lausannensis, An. MDCCLV: Accedit Tentamen de morbis ex manustupratione*, M.M. Bousquet, Lausana.
- Trapp, Michael, 2019, “Laughter and Moral Guide: Dio Chrysostom and Plutarch”, en Pierre Destrée (comp.), *Laughter, Humor and Comedy in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, pp. 145–164.
- Trench, Richard, 1876, *Synonyms of the New Testament*, Macmillan, Londres.

# La materia de la apariencia contra el fenomenalismo en Kant

## [The Matter of Appearance against Phenomenalism in Kant]

JUAN DIEGO VÉJAR SERRANO  
DANIEL CABALLERO LÓPEZ

### Resumen:

Examinamos la interpretación fenomenalista de Michael Oberst del idealismo trascendental de Kant según la cual todos los juicios epistémicos sobre la apariencia (*Erscheinung*) pueden reducirse a juicios epistémicos sobre contenidos mentales. Para sustentar tal reducción, Oberst sostiene la necesidad de que la cosa en sí exista como fundamento no mental de la experiencia. Argumentamos en contra de esto que no es preciso postular la cosa en sí para explicar la presencia de un elemento semejante. A partir de la distinción kantiana entre forma y materia de la apariencia justificamos en contra de esto que, por su carácter sensible e independiente de la subjetividad, la materia basta para dar cuenta de ese factor no subjetivo que evita el idealismo empírico. Esto permite invalidar la dimensión epistemológica del fenomenalismo de Oberst, a la vez que se presenta como una lectura más ajustada al proyecto crítico kantiano de la cosa en sí y de la materia de la apariencia.

### Abstract:

We examine here Michael Oberst's phenomenalist interpretation of Kant's transcendental idealism, according to which all judgments about appearance (*Erscheinung*) can be reduced to epistemic judgments about mental contents. To maintain this reduction Oberst invokes the existence of the thing-in-itself as an external causal and non-mental foundation. We argue, however, that postulating the thing-in-itself is not required to account for the presence of such an element. Drawing on Kant's distinction between the form and matter of appearance, we show that matter, by virtue of being sensible and independent of subjectivity, is sufficient to account for this non-subjective factor that eludes the empirical idealism risk. This proposal invalidates the epistemological dimension of Oberst's phenomenism, at the same time that it presents itself as a reading more in line with the Kantian critical project of the thing-in-itself and the matter of appearance.

\*Este trabajo se realizó con apoyo del programa Estancias Posdoctorales por México, Convocatoria 2024, otorgado por Conahcyt (hoy Secihti).

### Datos del artículo:

Recibido: marzo 25, 2025

Aceptado: mayo 23, 2025

Publicado: abril 16, 2025

### Palabras clave:

contenidos mentales, filosofía trascendental, criticismo, apariencias, realismo empírico

### Keywords:

mental contents, transcendental philosophy, criticism, appearances, empirical realism

### Datos de los autores:

Juan Diego Véjar Serrano\*

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

juandiegovejar@uas.edu.mx

orcid.org/0009-0006-4355-3539

Daniel Caballero López

FES Acatlán, UNAM

danielcaballerolop@gmail.com

orcid.org/0000-0003-2604-9518

## Introducción

La interpretación fenomenalista de Michael Oberst (2015, 2017, 2018a, 2018b) sostiene que la filosofía trascendental de Kant puede interpretarse como un *fenomenalismo epistémológico* según el cual todo nuestro conocimiento se reduce a contenidos mentales. Para sostener esta perspectiva sin hacer de la filosofía trascendental un idealismo empírico (el cual niega o pone en cuestión la existencia de objetos externos a la subjetividad), es decir, para sostener un fenomenalismo meramente epistemológico y no ontológico (2018a, p. 174), Oberst acepta la cosa en sí como fundamento no mental de las apariencias. Según su lectura, la objetividad de los juicios sobre la cosa en sí se justifica mediante inferencias que, a partir de la apariencia (*Erscheinung*),<sup>1</sup> deducen su existencia y causalidad, lo que, a fin de cuentas, sirve para explicar el origen de los datos sensibles de la experiencia sin caer en un *regressum ad infinitum* de apariencias fundadas en apariencias. De este modo, la cosa en sí funge como garante de la existencia no mental —contra el idealismo empírico y su autorreferencialidad solipsista— y, al mismo tiempo, como piedra de toque de las apariencias, lo cual sirve de base ontológica al fenomenalismo epistemológico de Oberst: el mundo empírico es nada más que el conjunto de representaciones inmanentes en la mente, *i.e.*, en los contenidos mentales.<sup>2</sup>

En el presente artículo sostenemos que, por el contrario, *no es necesario apelar a la existencia y causalidad de la cosa en sí para explicar la presencia de un elemento irreducible a contenidos mentales o subjetivos*. Para ello, recurrimos a la distinción kantiana entre *materia* y *forma* de la apariencia para argumentar que *la primera* —entendida como lo múltiple dado y recibido a través de la sensibilidad— *es suficiente para dar cuenta de este componente no subjetivo en la experiencia que apoya los argumentos kantianos en contra del idealismo empírico*, pues aunque la materia se signifique mediante procesos subjetivos, no tiene su origen en ellos ni puede, por lo tanto, reducirse a contenidos mentales. De este modo,

---

<sup>1</sup> Proponemos traducir *Erscheinung* con el vocablo *apariciencia* para distinguir esta representación mínima del análisis trascendental del fenómeno (*Phaenomenon*) que denota el objeto del conocimiento teórico, el cual resulta de la constitución trascendental —intuitiva y categorial— de la apariencia.

<sup>2</sup> Para una exposición y crítica de esta base ontológica, véase Caballero López y Véjar Serrano (en prensa). El presente artículo representa la continuación de este trabajo previo, pues mientras que en éste abordábamos la base ontológica fundante, en el actual tematizamos la epistemología fundada sobre ella.

argumentamos que la materia denota un factor extraño y siempre latente debajo de la actividad constituyente de la subjetividad trascendental. En consecuencia, proponemos una interpretación que elude la apelación a la existencia de una cosa en sí como fundamento causal de los contenidos sensibles de la experiencia y garante de la objetividad, aunque evaluamos y reconocemos su papel meramente metodológico en los análisis trascendentales; por último, nuestra interpretación sirve como contraargumento a la lectura fenomenalista de Oberst sobre la filosofía de Kant.

La estrategia que seguimos para rebatir la propuesta del fenomenalismo epistemológico argumentando en favor de nuestra interpretación sobre la materia abarca tres momentos: en primer lugar, (1) reconstruimos la dimensión epistemológica de la lectura de Oberst y realizamos los motivos que ofrece para justificar la necesidad de la cosa en sí como elemento no mental que evite el idealismo empírico; después, (2) demostramos cómo la materia, en cuanto elemento empírico que excede la formalización constituyente de la subjetividad, es suficiente como elemento no subjetivo en la misma experiencia para apoyar los argumentos kantianos en contra del idealismo empírico; por último, (3) contrastamos nuestra interpretación con la de Oberst para intentar rebatir su fenomenalismo epistemológico.

Así, ofrecemos una contrapropuesta a las interpretaciones fenomenalistas de la filosofía trascendental de Kant enfocándonos en uno de sus principales representantes de la actualidad. Al mismo tiempo, presentamos una reevaluación de la cosa en sí y una descripción del modo en que ésta se relaciona con la materia de la experiencia, lo cual puede servir —como pretendemos— para articular una base interpretativa que, desde los cimientos metodológicos, pueda servir a futuras investigaciones sobre la filosofía teórica de Kant. Por último, contribuimos a la reinterpretación de esta filosofía desde su caracterización como un realismo empírico, lo cual está en línea con las recientes interpretaciones metafísicas (Langton 1998; Abela 2002; Allais 2015).

### 1. *El fenomenalismo epistemológico de Oberst*

Oberst (2018a) afirma que la postura epistemológica kantiana puede interpretarse como un *fenomenalismo epistemológico*. Las razones que justifican esto son, básicamente, que (i) el conocimiento de objetos *empíricamente internos* puede ser cierto, (ii) el conocimiento de objetos *empíricamente externos* puede ser cierto, pero (iii) el conocimiento de objetos *trascendentalmente externos* es necesariamente incierto. Entre

los primeros podemos contar los objetos temporales, entre los segundos los espaciales y entre los terceros a la cosa en sí.

Oberst extrae la base hermenéutica de esta interpretación del Cuarto Paralogismo de la “Dialéctica Trascendental” de la primera *Crítica*. De acuerdo con su lectura, Kant justifica ahí la validez de ciertas inferencias que pueden hacerse a partir del hecho de que la apariencia (*Erscheinung*) es siempre un efecto; específicamente, que algo debe causarla y, por ello mismo, que la causa debe existir. Recuperando algunos pasajes en los que Kant deja entrever que la cosa en sí —trascendentalmente externa y, por ello, trascendente a la mente— es la causa de la apariencia, Oberst concluye que de ella se pueden realizar las mencionadas inferencias válidas, aunque no pertenezca a la experiencia. El modo en que Oberst reformula el argumento de este Paralogismo es como sigue:

1. El conocimiento de los objetos que sólo puede inferirse causalmente nunca es seguro.
2. El conocimiento de los objetos trascendentes a la mente es conocimiento que sólo puede inferirse causalmente.
3. Por lo tanto, el conocimiento de los objetos trascendentes a la mente nunca es seguro. (2018a, p. 185)

Si se sigue esta reformulación, Kant argumentaría en favor de, al menos, dos ideas: (a) la inseguridad del conocimiento sobre la cosa en sí que existe y es causa, debido a que (b) es un objeto trascendente a la mente al que sólo accedemos mediante inferencias que parten de sus efectos inmanentes a la mente, es decir, de la apariencia. Como conclusión, Oberst afirma: “Kant argumenta que no podemos llegar más allá del contenido de nuestra mente; no obstante, los objetos empíricos pertenecen a ese contenido, de ahí que podamos conocerlos” (2018a, p. 184).

Tenemos aquí, pues, la tesis básica de su fenomenalismo epistemológico: *sólo podemos conocer con seguridad los contenidos de la mente, i.e.*, las apariencias como lo inmanente a ella. Por el contrario —y para evitar el fenomenalismo ontológico que reduce toda existencia a contenidos mentales—, *no podemos tener conocimiento seguro de lo que trasciende la mente, i.e.*, la cosa en sí como lo existente y trascendentalmente externo, más allá del que nos entregan las inferencias.

En este mismo sentido, Oberst interpreta la “Refutación al idealismo” como un fenomenalismo epistemológico cuya reconstrucción podemos resumir como sigue:

1. El conocimiento sobre las cosas *empíricamente* externas puede ser seguro y determinado debido a que son contenidos de nuestra mente.
2. El conocimiento sobre las cosas *trascendentalmente* externas no puede ser seguro ni determinado porque no son contenidos de nuestra mente.
3. La existencia de las cosas *trascendentalmente* externas puede demostrarse a través de inferencias causales. (2018a, pp. 194–195)

Según Oberst, esta tercera afirmación ha sido entendida en la bibliografía secundaria como un alejamiento definitivo de Kant respecto del fenomenalismo, a pesar de que es lo contrario. En concreto, Oberst considera incorrecta la interpretación de Allais 2004 según la cual Kant refuta el fenomenalismo cartesiano que restringe todo conocimiento a contenidos de nuestra mente señalando la necesidad de referir todo estado mental a un objeto exterior, es decir, a un objeto espacial. Sin embargo, desde la reconstrucción de Oberst, Kant restringe la experiencia y el conocimiento a contenidos mentales, *i.e.*, a apariencias, limitándose sólo a demostrar la necesidad de *inferir* la existencia y la causalidad de la cosa en sí como lo trascendentalmente externo o trascendente a la mente, lo que, según él, es compatible con un fenomenalismo epistemológico (2018a, p. 173).

Como es evidente, Oberst utiliza los recursos básicos de toda interpretación realista de Kant que se hallan en el Cuarto Paralogismo y la “Refutación”. Sin embargo, pretende revertirlos para demostrar su compatibilidad con el fenomenalismo, pues el realismo empírico no implica que “la apariencia existe fuera de nuestra mente” (2018b, p. 119), antes bien, sólo pertenece a ella como su contenido. Para Oberst, el realismo empírico es “la visión de que el mundo empírico es real tal como lo experimentamos” (2018b, p. 127). Esto implica al menos dos cosas: (i) “los objetos espaciotemporales son empíricamente reales” y (ii) “podemos tener conocimiento empírico de ellos” (2018b, p. 127). Según él, el realismo empírico contradiría el planteamiento fenomenalista sólo si estas afirmaciones implicaran que la experiencia, o algún aspecto de ella, fuese externa o trascendente a la mente. Pero, continúa, “debemos entender que las cosas empíricas son sólo apariencia. Por lo tanto, el fenomenalista tiene los recursos para leer a Kant como diciendo que a la ciencia natural sólo le concierne el contenido de nuestra mente” (2018b, p. 128).

Por lo tanto, según Oberst las afirmaciones derivadas del realismo empírico kantiano son coherentes con el fenomenalismo epistemológico porque las apariencias son siempre y únicamente inmanentes a la mente, mientras que la cosa en sí es siempre y necesariamente trascendente a ella y, por consiguiente, sólo tenemos conocimiento seguro y experiencia de contenidos mentales. Así, el fenomenalismo sería consistente tanto con el realismo empírico como con el idealismo trascendental (2018b).

Para reforzar su postura, Oberst recupera un argumento de Kant que es central para las lecturas no fenomenalistas:

Se debe admitir, por cierto, que pueda haber habitantes en la luna, aunque ningún hombre jamás los haya percibido; pero esto sólo significa que podríamos encontrarnos con ellos en el progreso posible de la experiencia; pues es efectivamente real todo lo que está en un contexto junto con una percepción, según leyes del progreso empírico. Son, pues, efectivamente reales, cuando están en interconexión empírica con mi conciencia efectivamente real, aunque no por eso sean efectivamente reales en sí [mismos], es decir, fuera de ese progreso de la experiencia. (A493/B521)<sup>3</sup>

De acuerdo con la lectura no fenomenalista, Kant afirmaría que el campo de la realidad empírica excede nuestra sensibilidad inmediata e incluye objetos que existen e interactúan entre sí sin ser contenidos mentales actuales, todo esto bajo la condición de que estén “en interconexión empírica con mi conciencia efectivamente real” (A493/B521).

Para Oberst (2018b) este tipo de razonamientos —por inferencias causales— pone de manifiesto que su base ineludible son los contenidos mentales actuales, ya que sólo por alusión a éstos es posible la “conexión empírica con mi conciencia real” (A493/B521). Esto enfatiza que Kant reduce el ámbito de la experiencia y del conocimiento a contenidos mentales, lo que —de nueva cuenta— es compatible con la lectura de Oberst.

Como podemos advertir, el fenomenalismo epistemológico de Oberst se sostiene —además de sobre el esquema ontológico que privilegia

---

<sup>3</sup> Nuestras referencias a la obra de Kant siguen la edición de la Academia de las Ciencias de Berlín: después de la abreviación a la obra referida, se señala primero el tomo y después la página. Como excepción, la *Crítica de la razón pura* se cita según la primera edición de 1781 (A) y la segunda de 1787 (B). La abreviatura de las obras se realiza conforme a la propuesta de la *Kant-Forschungsstelle* de Maguncia. Las traducciones al español se extraen de las fuentes en español citadas en la bibliografía. Si no hay fuente en español, la traducción es nuestra desde el original.

a la cosa en sí como causa de las apariencias— en la distinción entre lo externo y lo interno a nosotros trascendentalmente, entendida como un fuera/dentro de la mente. A partir de ella, es sencillo inferir que sólo la cosa en sí (como un objeto trascendental) es independiente de la mente por estar fuera de ella; inversamente, toda apariencia se reduce a un contenido mental, el único elemento conocido con seguridad.

Lo que está detrás de esta identificación es, como hemos argumentado,<sup>4</sup> una confusión entre los planos en que se mueve la filosofía crítica de Kant: por un lado, tenemos el plano trascendental de las condiciones, en el que encontramos a la cosa en sí única y exclusivamente como causa ocasional de las afecciones; por otro, el plano empírico de los fenómenos que nos afectan espaciotemporalmente. La interpretación de Oberst obvia esta distinción y, como resultado, hace equivalentes lo trascendental a la mente (la cosa en sí) con lo trascendente a la mente (que puede ser un mero objeto espacial, como Kant reconoce explícitamente en el Teorema de la “Refutación al idealismo”: “La mera conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia, demuestra la existencia de los objetos *en el espacio* fuera de mí” (B274, cursivas nuestras) o al decir que “la determinación de mi existencia en el tiempo sólo es posible por la existencia de cosas efectivamente reales, que *percibo* fuera de mí” (B275–6, cursivas nuestras), percepción que no tiene lugar más que en la experiencia).

## 2. *La materia como el elemento no subjetivo en la experiencia*

En este apartado argumentamos que la materia de la apariencia denota el elemento no subjetivo en el análisis trascendental de Kant; más aún: que de ella tenemos experiencia y que, por lo tanto, hay un factor en la experiencia que es independiente a las actividades constituyentes de la subjetividad. Con este argumento pretendemos rebatir la tesis fenomenalista de Oberst según la cual “todo discurso sobre la apariencia puede ser reducido a un discurso sobre algún tipo de contenido mental” (2018b, p. 120).

La metodología diseñada por Kant para desarrollar su crítica privilegia una perspectiva del derecho (*de iure*),<sup>5</sup> la cual se interesa por escla-

---

<sup>4</sup> Cfr. Caballero López y Véjar Serrano (en prensa).

<sup>5</sup> Aunque cabe la objeción de que estamos utilizando un recurso que sólo se menciona brevemente en la primera *Crítica* (las *quaestionis*) para interpretar una gran parte de la metodología crítica, debemos notar que la *quaestio iuris* que pregunta por el derecho

recer las representaciones racionales<sup>6</sup> que, presuntamente, valen como condiciones de posibilidad para, de manera posterior, determinar o no la legitimidad de esa presunción y calificar de trascendentales a tales representaciones. Esta tarea está representada por la *quaestio iuris* que pone en tela de juicio este supuesto derecho (A84-5/B116-7, además, *HN*, AA 18:267 y *V-Met/Mron*, AA 29:763). Al responderla, la crítica entrega como resultado el orden normativo de los principios que hacen posible los respectivos conocimientos (teorético y práctico): “La Crítica de la razón pura *teórica* [...] proporcionó las leyes de la *naturaleza*. La Crítica de la razón *práctica*, la ley de la *libertad*” (*EEKU*, AA 20:202), y estas leyes se corresponden con los principios del entendimiento y de la razón práctica respectivamente.<sup>7</sup>

El supuesto que está detrás de este proceder es que la razón es espontánea y capaz, desde sí misma, de constituir tales legislaciones. Por ello, desde el inicio del criticismo, Kant nos dice que su filosofía se ocupa “de la razón misma y de su pensar puro” (Axiv) o, dicho de otro modo, “no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos” (B25). Sin embargo, esta metodología también considera, aunque de manera secundaria y marginal, la receptividad, *i.e.*, la capacidad de la razón de ser afectada (A15/B29). Esto lo reconoce Kant al decir que “todo conocimiento comienza por la experiencia, pues si no fuese así, ¿qué despertaría nuestra facultad cognoscitiva, para que se pusiera en ejercicio?” (B1) De este modo, la metodología del derecho crítica enfatiza la dimensión normativa y legal que surge de la espontaneidad racional sin negar, empero, la receptividad y el *factum* de la afección a que está sujeta, pero sí desplazándolo a un segundo término por irrelevante.

---

representa todas y cada una de las Deducciones que el criticismo kantiano realiza a lo largo de las tres *Críticas*, pues en todas ellas la pregunta es *quid iuris*, o ¿qué derecho tienes?, la que se plantea a la razón y que se responde con los principios respectivos: categorías, ley moral y *sensus communis*. De este modo, la dimensión jurídica de la crítica no es menor, como también han señalado Henrich 1989, O’Neill 1992 y Pievatolo 1999.

<sup>6</sup> A lo largo de esta exposición sobre el método crítico entenderemos, en general, lo racional como todo aquello que pertenece a las facultades superiores del conocimiento (entendimiento, Juicio y razón). Distinguiremos esta acepción general de la particular que denota a la razón como facultad de los principios, específicamente de los morales, haciendo uso del adjetivo *práctico*.

<sup>7</sup> Como mencionamos, para una exposición más profunda de esta interpretación véase Caballero López y Véjar Serrano (en prensa).

Los anteriores fundamentos racionales y la correspondiente metodología se establecen para responder a la pregunta “¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?” (B19, *Prol*, AA 4:270, *FM*, AA 20:323), la cual es ininteligible si se consideran únicamente objetos y afecciones objetuales, *i.e.*, lo *a posteriori*. En las propias palabras de Kant: “el principio de que todo conocimiento comienza solamente con la experiencia, principio que se refiere a una *quaestio facti*, no tiene aquí su lugar, y el hecho se admite sin reparos”, *i.e.*, es irrelevante aunque reconocido para acoger la receptividad y finitud racional; la irrelevancia se deriva de que lo críticamente interesante sea “si también hay que derivarlo [al conocimiento] solamente de experiencia” (*FM*, AA 20:275); dicho de otro modo, si hay conocimiento *a priori* y cómo sería posible, cuya pregunta es la *quaestio iuris*. La respectiva respuesta la encontramos a lo largo de las tres *Críticas*, las cuales tematizan los tres tipos de juicios sintéticos *a priori* posibles (“los *teoréticos*, los *estéticos* y los *prácticos*”) (*EEKU*, AA 20:246), particularmente en las Deducciones Trascendentales que imponen a la razón en sus distintos usos la pregunta *quid iuris* (¿qué derecho?).

Desde esta perspectiva metodológica, la noción kantiana de cosa en sí (*Ding an sich*) adquiere un papel fundamental. Esta noción señala el hecho (*factum*) de que algo afecta inicialmente a la razón poniendo de relieve su receptividad; más allá de lo cual la razón adquiere su espontaneidad por sí al no estar condicionada a nada más que ella para continuar su dinámica.<sup>8</sup> Por consiguiente, puesto que es necesario enfatizar la receptividad, debe nombrarse la cosa en sí tanto como, al término de los análisis trascendentales, se menciona el nómeno como concepto límite (*Grenzbegriff*) en relación con la sensibilidad. Por esta labor análoga entre ambas nociones, Kant aclara que la cosa en sí se piensa “como objeto trascendental que es la causa de la apariencia”, a la cual “si queremos llamar *noumenon* [...] somos libres de hacerlo” (A288–9/B344–5). Luego, el recurso a la cosa en sí es meramente metodológico, como deja en claro la siguiente afirmación: “este conocimiento racional *a priori* sólo se dirige a la apariencia [*Erscheinung*], distinguiéndola de la cosa en sí misma [*Sache an sich*], la cual es efectivamente real [*wirklich*], pero desconocida para nosotros” (Bxx). En términos metodológicos, esta cosa sirve para señalar la causa de la afección inicial y, al mismo tiempo, lo que no es tema, *i.e.*, lo que no es relevante para la

---

<sup>8</sup> Siguiendo los estudios de Béatrice Longuenesse (1998), la cosa en sí detonaría el paso de la capacidad pasiva (*Vermögen*) a la facultad activa (*Kraft*).

crítica.<sup>9</sup> Nunca, pues, opera —como pretende Oberst— ni epistemológica ni ontológicamente, pues incluso el juicio “la cosa en sí es efectivamente real [*wirklich*]” sólo se basa en el uso permitido, mas no objetivo, de las categorías allende la experiencia: éstas “no están limitadas, en el *pensar*, por las condiciones de nuestra intuición [...] sólo el *conocer* [...] requiere la intuición” (B166, además A288–9/B344–5). En conclusión, la cosa en sí es un recurso metodológico para, primero, recordar la receptividad racional, segundo, aludir a la afección inicial, tercero, dirigir y limitar la atención de la crítica hacia aquello que le interesa: las representaciones racionales que, presuntamente, valen *de iure* como condiciones de la posibilidad.

La metodología kantiana distingue así con claridad entre la cuestión de derecho (*de iure*), orientada a esclarecer las condiciones trascendentales de posibilidad del conocimiento, y la cuestión de hecho (*de facto*), la cual se refiere a la afección inicial de la cosa en sí. Ambas dimensiones están implícitas y operan en la filosofía trascendental kantiana, aunque la crítica se centra prioritariamente en el análisis normativo o trascendental, relegando a un segundo plano la consideración empírica del hecho de la afección.

Este marco permite comprender el siguiente proceso que es, por una parte, causal de hecho y, por otra más importante, legal de derecho: la cosa en sí causa *de facto* la apariencia en el sujeto y éste, espontáneamente, constituye *de iure* con sus condiciones el objeto de conocimiento (Bxxvi–ii, A251–2 y *Prol*, AA 4:286).<sup>10</sup> Tal proceso no puede reducirse a un único polo, pues si sólo apareciera la cosa en sí, no tendríamos conocimiento *a priori*; y si la subjetividad en soledad pudiera constituir el objeto, poseeríamos un entendimiento intuitivo. Ambos extremos son necesarios y mutuamente condicionantes para el análisis crítico: la metodología del derecho exige aceptar la *quaestio facti* de la afección, pero subordinada a la *iuris* de la constitución.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Para esto nos apoyamos en Martínez Marzoa 1989.

<sup>10</sup> De interpretación similar es Rae Langton (1998, pp. 17–18), para quien la apariencia es una relación provocada por una sustancia incognoscible (la cosa en sí), pero referida a la subjetividad, que sólo conoce la apariencia (el fenómeno). Esta interpretación conlleva una comprensión específica de las relaciones causales y de la sustancialidad atribuida a la cosa en sí. Nosotros, en cambio, formulamos nuestra propuesta desde una postura fenomenológica, *i.e.*, una perspectiva basada en la intencionalidad de los actos de conciencia.

<sup>11</sup> De nueva cuenta, adelantándonos a objeciones, en favor de esta lectura sobre la subordinación de la *quaestio facti* a la *iuris* tenemos a Proops 2003, Møller 2020 y de Boer 2020.

Desde esta colaboración, la crítica reflexiona trascendentalmente para distinguir las clases de representaciones a partir de sus fuentes racionales (*Quellen*) en las correspondientes facultades (A261/B317). Para esto, la reflexión se guía por cuatro pares de relaciones (identidad y diferencia, concordancia y oposición, interior y exterior, determinable y determinación), de entre los cuales el último es el más importante, la materia y la forma, pues “éstos son dos conceptos que se ponen por fundamento de toda otra reflexión”; la materia significa “lo determinable en general”, la forma “la determinación de ello” (A266/B322).<sup>12</sup> En otras palabras, la materia siempre denota lo necesitado de cierta conformación en el sentido de organización, determinación, constitución, etc. Como resultado de este proceso, la materia se significa al adoptar una forma; dicho de otra manera, al hacerse posible (*MAN*, AA 4:467 n.). Siguiendo este razonamiento, son las representaciones racionales las que realizan esta operación: condicionar la posibilidad, sea en el ámbito teórico, en el estético o en el práctico. Como dice Kant: “en todo conocimiento debemos distinguir la *materia*, *i.e.*, el objeto, de la forma, *i.e.*, *el modo en que* conocemos el objeto” (*Log*, AA 9:33), forma que, precisamente, tematiza la crítica: “Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos” (B25). Por lo tanto, la reflexión trascendental se guía por las nociones de materia y forma que, en general, denotan lo determinable y lo determinante, lo segundo de lo cual siempre se refiere a las condiciones racionales que hacen posible; por el contrario, la materia se menciona sólo como lo carente de una determinación y lo —al menos lógicamente— contrario a estas condiciones racionales.

Para nuestros intereses, resulta relevante que esta distinción la encontremos desde el inicio de la Estética Trascendental, cuando se comienza a reflexionar trascendentalmente sobre la apariencia (*Erscheinung*) que resulta del *factum* de la afección: “En la apariencia llamo *materia* de ella a aquello que corresponde a la sensación; pero a aquello que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones lo llamo la *forma* del fenómeno” (A20/B34). Como es evidente, aquí convergen las *quaestionis* con las nociones de materia y forma, pues la primera se refiere al hecho de la afección en la medida en que sólo mediante ésta nos es dada información sensible —y que es sólo colateralmente relevante—, mientras que la segunda remite a las intuiciones

<sup>12</sup>Sobre este nivel fundamental de la reflexión crítico-trascendental, véase Liedtke 1966.

formales como aquello que la subjetividad contribuye a la materia para, a través de relaciones, significarla. Únicamente a través de esta distinción la Estética Trascendental puede preguntarse por el derecho que tienen o no las intuiciones formales para valer como condiciones *a priori* (Exposición Metafísica y Trascendental del tiempo y del espacio). Por lo tanto, encontramos al inicio del análisis crítico sobre la apariencia las nociones de materia y forma, con las cuales podemos distinguir el *factum* de la afección del *ius* de la subjetividad.

Como confirmación de esto podemos advertir que la cosa en sí —perteneciente a la *quaestio facti* y, por lo tanto, denotada indirectamente por la materia— hace su entrada como contracara de la apariencia, como su *correlatum* causal (A30/B45): “la apariencia, la cual tiene siempre dos lados, uno por el cual se considera el objeto en sí mismo [...]; y el otro, por el cual se mira la *forma* de la intuición de ese objeto, [...] [la cual sólo debe ser buscada] en el sujeto a quien [el objeto] aparece” (A38/B55, cursivas nuestras). Así, la forma de la apariencia proviene de y dirige hacia el sujeto; la materia, por el contrario, dirige hacia su causa ocasional.<sup>13</sup> Esta misma relación entre la afección de la cosa en sí sobre la subjetividad y la materia es lo que subyace al hecho de que todo lo relacionado con ésta cuente como *a posteriori* (A45/B62),<sup>14</sup> personificando lo irrelevante y superfluo para el análisis crítico sobre las condiciones de posibilidad. Y, sin embargo, la materia queda en el trasfondo, pues siempre es aludida desde la forma (A266/B322): atravesando la objetualidad del fenómeno, hasta el conocimiento, en él “debe distinguirse la materia, *i.e.*, el objeto, de la forma: el modo en que conocemos el objeto” (Log, AA 9:33). Por lo tanto, la materia siempre denota lo que requieren los procesos subjetivos de constitución, sin los cuales permanecería como lo “*determinable*” (A317/B261).

---

<sup>13</sup> Debemos distinguir entre la causa de la materialidad, *i.e.*, la cosa en sí, de la materialidad misma. La materia consiste en contenidos particulares y contingentes, los cuales resultan de una cosa que afecta y del carácter específico del sujeto sensible. En ningún caso la materia puede reducirse a alguno de estos elementos. En este sentido, no afirmamos, como en Langton 1998, que la cosa en sí sea propiamente la sustancia en que se da la materia, sino sólo su causa, de la cual deben quedar rastros en la sustancia y su materia.

<sup>14</sup> Con esta interpretación podemos integrar los aportes sustantivos de Lucy Allais (2015) respecto de cómo la distinción entre cualidades primarias y secundarias representa un reto para el fenomenalismo. Pero, como ella anota, esta distinción, si bien está presente en Kant, no es clara. Caso contrario ocurre con la distinción entre la materia sensitiva y la forma subjetiva en la apariencia, en la cual puede subsumirse la de Allais.

Esta presencia es notable en la labor que realizan los principios matemáticos del entendimiento: constituyen los fenómenos según la intuición formal (axiomas) y la materia sensible (anticipaciones). De estas últimas dice Kant: “de la conciencia empírica a la pura es posible una alteración gradual, en la cual lo real de ella desaparezca enteramente, quedando una conciencia meramente formal (*a priori*)” (A166/B208). Esta alteración explica cómo puede objetivarse la materia de la sensación —que aquí corresponde a lo real (*das Reale*)— al formalizarse como cantidad intensiva. Pero ni aun en este proceso se elimina la materia, sino que desaparece (*verschwindet*) en el sentido de quedar relegada a un segundo plano gracias a una abstracción,<sup>15</sup> pues “no es posible una percepción que compruebe una carencia absoluta” (*Prol*, AA 4:306–7) ya que toda percepción lo es de algo: lo real de la materia. Por lo tanto, la materia de la apariencia está siempre presente en los análisis críticos.

La materia, elemento básico de la apariencia, se refiere a lo originariamente no subjetivo e incapaz de reducirse a algo subjetivo: “el objeto trascendental que pueda ser el fundamento de este fenómeno que llamamos materia, es un mero *algo* de lo cual ni siquiera entenderíamos lo que es” (A277/B333). Al recorrer, aunque negativamente, los análisis e intervenir en la descripción trascendental de la experiencia, podemos considerarla materia trascendental: “Lo empírico, esto es, aquello mediante lo cual un objeto, en lo que respecta a su existencia [*Daseyn*], es representado como dado, se llama sensación [*sensatio, impressio*], en la cual consiste la materia de la experiencia” (*FM*, AA 20:276).<sup>16</sup> Ella es el elemento fundamental de toda existencia sensible (*Wirklichkeit*) y la condición básica de aplicación de la categoría modal *Dasein*.<sup>17</sup> Por consiguiente, la materia está siempre y necesariamente latente en los análisis críticos porque es la piedra de toque no subjetiva sobre la cual se instalan las condiciones y los procesos subjetivos de constitución.

---

<sup>15</sup> En este sentido, estamos de acuerdo con Paul Abela (2002), para quien la constitución del conocimiento en Kant consiste en un proceso que parte de lo indeterminado (lo material dado sensiblemente) a su determinación (lo formal dado conceptualmente). Sin embargo, nosotros queremos enfatizar que la materia indeterminada nunca se logra suprimir del todo.

<sup>16</sup> Concordamos así con Nicolás Guzmán Grez (2024), para quien la cosa en sí ocasiona el residuo material irreductible a la subjetividad, el cual, a su vez, es la piedra de toque del realismo empírico.

<sup>17</sup> Así también Benoist 2003.

Más importante para nosotros es que tenemos experiencia de esta materia no subjetiva a través de la sensación. Esto no significa que podamos conocerla objetivamente, para lo cual se necesitaría imponer los principios del entendimiento y, por ello, perder la materia: “lo único que conocemos en la materia son meras relaciones [formales]” (A284–5/B340–1). A lo más, podemos hacer juicios contingentes y particulares, *i.e.*, *a posteriori*, lo cual no es conocimiento *sensu stricto*. Un ejemplo especial de esto son las experiencias que dan a conocer al Juicio reflexionante: en ellas se perciben particulares naturales que escapan de las determinaciones formales de la subjetividad:<sup>18</sup> “aquella misma naturaleza carece de las limitaciones impuestas por nuestra facultad de conocer legisladora” (EEKU, AA 20:210–211). Así, a través del particular empírico, que resulta de una afección, tenemos experiencia de la mera materia en la medida en que escapa a la conformación subjetiva. El caso extremo de esta independencia material frente a la conformación subjetiva lo ofrece Kant al considerar la posibilidad de un caos empírico al que no sería aplicable ni siquiera la lógica, en cuya base estaría “una materia tan confusa para nosotros (bien mirado, sólo infinitamente diversa e inadecuada para con nuestra inteligencia)” (KU, AA 5:185).

Por lo tanto, y considerando la metodología del derecho, la materia de la apariencia es ocasionada por y se refiere necesariamente a lo no subjetivo. Considerando que ella es componente de la apariencia, en toda experiencia hay un elemento no subjetivo e irreducible a la subjetividad o mente, lo cual contradice la interpretación fenomenalista de Oberst que reduce todo discurso sobre la apariencia a un contenido mental (2018a, p. 120). Sin embargo, y tal como vimos, la materia también se refiere a la cosa en sí como su causa ocasional, pero no lo necesita hacer más allá de una mera mención metodológica. El peso de lo no subjetivo puede recaer, después de tal referencia, única y exclusivamente en la materia.

### 3. La materia trascendental contra el fenomenalismo

Retomemos la interpretación fenomenalista de Oberst. La define así: “la perspectiva según la cual todo (o la mayoría) de nuestro conocimiento está restringido al contenido de nuestra mente” (2018a, p. 175) y “la postura según la cual toda apariencia [*appearance*] puede ser reducida a un discurso sobre algún tipo de contenido mental” (2018b, p. 120). En el

<sup>18</sup> Sobre esta comprensión y la operatividad del Juicio sobre ella, véase Guyer 2003.

fondo hay una reducción del conocimiento y la apariencia a contenido mental, *i.e.*, puramente subjetivo.

La primera definición fenomenalista de Oberst es débil, pues presenta dos opciones posibles respecto al alcance del conocimiento: según la primera, todo nuestro conocimiento estaría restringido exclusivamente a contenidos mentales; según la segunda, sólo la mayoría de nuestro conocimiento lo estaría. El autor introduce esta disyuntiva —sobre todo el segundo disyunto— debido a que él mismo sostiene una tesis peculiar según la cual tenemos cierto conocimiento indeterminado de la cosa en sí. Con “conocimiento indeterminado” el fenomenalista se refiere al conocimiento indirecto o inseguro que se obtiene —como expusimos— de causas mediante inferencias desde lo causado. Específicamente, según Oberst tenemos un conocimiento indeterminado de la cosa en sí como aquello trascendente a la mente y trascendentalmente externo que existe y causa la apariencia. Ahora bien, si aceptamos esta tesis, entonces la afirmación de que todo conocimiento se restringe a contenidos mentales se vuelve imposible, porque precisamente la cosa en sí sería una excepción a esa reducción absoluta. Por lo tanto, la aceptación de la tesis de Oberst implica necesariamente elegir la segunda opción: no todo, sino únicamente la mayoría de nuestro conocimiento sería contenido mental, lo que deja abierta la posibilidad de algún conocimiento (indeterminado, pero conocimiento al fin) acerca de algo externo a la mente.

Sin embargo, desde la perspectiva estrictamente kantiana, esta segunda opción tampoco es sostenible, pues Kant establece de manera explícita que no es posible ningún tipo de conocimiento acerca de la cosa en sí, ni determinado ni indeterminado. Para Kant, el conocimiento (*Erkenntnis*) no puede darse sin intuiciones, ya que éstas son condiciones necesarias para relacionar los conceptos con objetos reales, es decir, para dar contenido al concepto y objetivarlo. Kant afirma esto claramente en la *Crítica de la razón pura*: “sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado” (A19/B33) y “sin intuición no hay conocimiento alguno de objetos” (A51/B75). En consecuencia, ya que la cosa en sí es por definición un objeto imposible de darse en la intuición sensible, concluye categóricamente que no podemos conocer la cosa en sí en absoluto, ni siquiera de modo indeterminado o indirecto: “permanece *enteramente* desconocida para nosotros” (A42/B59, cursivas nuestras).

A partir de lo anterior se desprende con claridad una contradicción entre la tesis fenomenalista de Oberst y los planteamientos críticos: si su afirmación del conocimiento indeterminado de la cosa en sí fuera

correcta, Kant tendría que haber admitido alguna forma de intuición sensible o referencia empírica para sostener dicho conocimiento, cosa que niega expresamente. Por ello, aceptar que tenemos un conocimiento indeterminado de la cosa en sí implica contravenir los principios epistemológicos fundamentales del criticismo kantiano. En otras palabras, al introducir este supuesto conocimiento indirecto Oberst violenta la estricta separación kantiana entre “pensar” y “conocer”. Kant enfatiza: “pensar un objeto y conocer un objeto no es lo mismo” (B146), con lo que indica claramente que podemos pensar la cosa en sí —como un concepto límite, concepto puramente trascendental—, pero jamás conocerla, porque dicho conocimiento requeriría una intuición sensible que, en este caso, falta por definición.

De este modo, la propuesta de Oberst resulta internamente incoherente desde la epistemología crítica de Kant, pues introduce una categoría del conocimiento que éste no admite (el indeterminado) y, por lo tanto, debilita aún más su definición inicial del fenomenalismo. La idea central que queremos mostrar aquí es que la ambigüedad inicial —la doble opción entre que todo o la mayoría del conocimiento se limita a contenidos mentales— no es accidental, sino que obedece a la necesidad de Oberst de incluir subrepticamente un supuesto conocimiento indeterminado de la cosa en sí. Al revelarse que este conocimiento es inadmisibles dentro del sistema kantiano, también se hace patente que la disyuntiva inicial era, desde el principio, una falsa alternativa. En definitiva, no existe base alguna en Kant para sostener que la mayoría de nuestro conocimiento se limita sólo a contenidos mentales porque hay un conocimiento *indeterminado* de la cosa en sí. La consecuencia es que tampoco puede defenderse el fenomenalismo epistemológico planteado por Oberst sin contradecir abiertamente los fundamentos críticos del conocimiento.

Resta la primera opción: que “todo nuestro conocimiento es sólo de contenidos mentales”. Aquí hay dos posibles interpretaciones: (i) “todo nuestro conocimiento” se refiere sólo al *a priori* o (ii) “todo nuestro conocimiento” que es tanto *a priori* como *a posteriori*. Si Oberst sostiene lo primero, su afirmación es trivial, pues para Kant el conocimiento *a priori* es o trascendental (sobre las condiciones de posibilidad) o científico (a partir de esas condiciones). En ambos casos, Kant no tendría problema en aceptar que el conocimiento *a priori* es de contenidos mentales si por éstos entendemos las condiciones trascendentales del sujeto y lo que resulta de su operación sobre contenidos empíricos: “conocemos a

*priori* de las cosas sólo aquello que nosotros mismos ponemos en ellas” (Bxviii).<sup>19</sup>

En relación con la segunda interpretación, “‘todo nuestro conocimiento’ que es tanto *a priori* como *a posteriori*” es de contenidos mentales, desdibuja la distinción entre condiciones trascendentales y cualquier otra representación —sobre todo las empíricas—, la cual está en la base de la reflexión trascendental que esclarece la facultad responsable de cada representación (A261/B317). Más aún, esto borra las distinciones cualitativas entre las representaciones racionales: si todas ellas son contenidos mentales, habría que afirmar que una idea (A327/B383) es idéntica a una intuición (A19/B33), lo cual es contradictorio: la idea se refiere a un objeto que no puede darse en la intuición. Así, aceptamos la segunda interpretación de la tesis de Oberst o la distinción cualitativa y de origen entre las representaciones que establece la reflexión trascendental. La decisión es clara si pretendemos alcanzar una interpretación satisfactoria de la filosofía crítica de Kant.

Como contraargumento, Oberst podría desplazar la centralidad del conocimiento y enfocarse en la apariencia. Con esto se apegaría a su segunda definición del fenomenalismo: “toda apariencia [*appearance*] puede ser reducida a un discurso sobre algún tipo de contenido mental” (2018b, p. 120). Para objetar esta tesis, recuperemos lo que Oberst mismo reconoce: “Con justicia, incluso el fenomenalista debe conceder que la apariencia no es literalmente una representación como estado mental, sino su contenido” (2018b, p. 123). En este sentido, la apariencia implica tanto la estructura formal que la contiene como el contenido material (A266/B322), es decir, la contribución del entendimiento y lo dado en la sensibilidad. Según argumentamos, sólo la forma —sea intelectual o sensible— corresponde a la subjetividad, pero la materia no proviene de ella: “La materia de toda apariencia [*Erscheinung*] nos es dada, ciertamente, sólo *a posteriori*” (A20/B34). De este modo, hay en la apariencia un elemento que señala inmediatamente a lo no subjetivo y que es irreductible a las condiciones trascendentales —como señalamos que sucede en las anticipaciones de la percepción—. También Oberst reconoce que la cosa en sí “provee la materia de la intuición” (2018b, p. 131), la

---

<sup>19</sup> Guzmán Grez (2015) ofrece otro argumento útil en este punto: si partimos del sentimiento como lo absolutamente subjetivo, podemos caracterizar el conocimiento empírico como conocimiento objetivo, *i. e.*, que involucra elementos no reductibles a la subjetividad. Por lo tanto, los juicios de percepción, por ejemplo, ya comportan cierta objetividad.

cual, según nuestra reconstrucción, es irreductible a contenidos mentales. Luego, la materia señala un elemento no subjetivo en la apariencia.

Así, la distinción de derecho entre la materia y la forma no puede elaborarse de manera consistente desde la interpretación de Oberst y, por ello, su afirmación fenomenalista de que “todo discurso sobre la apariencia puede ser reducido a un discurso sobre alguna clase de contenido mental” es, a su vez, inconsistente con la filosofía trascendental.<sup>20</sup>

En síntesis, *la materia no puede reducirse a un contenido mental* porque, de acuerdo con la distinción kantiana entre *materia* y *forma*, la primera corresponde a la aportación de la subjetividad trascendental —vale decir, a las condiciones *a priori* del entendimiento y la sensibilidad—, mientras que la segunda proviene de la afección sensible y no se origina en la subjetividad. Esta distinción, tal y como la hemos reconstruido, *contradice la tesis fenomenalista de Oberst* según la cual todo discurso sobre la apariencia puede reducirse a uno sobre contenidos mentales.

Por otro lado, *la materia misma representa el límite de la subjetividad y, al mismo tiempo, el hecho de la afección desde la cual surgen los contenidos sensibles*. Como dice Kant: “de estos conceptos, como de todo conocimiento, se puede buscar en la experiencia, si no el principio de su posibilidad, al menos la causa ocasional de su generación”, y esa experiencia “contiene dos elementos muy heterogéneos, a saber, una *materia* para el conocimiento, [materia] procedente de los sentidos, y una cierta *forma* de ordenarlos, procedente de la fuente interna del puro intuir y del puro pensar” (A86/B119). No es necesario, pues, afirmar la existencia de la cosa en sí como origen causal de dichos datos puesto que, desde la perspectiva de la experiencia concreta y de la metodología trascendental, la materia basta para evitar el *regressum ad infinitum* entre las causas de las apariencias al que Oberst apela para eludir un fenomenalismo ontológico y, por consiguiente, una interpretación de Kant como un idealista empírico (2015, p. 59).

En cuanto a la paradoja del círculo que menciona Kant, a saber, que al fenómeno “debe corresponderle algo que no es, en sí, fenómeno, por-

---

<sup>20</sup> Llama la atención que Oberst tenía los elementos para percatarse de esta lectura, pues en Oberst 2017 reconoce que en el texto de Kant *Los primeros principios metafísicos de la ciencia natural* (MAN) se intenta conceptualizar la materia como sustancia, lo cual no tendría sentido si la materia fuese ya un elemento mental y, de alguna forma, subjetivado y conformado.

que un fenómeno no puede ser nada por sí mismo y fuera de nuestro modo de representaciones” (A251), no implica necesariamente una referencia a la cosa en sí como causa de las apariencias —como pretende Oberst—. La clave para romper el círculo es reparar en que, según Kant, lo que no es en sí fenómeno “es, ciertamente, sensible, pero que en sí mismo, sin esta constitución de nuestra sensibilidad (en la cual tiene su fundamento la forma de nuestra intuición), debe ser algo, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad” (A251–2); en otras palabras, la materia empírica que, sin la forma, es pura indeterminación y, sin embargo, es sensible porque compone la apariencia. Así, Kant puede mostrar que el círculo no supone un problema irresoluble, pues el análisis trascendental de la experiencia parte y proporciona evidencia del modo en que las apariencias se originan y constituyen fenómenos sin recurrir a una cosa en sí supra o extraempírica.

De esta manera, las tesis fundamentales de la interpretación fenomenalista de Oberst —según la cual toda apariencia se reduce a un contenido mental y es necesaria la inferencia causal de la cosa en sí para explicar el origen de los datos empíricos— carecen de una justificación y de una base textual suficiente para mantenerse en pie. Por un lado, *la noción de materia* (no reductible a la subjetividad) *refuta*, como demostramos, *la reducción fenomenalista*. Por otro lado, *la materia misma proporciona un fundamento causal suficiente para explicar el surgimiento de los datos empíricos* sin necesidad de postular la existencia de la cosa en sí como su origen causal.

### Conclusión

A lo largo de este trabajo hemos argumentado en contra de la validez de la interpretación fenomenalista de Oberst respecto a la filosofía trascendental de Kant, en particular en su dimensión epistemológica. Para ello, hemos intentado demostrar la inconsistencia de esta interpretación ante los planteamientos kantianos, sobre todo tomando como tesis central del fenomenalismo la afirmación de que todo discurso epistémico es reductible a un discurrir sobre contenidos mentales. Más aún, esta afirmación es inconsistente dentro del planteamiento mismo de Oberst, para el cual hay cabida para un conocimiento indeterminado de la cosa en sí como lo existente con independencia de la mente y como causante de las apariencias en ésta.

Para demostrar lo anterior, articulamos una justificación que se apoya en la metodología del derecho crítica, la cual exige distinguir en toda

representación la materia no subjetiva de la forma subjetiva. A partir de ella, afirmamos que en la materia de la apariencia ya hay una referencia a lo no subjetivo, desde lo cual la reducción fenomenalista (todo juicio de conocimiento sobre apariencias en la filosofía trascendental puede reducirse a juicios sobre contenidos mentales) y su interpretación completa se desmoronan. Más importante aún, señalamos cómo, aunque no tengamos conocimiento, sí tenemos experiencia de esos elementos a través de las sensaciones que fundan lo *a posteriori* y que dan a conocer el uso lógico del Juicio reflexionante.

La interpretación fenomenalista se basa en una confusión entre los planos en que se desenvuelven los análisis críticos y la filosofía trascendental de Kant: por una parte, el plano empírico de objetos y las relaciones causales entre ellos; por otra, el plano trascendental de representaciones que cuentan como condiciones. Debido a esta confusión, el fenomenalista atribuye existencia y causalidad objetivas —que sólo pueden tener lugar en el plano empírico— a la cosa en sí —que pertenece al trascendental. En la base de este error está la ignorancia —deliberada o no— de la metodología propia de la crítica, la cual distingue todos los hechos (lo *de facto*) del derecho (*de iure*) que suponen ciertas representaciones, las cuales, en caso de estar legitimadas para ello, condicionan el conocimiento *a priori*. Así, al ignorar estos cimientos metodológicos, la interpretación fenomenalista reduce toda la teoría trascendental a una descripción de hechos (*facta*), perdiendo de vista la dimensión legal que, realmente, la caracteriza.

Podemos asimismo encontrar este proceder en toda comprensión ontológica de la filosofía trascendental de Kant (sea la de Oberst o la de la teoría de los *dos mundos*), pero también en las metafísicas (Abela o Allais), ya que en todas se considera la afección de la cosa en sí como un hecho objetivo y no como un mero recurso metodológico. Por consiguiente, nuestra interpretación tendría que favorecer la teoría de las *dos perspectivas* —como en Prauss 1974 o Allison 2004 y 2012—. Sin embargo, es explícitamente antimetafísica (Ameriks 2003), y cierra el paso a que la razón práctica llene, con la libertad, el vacío que señala la cosa en sí (*cfr.* “El idealismo trascendental como la clave de la dialéctica cosmológica” en la *Dialéctica Trascendental de la primera Crítica*).

Por consiguiente, nuestra estrategia metodológica es útil en la medida en que pretende ofrecer las herramientas para solventar la problemática de la cosa en sí y, desde ahí, replantear los criterios con los que formulamos los problemas de interpretación de la filosofía de Kant, ya

sea considerando su metodología inicial —para evitar el fenomenalismo— o la arquitectónica que guía su desarrollo más allá de la primera *Crítica* —contra las teorías—.

Una primera tarea pendiente que surge con claridad de esta discusión es la necesidad de comprender con precisión el idealismo trascendental kantiano y su correlato inseparable, el realismo empírico, especificando tanto sus límites como sus alcances epistemológicos y metodológicos. En efecto, si bien hemos demostrado que, al reducir toda experiencia y conocimiento al contenido mental, la interpretación fenomenalista es inconsistente con los principios fundamentales del criticismo kantiano, esto aún no es suficiente para ofrecer una interpretación positiva y definitiva sobre cómo debe entenderse la propuesta epistemológica y ontológica del idealismo trascendental en relación con su realismo empírico.

Investigaciones futuras de nuestra parte deberán dirigirse precisamente a evaluar con rigor esta cuestión a partir de un análisis detallado de los fundamentos metodológicos que Kant establece para diferenciar claramente lo que es empíricamente real (*empirisch wirklich*) de lo que pertenece meramente al ámbito de lo pensado trascendentalmente (la cosa en sí). En este sentido, se deberá investigar hasta qué punto la propuesta kantiana puede sostener una forma robusta de realismo empírico que, si bien limita el conocimiento a los objetos de experiencia posible, no se reduzca por ello a una mera idealidad subjetiva o mental, como pretendía la interpretación fenomenalista de Oberst que aquí hemos criticado.

Este camino interpretativo exigirá examinar en detalle algunos fragmentos clave de Kant, sobre todo aquellos en los que afirma explícitamente que las apariencias poseen una realidad efectiva que no se reduce a una simple proyección mental o subjetiva, sino que se constituye en función de condiciones trascendentales válidas universalmente para toda conciencia racional (A158/B197, Bxxvi, A494/B522). En este sentido, será indispensable también abordar los estudios recientes que sostienen interpretaciones del realismo empírico kantiano —como Allais 2015 y Anderson 2021— que enfatizan precisamente que la objetividad del mundo empírico se funda en la independencia relativa que tienen ciertos elementos materiales del conocimiento respecto de la subjetividad que los experimenta.

Asimismo, estas investigaciones futuras deberán responder con claridad a la pregunta sobre cómo este realismo empírico puede caer en un

realismo ingenuo, es decir, en la ilusión de pretender conocer o afirmar la existencia objetiva de las cosas en sí mismas, lo cual sería incompatible con los principios críticos, y si esta incompatibilidad permite aun así calificar de “realismo” *sensu stricto* a la filosofía trascendental. Esto requerirá esclarecer con exactitud el papel metodológico que cumple la cosa en sí en la filosofía trascendental: no como objeto real de conocimiento, sino como concepto límite (*Grenzbegriff*) que garantiza metodológicamente tanto la receptividad racional humana como la apertura crítica al ámbito práctico o moral, justo como lo indica Kant en la “Dialéctica trascendental” (A254–5/B310–1, A288–9/B344–5).

De este modo, las investigaciones posteriores deberán abordar en detalle estos desafíos para ofrecer una interpretación sistemática del idealismo trascendental kantiano *qua* realismo empírico, una interpretación que evite tanto la reducción fenomenalista de Oberst como la recaída en posiciones metafísicas que transgreden las condiciones críticas del conocimiento establecidas por Kant. Este esfuerzo no sólo permitirá comprender adecuadamente el pensamiento crítico kantiano en sus propios términos, sino que también tendrá implicaciones más amplias para la comprensión contemporánea de los límites y alcances del conocimiento humano.

### Referencias bibliográficas:

- Abela, Paul, 2002, *Kant's Empirical Realism*, Clarendon Press, Oxford. <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199242740.001.0001>>
- Allais, Lucy, 2015, *Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism*, Oxford University Press, Oxford. <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198747130.001.0001>>
- Allais, Lucy, 2004, “Kant's One World: Interpreting 'Transcendental Idealism'”, *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 12, no. 4, pp. 655–684. <<https://doi.org/10.1080/0960878042000279314>>
- Allison, Henry E., 2012, “Transcendental Realism, Empirical Realism, and Transcendental Idealism”, en Henry E. Allison, *Essays on Kant*, Oxford University Press, Oxford, pp. 67–83.
- Allison, Henry E., 2004, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, ed. corr. y aumentada, Yale University Press, Connecticut. <<https://doi.org/10.2307/j.ctt1cc2kjc>>
- Ameriks, Karl, 2003, *Interpreting Kant's Critiques*, Oxford University Press, Oxford.
- Anderson, R. Lanier, 2021, “Transcendental Idealism as Formal Idealism: an Anti-Metaphysical Reading”, en Beatrix Himmelmann y Camila Serck-Hanssen

- (comps.), *The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress*, De Gruyter, Berlín/Boston, pp. 49–68.
- Benoist, Jocelyn, 2003, “Jugement et existence chez Kant. Comment des jugements d’existence sont-ils possibles?”, *Quaestio*, vol. 3, no. 1, pp. 207–228. <<https://doi.org/10.1484/J.QUAESTIO.2.300322>>
- Caballero López, Daniel y Juan Diego Véjar Serrano, (en prensa), “La cosa en sí y el fenomenalismo de Oberst: crítica desde la metodología del derecho kantiana”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*.
- De Boer, Karin, 2020, *Kant’s Reform of Metaphysics: The Critique of Pure Reason Reconsidered*, Cambridge University Press, Oxford. <<https://doi.org/10.1017/9781108897983>>
- Guyer, Paul, 2003, “Kant’s Principles of Reflecting Judgment”, en Paul Guyer (comp.), *Kant’s Critique of the Power of Judgment. Critical Essays*, Rowman and Littlefield Publishers, Maryland, pp. 1–62.
- Guzmán Grez, Nicolás, 2024, “F.H. Jacobi y el problema de la afección en Kant: una solución metodológica”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, no. 69, pp. 31–53. <<https://doi.org/10.21555/top.v69o.2521>>
- Guzmán Grez, Nicolás, 2015, “Cosa en sí empírica y sensación objetiva en la filosofía trascendental de Kant”, *Revista de Humanidades de Valparaíso*, vol. 3, no. 5, pp. 49–74.
- Henrich, Dieter, 1989, “Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique”, en Eckart Förster (comp.), *Kant’s Transcendental Deductions: The Three “Critiques” and the “Opus postumum”*, Stanford University Press, Stanford.
- Kant, Immanuel, 2017, *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*, trad. N. Sánchez Madrid, Escolar y Mayo, Madrid.
- Kant, Immanuel, 2011, *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi, Fondo de Cultura Económica/UNAM/UAM, Ciudad de México.
- Kant, Immanuel, 2011, *Los progresos de la metafísica*, trad. M. Caimi, Fondo de Cultura Económica/UNAM/UAM, Ciudad de México.
- Kant, Immanuel, 2005, *Notes and Fragments*, trad. y ed. P. Guyer, Cambridge University Press, Nueva York.
- Kant, Immanuel, 2003, *Crítica del discernimiento*, trad. y ed. R.R. Aramayo y S. Mas, Machado Libros, Madrid.
- Kant, Immanuel, 1999, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, trad. M. Caimi, Ediciones Istmo, Madrid.
- Kant, Immanuel, 1997, “Metaphysik Mrongovious”, en Karl Ameriks y Steve Naragon (trads. y eds.), *Kant’s Lectures on Metaphysics*, Cambridge University Press, Oxford, pp. 109–288.
- Kant, Immanuel, 1993, *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, trad. S. Nemirovsky, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Ciudad de México.

- Kant, Immanuel, 1923, *Logik*, en Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, tomo IX, Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlín.
- Langton, Rae, 1998, *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford University Press, Nueva York.
- Liedtke, Max, 1966, “Der Begriff der Reflexion bei Kant”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 48, nos. 1–3, pp. 207–216. <<https://doi.org/10.1515/agph.1966.48.1-3.207>>
- Longuenesse, Béatrice, 1998, *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, trad. Ch.T. Wolfe, Princeton University Press, Nueva Jersey.
- Martínez Marzoa, Felipe, 1989, *Releer a Kant*, Anthropos, Madrid.
- Møller, Sofie, 2020, *Kant’s Tribunal of Reason: Legal Metaphor and Normativity in the Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge. <<https://doi.org/10.1017/9781108682480>>
- O’Neill, Onora, 1992, “Vindicating Reason”, en Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 280–308.
- Oberst, Michael, 2018a, “Kant, Epistemic Phenomenalism, and the Refutation of Idealism”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 100, no. 2, pp. 172–201. <<https://doi.org/10.1515/agph-2018-2003>>
- Oberst, Michael, 2018b, “Three Objections against Phenomenalist Interpretations of Kant Defeated”, *Studi Kantiani*, vol. 31, pp. 119–136. <<https://www.jstor.org/stable/26735472>>
- Oberst, Michael, 2017, “Kant über Sustanzen in der Erscheinung”, *Kant-Studien*, vol. 108, no. 1, pp. 1–18. <<https://doi.org/10.1515/kant-2017-0005>>
- Oberst, Michael, 2015, “Two Worlds and Two Aspects: on Kant’s Distinction between Things in Themselves and Appearances”, *Kantian Review*, vol. 20, no. 1, pp 53–75. <<https://doi.org/10.1017/S1369415414000284>>
- Pievatolo, Maria Chiara, 1999, “The Tribunal of Reason: Kant and the Juridical Nature of Pure Reason”, *Ratio Juris*, vol. 12, no. 3, pp. 311–327. <<https://doi.org/10.1111/1467-9337.00126>>
- Prauss, Gerold, 1974, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bouvier, Bonn.
- Proops, Ian, 2003, “Kant’s Legal Metaphor and the Nature of a Deduction”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 41, no. 2, pp. 213–218.

## El *ápeiron* como principio trágico del devenir: Nietzsche y la crítica al racionalismo socrático-platónico

### [The *Apeiron* as a Tragic Principle of Becoming: Nietzsche and the Critique of Socratic-Platonic Rationalism]

ERICK PALMERO PALACIOS

#### Resumen:

Examino cómo Nietzsche reinterpreta el concepto presocrático de *ἄπειρον* para criticar el racionalismo socrático-platónico y la metafísica teleológica occidental. Lejos de concebirse sólo como una categoría cosmológica, el *ἄπειρον* se reformula como un principio ontológico del devenir definido por la indeterminación, el conflicto y la ausencia de finalidad. Desde una lectura filológica y filosófica de textos como *La filosofía en la época trágica de los griegos*, *Los filósofos preplatónicos* y *El nacimiento de la tragedia*, sostengo que el *ἄπειρον* expresa una comprensión trágica de la existencia. Abordo además estudios recientes sobre Nietzsche y planteo que éstos no han explorado completamente el potencial filosófico del *ἄπειρον* como fundamento de una ontología trágica. Así, propongo una lectura alternativa que resalta la función estructurante de ese concepto en la crítica nietzscheana al orden racional clásico y a sus supuestos teleológicos.

#### Abstract:

I examine how Nietzsche reinterprets the Presocratic concept of *ἄπειρον* to articulate a critique of Socratic-Platonic rationalism and Western teleological metaphysics. Rather than treating it as a merely cosmological notion, Nietzsche reformulates *ἄπειρον* as an ontological principle of becoming, defined by indeterminacy, conflict, and the absence of finality. Through a philological and philosophical reading of texts such as *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, *The Pre-Platonic Philosophers*, and *The Birth of Tragedy*, I argue that *ἄπειρον* expresses a tragic understanding of existence. I consider recent studies on Nietzsche and point out that they do not fully explore the conceptual depth of the *ἄπειρον* as the basis for a tragic ontology. An alternative reading is proposed that emphasizes the structural role of the concept in Nietzsche's critique of classical rational order and its teleological assumptions.

#### Datos del artículo:

Recibido: abril 11, 2025  
Aceptado: junio 16, 2025  
Publicado: abril 14, 2026

#### Palabras clave:

Anaximandro, presocráticos, ontología trágica, irracionalidad, vida

#### Keywords:

Anaximander, Presocratics, tragic ontology, irrationality, life

#### Datos del autor:

Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional Autónoma de México  
capripalacios@gmail.com  
orcid.org/0009-0003-1442-1316

## Introducción

En obras como *La filosofía en la época trágica de los griegos* y *Los filósofos preplatónicos*, Friedrich Nietzsche advierte en los primeros pensadores griegos una profundidad filosófica vital que no encuentra en la tradición socrático-platónica. Para Nietzsche, los presocráticos ponen de relieve los elementos que conforman la personalidad del filósofo, cuya naturaleza responde a la idiosincrásica polifonía griega: su reflexión no sólo detalla la importancia histórica de estos elementos, sino también su relevancia ontológica respecto de la esencia de lo filosófico como principio vital humano. Desde su perspectiva, los presocráticos son los verdaderos iniciadores del pensamiento occidental y los encargados de concebir una filosofía profundamente conectada con la vida, el devenir y la tragedia.

Nietzsche concibe una relación análoga entre *phýsis* y música, que cumplen la función de purificar sociedades enfermas, y “filosofía” como la causa de la degeneración crítica de las sociedades descompuestas. La filosofía es pues una actividad propia de la felicidad, del ocio y la madurez griegos. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche desarrolla una justificación ética de la vida anclada en la comprensión de ésta como proceso artístico. Asimismo, destaca la necesidad de enfatizar el papel que la irracionalidad y los placeres han tenido en ella, un proceder que contrasta con la típica identificación de la razón, propia de la lectura racionalista de su época, como la base de la vida misma.

Uno de los objetivos de este trabajo es explicar cómo Nietzsche reinterpreta los presocráticos para fundamentar su crítica al racionalismo socrático-platónico y recuperar la conexión perdida entre filosofía, tragedia y vida. Con ello evidencia una noción de filosofía arraigada en su concepción de lo trágico, lo dionisiaco y la afirmación de la vida. A partir de una comparación con testimonios aristotélicos, muestro cómo Nietzsche concibe el *ἀπειρον* de Anaximandro como un principio indeterminado que inaugura una ontología en la que la injusticia (*ἀδικία*) y la compensación (*τίσις*) rigen un proceso cósmico de creación y destrucción. En contraste con el intelectualismo socrático, la unión de estos planteamientos se convierte en la base de la “filosofía trágica” nietzscheana, una perspectiva que rompe con el optimismo racional para subrayar la importancia del devenir, el caos creativo y la integración de lo irracional como fuerzas constitutivas de la existencia. En este sentido, los presocráticos se presentan no sólo como las raíces históricas del pensamiento occidental, sino también como los portadores de una visión

filosófica que rescata la vitalidad y la estética trágica frente a los intentos de domesticar la realidad mediante la razón pura. De acuerdo con lo anterior, Nietzsche busca restablecer con su lectura de los presocráticos la conexión perdida entre la filosofía y la vida que, según su visión, se difuminó con Sócrates y Platón.

Otro de los objetivos de este ensayo parte de la premisa de que, al reinterpretar los presocráticos, y en particular el concepto de ἄπειρον en Anaximandro, Nietzsche no se limita a ofrecer una visión cosmológica, sino que articula una crítica radical contra la teleología hegeliana. Tal como expone Löwith 1964 (p. 177), mientras que Hegel concibe la historia del espíritu como una culminación ordenada y definitiva en la que la razón se consume, lo que se afirma es que Nietzsche subvierte esa perspectiva al conferir al ἄπειρον el carácter de principio indeterminado y caótico, motor esencial del devenir. De esta forma, el ἄπειρον se erige en símbolo de una existencia sin un fin predeterminado, donde el conflicto y la irrupción del caos se constituyen en elementos vitales para la renovación de la vida y la cultura. Este análisis propone, pues, situar a Nietzsche en un marco de ruptura con el pensamiento totalizante al resaltar la importancia de una relectura presocrática para comprender la filosofía trágica y vital que él defiende.

En términos metodológicos, este estudio combina la exégesis filológica de los textos nietzscheanos con un análisis historiográfico que se apoya en fuentes clásicas y en estudios recientes. Pretende demostrar así cómo la lectura de Nietzsche del ἄπειρον constituye una intervención filosófica original al yuxtaponer la sensibilidad trágica presocrática con la crítica a la metafísica racionalista y la teleología hegeliana. Este enfoque no sólo ilumina la vigencia del pensamiento nietzscheano en el debate filosófico contemporáneo; también revela la fuerza disruptiva que lo presocrático ejerce en la configuración de una ontología del devenir. En suma, mi contribución radica en situar la relectura nietzscheana de los presocráticos en diálogo con corrientes actuales que discuten la relación entre el caos, la razón y el sentido histórico, al tiempo que se ofrece una perspectiva renovada sobre el lugar que ocupa el ἄπειρον en la crítica a la tradición metafísica occidental.

### *1. La relectura del ἄπειρον y su papel en la transformación del pensamiento nietzscheano*

En contraste con la noción aristotélica de sustancia, el concepto de ἄπειρον en Anaximandro ha sido interpretado tradicionalmente como un

principio cosmológico que remite a lo indefinido e ilimitado. Sin embargo, la lectura de Nietzsche de este término en su obra temprana y la manera en que lo desarrolla después en su sistema filosófico lo convierten en una pieza clave para comprender la transformación de su pensamiento. La relevancia de esta interpretación radica en que, en lugar de quedar relegado como una mera referencia erudita al pensamiento presocrático, el ἄπειρον se convierte en un fundamento ontológico central que estructura la crítica nietzscheana a la metafísica y su afirmación del devenir.

En *La filosofía en la época trágica de los griegos* el interés por Anaximandro se articula en torno a una tensión fundamental entre el mundo ordenado de la razón y la irreductibilidad de lo trágico. En ese texto, Nietzsche aún describe la filosofía presocrática como una forma de captar la experiencia del devenir antes de que la metafísica socrático-platónica impusiera una estructura fija a la realidad. Este enfoque invita a cuestionar la tendencia de la metafísica tradicional a encerrar la realidad dentro de marcos fijos y preestablecidos. Al recuperar en Anaximandro la noción de un devenir sin finalidad ni clausura, Nietzsche no sólo reivindica la vitalidad de la experiencia trágica, sino que abre las puertas a una ontología en la que el caos y la indeterminación se configuran como elementos fundacionales de la existencia. Esta perspectiva se muestra especialmente relevante en el contexto contemporáneo en los debates recientes sobre la contingencia y la multiplicidad de la realidad que ponen en tensión las concepciones lineales y finalistas heredadas del pensamiento clásico. En definitiva, la lectura de Anaximandro en Nietzsche se erige como una herramienta conceptual que nos impulsa a repensar la esencia misma del cambio al ofrecernos una alternativa vigorosa frente a la rigidez racionalista: una existencia entendida no como un objeto estático, sino como un proceso dinámico y en constante transformación.

Así, este enfoque se profundiza en *Los filósofos preplatónicos*, donde Nietzsche abandona la visión de los presocráticos como simples antecedentes del pensamiento occidental y los reivindica como pensadores que anticipan su propia crítica a la metafísica. Es decir, no se los reduce a meros iniciadores históricos, sino que se los reconoce por su capacidad para plantear interrogantes esenciales sobre el ser. Es aquí donde el ἄπειρον cobra un papel más definido: además de ser el principio originario de Anaximandro, Nietzsche lo entiende como una noción que puede articularse contra la concepción hegemónica del ser en la tradición filosófica. En otras palabras, el ἄπειρον se presenta como una respuesta a la idea

del ser como algo estático y cerrado, lo que abre la posibilidad de interpretarlo como parte de un proceso dinámico. Esta lectura lo presenta como un principio de transformación incesante, en contraposición con la estabilidad de la idea platónica y el *logos* absoluto de la metafísica hegeliana. Así se resalta que, mientras que la tradición metafísica tiende a fijar el ser en una estructura definitiva, Nietzsche apuesta desde una época temprana por una ontología del cambio y la fluidez. En este sentido, el *ἄπειρον* no es simplemente una categoría cosmológica del pensamiento antiguo; es el germen de una ontología trágica que Nietzsche desarrollará en su obra posterior.

La historiografía de este concepto en la obra nietzscheana demuestra que su evolución filosófica no es lineal, sino que se fundamenta en una continuidad intelectual con la tradición presocrática. En *El nacimiento de la tragedia*, el *ἄπειρον* se presenta a través de una interpretación estética que articula la tensión entre lo apolíneo y lo dionisiaco y anticipa la concepción del devenir como un proceso abierto y sin finalidad. Sin embargo, en textos posteriores como *La gaya ciencia* y *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche profundiza en esta problemática y trasciende lo meramente estético para construir una ontología del devenir que se caracteriza por la ausencia de límites y de estructuras teleológicas. Así, es posible afirmar que esta ontología, en la que el *ἄπειρον* refleja desde sus orígenes una noción de indeterminación fundamental, está ya presente de forma embrionaria en sus escritos tempranos y se desarrolla plenamente en sus escritos tardíos.

A diferencia de otras lecturas contemporáneas de Nietzsche, como las de Karl Löwith (1964), Walter Kaufmann (2013) o Gilles Deleuze (1983) que han abordado su crítica a la metafísica desde la oposición entre la teleología y el devenir, la recuperación del *ἄπειρον* permite establecer un marco conceptual más preciso para comprender cómo se constituye la ruptura con la metafísica tradicional. Aunque estos autores reconocen la influencia de los presocráticos en el pensamiento nietzscheano, no han enfatizado ni analizado en profundidad el papel del *ἄπειρον* como principio estructurante de su filosofía.

En este sentido, el estudio de Matthew Tones y John Mandalios, “Nietzsche’s Actuality: Boscovich and the Extremities of Becoming” (2015, pp. 308–327), ofrece una aproximación complementaria que profundiza en la manera en que Nietzsche cuestiona la dualidad entre lo sensible y lo indeterminado a través de la influencia conjunta de Heráclito y del físico Roger Boscovich. Estos autores enfatizan que, en

sus primeros textos, Nietzsche rastrea la problemática del ἄπειρον en Anaximandro para después abandonar el modelo del pensador jónico de “lo indefinido” y acentuar la visión heraclíteica de un cosmos en perpetuo devenir. Sin embargo, añaden a esta ecuación la propuesta boscovichiana de las interacciones de fuerza que le brinda a Nietzsche un marco naturalista para concebir el surgimiento y la persistencia sin recaer en la metafísica tradicional. De esta forma, la dimensión ontológica del ἄπειρον se ve fortalecida por el análisis de Boscovich al situar la transformación y el “flujo” en el campo de la física y las relaciones de fuerza.<sup>1</sup>

Si bien Tones y Mandalios construyen un argumento sólido en favor de la “actualidad” nietzscheana, esto es, de una ontología del devenir que se desmarca tanto del dualismo de Anaximandro como de la explicación puramente metafísica, su perspectiva tiende a subordinar la dimensión estética y trágica del ἄπειρον. Centrar la atención en la resolución científico-natural de las tensiones entre lo finito y lo indeterminado deja un margen para cuestionar la medida en que esta explicación se hace cargo de la vivencia trágica y cultural que impregna la filosofía nietzscheana. En otras palabras, aun si reconoce la importancia de la fuerza y las interacciones dinámicas para superar la concepción socrático-platónica de la realidad, el artículo de Tones y Mandalios parece relegar la noción de ἄπειρον como germen de una ontología trágica que engloba no sólo la estructura ontológica de lo real, sino también su impronta estética, ética y vital.

Con ello, resultan evidentes dos planos de crítica: por un lado, la insistencia en un modelo fisicalista del devenir puede desdibujar la complejidad cultural que Nietzsche atribuye al caos y a lo irracional; por el otro, la relevancia estética y existencial del ἄπειρον como principio creador que desborda la lógica queda en un segundo plano. Esta omisión abre la vía para reforzar la tesis de que la lectura nietzscheana de los presocráticos, y en particular de Anaximandro, trasciende lo meramente cosmológico y adquiere un relieve antropológico y trágico de gran calado. Por ello, aunque el artículo de Tones y Mandalios aporta un encuadre científico y minucioso a la ruptura nietzscheana con la metafísica teleológica, deja margen para una ampliación necesaria en

---

<sup>1</sup> Véase también Mann 2014 (pp. 54–67), que aporta una perspectiva relevante al subrayar el enfoque fisiológico y naturalista de Nietzsche frente a la moral metafísica tradicional.

la que la ontología del devenir se interprete no sólo como fuerza física, sino como una revalorización estética y existencial de la vida.

Por otro lado, la perspectiva de Michel Haar, expuesta en su estudio “Life and Natural Totality in Nietzsche” (1992) introduce un matiz distinto que puede complementar el enfoque científico-natural de Tones y Mandalios. Haar plantea la cuestión de la “totalidad natural” en Nietzsche como una tensión entre el deseo de un orden unitario y la afirmación de un caos irreductible; no se trata meramente de determinar cómo opera la fuerza o la estructura física del devenir, sino de comprender la implicación cultural y moral de esa supuesta “totalidad”. Al examinar la ambivalencia de Nietzsche hacia el estoicismo, donde se vincula la propuesta de un *amor fati* con el rechazo a la insensibilidad moral, Haar muestra que el filósofo alemán, además de discutir cómo se regulan las fuerzas naturales, también se enfrenta a la necesidad de repensar la relación entre la vida y la forma en la cultura.

El principal aporte de Haar radica entonces en subrayar que esta “totalidad” no se agota en un esquema de fuerzas impersonales, sino que alberga un trasfondo estético y existencial donde el caos, el sufrimiento y la exaltación trágica adoptan un papel decisivo. En su lectura, el “retorno a la naturaleza” no se reduce a un giro fiscalista; conlleva además la deconstrucción de los ideales morales heredados y la revaloración de instintos y pasiones que habían sido tradicionalmente reprimidos. De esta forma, la búsqueda nietzscheana de la “vida en grande” enlaza la dimensión fisiológica (que Tones y Mandalios enfatizan al exponer la influencia de Boscovich) con una dimensión antropológica y trágica que, según Haar, rescata la sabiduría “presocrática” sin ignorar el abismo que late en el devenir.

Así, si Tones y Mandalios dejan abierta la vía para ampliar el horizonte desde una óptica cultural y existencial, Haar interviene precisamente en ese espacio y muestra que la ontología del devenir tiene implicaciones morales y estéticas. Reubicar el caos nietzscheano como fuerza generadora de sentido implica aceptar que lo “inorgánico” y lo “orgánico” son categorías demasiado restrictivas si no se contemplan en conjunto con la experiencia artística y la tragedia. De ahí la importancia de no reducir la “rehabilitación de la naturaleza” a un mero juego de energías: para Haar, hay en Nietzsche una reivindicación más profunda de lo irracional y lo dionisiaco que, al mismo tiempo, rebasa la física y subvierte la metafísica. En definitiva, su lectura aporta un punto de apoyo adicional para defender la idea de que la descripción del caos

y de la fuerza no se entiende cabalmente sin la revalorización estética y existencial que confiere sentido al proyecto nietzscheano de afirmar la vida en su totalidad.

Este análisis historiográfico sitúa la interpretación nietzscheana del ἄπειρον en una línea de continuidad que recorre toda su obra. La recuperación de este concepto no sólo revaloriza la tradición presocrática en el pensamiento de Nietzsche. Ofrece también un marco conceptual que trasciende una mera crítica a la teleología, lo que permite comprender el devenir como un proceso de transformación constante. Por un lado, los estudios de Tones y Mandalios ofrecen un marco científico al destacar la transición de Nietzsche desde el modelo de Anaximandro hacia un devenir heraclíteo reforzado por la teoría de fuerzas de Bosovich; por otro lado, Haar subraya la importancia de una totalidad natural que articula la tensión entre el caos y la revalorización estética de la existencia.

Mi aporte innova porque integra las perspectivas de Tones y Mandalios y de Haar, y va más allá de la mera explicación de la ruptura con la metafísica tradicional desde un enfoque naturalista o científico. En lugar de centrarme únicamente en la resolución de dualidades ontológicas, profundizo en las dimensiones estéticas, éticas y existenciales del ἄπειρον, subrayando su papel como fundamento de una ontología trágica y vital que impregna la experiencia humana. Esta relectura del ἄπειρον aporta claves novedosas para repensar la cultura y la identidad ya que revela que, para Nietzsche, el ἄπειρον permite descifrar un mundo sin un orden último preestablecido y en el que la existencia se configura en una tensión dinámica, en constante apertura y reconfiguración. Así se marca, de forma decisiva, la ruptura con los modelos metafísicos tradicionales, proponiendo un devenir que es al mismo tiempo fuerza, caos y afirmación estética de la vida.

## 2. La filosofía presocrática como “época trágica”

El nacimiento del impulso filosófico helénico es, para Nietzsche, el resultado de la conjunción de dos estados vitales y humanos en equilibrio. Así, en su texto *La filosofía en la época trágica de los griegos*, afirma lo siguiente:

El hecho de que los griegos hayan filosofado en esta época, nos ilustra tanto sobre lo que es y debe ser la filosofía, como sobre los mismos griegos. Si los griegos de entonces hubiesen sido aquellos hombres sobrios y sabihondos, prácticos y serenos, como se los imagina el filisteo docto de nuestros días, o

si hubiesen vivido sólo de manera orgiástica, entre fluctuaciones y sonidos, entre anhelos y sentimientos violentos, como les gusta pensar en ellos a los soñadores ignorantes, entonces la fuente de la filosofía no habría brotado en Grecia. Como mucho habría dado lugar a un pequeño arroyo, que pronto es absorbido por la arena o se evapora en el aire, pero jamás a ese río caudaloso que discurre con un espléndido oleaje, y que nosotros conocemos con el nombre de filosofía griega. (Nietzsche 2011, p. 574)

Así, la filosofía griega está ligada a la duplicidad que después Nietzsche desarrollaría entre lo apolíneo y lo dionisiaco,<sup>2</sup> donde lo primero es una sobriedad práctica, serena y racional, y lo segundo la fluctuación musical del sonido respecto de las pasiones humanas; de modo que, si la filosofía brotó en la Grecia antigua, ha sido por los alcances que ambos fenómenos implican en conjunción. Para Nietzsche, la filosofía no es un producto oriental importado a Occidente, sino la consecuencia de un impulso vital propio de la mentalidad helénica, que transitaba armónicamente entre estas dos orientaciones, la racional y la pasional, a pesar de no ser una cultura del todo autóctona.

El saber y la vida establecen un vínculo particular, toda vez que el respeto a esta última desencadena la gobernabilidad del primero.<sup>3</sup> Esta idea, que impone el completo equilibrio entre el deseo de saber y el respeto por la vida, ilustra un argumento de particular importancia: para Nietzsche, el conocimiento desbordado meramente especulativo o teórico es una forma de barbarie en la medida en que se aleja de las exigencias de la vida cotidiana, es decir, del “respeto a la vida”, que se refiere primordialmente a la integración del saber en la experiencia práctica y cultural de un pueblo y su experiencia estética. La integración de la filosofía como paradigma cultural y su impacto en la concepción de lo que significa ser humano son los aportes primarios de los griegos en su labor de construcción de una “típica mente filosófica” desde Tales hasta Sócrates (Nietzsche 2011, p. 575).

Los griegos entrañan en sí una aceptación completa de los aspectos de la existencia al integrar su realidad en su pensamiento y sus expresiones artísticas, como la tragedia. Reflexionan así sobre la vida desde una perspectiva auténtica porque el pensamiento filosófico está íntima-

---

<sup>2</sup> Véase también Nietzsche 1973.

<sup>3</sup> Ésta es una posición compartida por, entre otros, Müller 2008 (pp. 135–153), en donde se ofrece una lectura clave de la tragedia griega como núcleo estético y ontológico en Nietzsche que ilumina el vínculo entre lo dionisiaco, la afirmación vital y la ruptura con la metafísica.

mente conectado con la experiencia vital que el mundo les otorgaba. En lugar de afirmar la vida como tal, los modernos la interpretan, según Nietzsche, de acuerdo con una perspectiva abstracta que contrasta con la genialidad griega, que no separaba la experiencia vital del pensamiento filosófico:

El juicio de aquellos filósofos sobre la vida y la existencia en general tiene una importancia mucho mayor que un juicio moderno, porque ellos tenían ante sí la vida en su exuberante perfección y porque en ellos el sentimiento del pensador no se confundía como en nosotros con la discrepancia entre el deseo de la libertad, belleza y grandeza de la vida y el impulso hacia la verdad, que se limita a preguntar: ¿qué valor tiene la vida en general? (Nietzsche 2011, p. 576)

La justificación de la filosofía como fenómeno está ligada entonces de manera íntima con su papel como eje paradigmático de la cultura. *Sólo entre los griegos el filósofo no es algo casual*, pues es producto de las condiciones particulares del tiempo y espacios griegos del siglo VI a.e.c. sin rechazar su exuberancia, lo cual apunta al mismo objetivo para el que nació la tragedia: la sublimación de los horrores y espantos de la existencia y la representación de un mundo dotado de la realidad misma bajo una perspectiva unitaria que “retrotrae todas las cosas al corazón de la naturaleza” y se acompaña de un consuelo metafísico pues, a pesar de la naturaleza cambiante del mundo, la tragedia representa la esencia de una vida poderosa y placentera. Por lo tanto, el drama como tal es la manifestación apolínea sensible de conocimientos y efectos dionisiacos y la expresión suprema de la naturaleza (Nietzsche 1973, pp. 92–103).

En su obra *Crossings: Nietzsche and the Space of Tragedy* (1991), John Sallis explica el desarrollo nietzscheano del concepto de lo apolíneo mediante la noción de la distancia contemplativa alcanzada por la idea del *Schein* (pp. 28–38). El estado apolíneo se caracteriza entonces por una delimitación moderada (*maassvolle Begrenzung*) que permite al individuo distanciarse de las emociones salvajes con el fin de fomentarse el control y la calma propios de este estado. Si bien las imágenes creadas por esta tendencia estética no son meras sombras, pues nos involucran al grado de que experimentamos la vida por medio de ellas, se manifiestan por la sensación efímera que su “aparición” o “semblanza” produce en quien las contempla: las imágenes apolíneas destacan entonces por el brillo de la idealización que nos separa objetivamente de ellas, son superiores a sus correspondientes originales en las que una verdad más

alta se presenta brillante como una superación de lo cotidiano. Sallis destaca que, mientras que lo apolíneo moldea la experiencia humana, lo dionisiaco la desborda. Así, la tragedia se encarga del equilibrio de ambos principios que, a pesar de su oposición, se despliegan complementariamente. De acuerdo con Sallis, Nietzsche desarrolla lo que él denomina un “tercer orden” que articula el binomio apolíneo/dionisiaco en un plano metafísico, basado en la distinción schopenhaueriana entre el fenómeno y la cosa en sí (“das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine, als das ewig Leidende und Widerspruchsvolle”). Por un lado, el Uno primordial brilla en la realidad empírica como fenómenos determinados por el espacio, el tiempo y la causalidad; por otro, estos últimos brillan en la realidad onírica: un doble resplandor que supone la redención (*Erlösung*) del Uno primordial. Gracias a este supuesto metafísico, Nietzsche identifica en el arte una vitalidad que transforma el sufrimiento de la experiencia humana en afirmación de la vida.

De manera análoga, lo dionisiaco se delinea como un “estado artístico” o impulso natural que contrasta con la sobriedad apolínea debido a su eminente toque de éxtasis y embriaguez (*Rausch*); no obstante, existe una dualidad dionisiaca por medio de la cual Nietzsche reconcilia el vínculo fracturado entre el hombre y la naturaleza. En este sentido, lo dionisiaco se presenta como una fuerza disruptiva que disuelve los límites individuales confrontando el principio de individuación, es decir, aquello que lo separa del todo. Conforme a lo dicho por Sallis, esta embriaguez o éxtasis es el elemento que anula la separación de los opuestos, lo que permite la suspensión de los límites individuales y su fusión en la totalidad. Esta disrupción implica *per se* una oposición directa al socratismo, cuyo objetivo era la imposición de un orden lógico y conceptual de la realidad en donde la identidad está fija bajo los parámetros de la medida y no suspensa bajo los de la fluidez y el dinamismo. Por su parte, lo dionisiaco actúa como una fuerza liberadora que contrasta con la rigidez del socratismo y engendra una concepción identitaria innovadora, cuya característica principal es “estar en constante devenir”. En esto consiste la crítica de Nietzsche a la tradición metafísica que lo precede, pues la tensión entre el impulso liberador dionisiaco y el orden racional del socratismo manifiesta que lo racional y lo lógico no han de elevarse como los únicos pilares del conocimiento y de la experiencia humana. La disolución del “yo” no es, en este caso, una mera destrucción de la identidad, sino la apertura que Nietzsche propone para concebir y experimentar la existencia, trascendiendo los límites que la tradición racionalista ha impuesto.

Sallis aborda la oposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco a través de la perspectiva del éxtasis. Lo apolíneo, es decir, la medida, el autocontrol y la mesura, delimitan una identidad definida que se autocontiene, mientras que lo dionisiaco, a saber, el exceso y el desbordamiento, rompen esos límites y disuelven la individualidad definida. Lejos de ser caótica, esta disolución es una “pérdida abismal del yo”, vinculada con el terror (*Schrecken*), el sufrimiento (*Leiden*) y el estremecimiento (*Entsetzlichkeit*), que no es negativa, pues lo dionisiaco es idiosincrásicamente una dualidad en la que tanto el sufrimiento como el júbilo y el placer están presentes. Lo dionisiaco no es mera destrucción, pues implica la reconfiguración y revitalización de la relación entre el sujeto y el mundo, a saber, una experiencia de reconciliación. Por ello, al ser la síntesis perfecta de ambos impulsos artísticos, la tragedia permite que el orden y la forma convivan con el exceso y el caos, por lo que el arte trágico reconcilia el sufrimiento inherente en la existencia con la afirmación estética de la vida. Para Nietzsche, la tragedia griega encarna un fenómeno estético particular: el hecho de manifestar que el dolor y la destrucción se transforman recíprocamente en placer y creación. Mientras que el socratismo busca la superación del caos mediante la razón y la dialéctica, Nietzsche afirma que la tragedia enfatiza el “caos” como un elemento fundamental para la vida (Sallis 1991, pp. 50–56).

Para Nietzsche, Eurípides fue el trágico encargado de replantear las bases de esta forma artística que representaba la perspectiva vital de los griegos como cultura. Así, la reconstrucción de estos cimientos sobre una base meramente moral transformó el binomio de lo apolíneo y lo dionisiaco en lo dionisiaco y lo socrático, lo que generó una nueva antítesis que hizo perecer a la tragedia (Nietzsche 1973, pp. 131–132). Esto abrió paso a una nueva tendencia intelectual que Nietzsche denominó *socratismo estético*, cuyo principio primordial, basado en el intelectualismo socrático, implica que “todo tiene que ser inteligible para ser bello” y que “sólo el sapiente es virtuoso” (p. 134): “De acuerdo con esto, nos es lícito considerar a Eurípides como el poeta del socratismo estético. Sócrates era, pues, aquel segundo espectador que no comprendía la tragedia antigua y que, por ello, no la estimaba; aliado con él, Eurípides se atrevió a ser el heraldo de una nueva forma de creación artística” (p. 137).

Aliado con Sócrates, Eurípides modificó la tragedia con la eliminación de su carácter profundamente dionisiaco y simbólico para convertirla en un arte más racional, moralizante e incluso subordinado a lo lógico. De acuerdo con esta perspectiva, esa transformación marcaría la

decadencia del arte trágico al abandonar su vitalidad, reemplazándolo con creaciones artísticas pobres e incapaces de aprehender la totalidad de la experiencia humana, pues el cambio no sólo implicaba la transformación de los procedimientos artísticos, sino también una modificación de la ética que los sustentaba. En ese sentido, Sócrates se convirtió en un paradigma ideal para la juventud griega, e inspiró uno de los géneros literarios más influyentes hasta nuestros días, el diálogo filosófico. Platón, como el más importante exponente de ese género, fue autor de una expresión artística que era resultado de la mezcla de todos los estilos y formas literarias anteriores, oscilando entre la narración, la lírica y el drama, *i.e.*, entre la prosa y la poesía. El pensamiento filosófico se superpuso así al arte con una metodología dialéctica. Para Sócrates, el héroe virtuoso no puede ser alguien que enfrenta los misterios insondables del destino, como en la tragedia de Sófocles y Esquilo, sino un dialéctico que alcanza la virtud por medio de la razón y el conocimiento. Esto implica la sustitución de la “justicia trágica” divina por la “justicia poética”, donde la virtud no está sujeta a fuerzas incontrolables ni fatídicas: “Sin embargo, una profunda experiencia vital de Sócrates nos fuerza a preguntar si entre el socratismo y el arte existe necesariamente tan sólo una relación antipódica, y si el nacimiento de un ‘Sócrates artístico’ es en absoluto algo contradictorio en sí mismo” (Nietzsche 1973, p. 149).

De cualquier forma, este paradigma socrático implicó a su vez la superación de la vida por medio de la muerte, razón por la cual se estableció como causa vital hacer inteligible la existencia. Irónicamente, esto supone la funesta condena a muerte de la tragedia como resultado del conflicto irreconciliable entre la forma trágica en plenitud y la innovación del arte de Eurípides. Así, el “suicidio” de la tragedia se da por la disolución interna que introdujo la racionalización excesiva del socratismo. De esta manera, la tragedia y su degeneración son, para Nietzsche, reflejo del estado decadente de la cultura griega en su conjunto.

De manera paradójica, *Las bacantes* de Eurípides resulta ser un destello momentáneo de resurrección de lo trágico en su esencia, pues Nietzsche la considera la reconciliación de lo dionisiaco y lo trágico que, sin embargo, arribó tardíamente a la escena, pues de Dionisio únicamente permanecía inerte el cadáver de la gloria precedente. Con esto, lo que se desea enfatizar es precisamente que el proceso de conflicto que Nietzsche observó entre el intelectualismo socrático y el arte trágico con sus dos impulsos implica mucho más que una simple oposición de estilos dramáticos, pues constituyó una discordia particular entre dos

visiones del mundo distintas: la afirmación dionisiaca de la vida y su negación por parte de la racionalización del intelectualismo socrático. En este sentido, Sócrates representa un punto de quiebre para la incompreensión de la tragedia como fenómeno, pues su estructura simbólica y estética se ve desmantelada por el método filosófico de Sócrates, cuyo procedimiento deviene en la sustitución de la experiencia estética vital por la abstracción filosófica. Por lo tanto, Nietzsche identifica a Sócrates como la figura por medio de la cual el arte helénico apolíneo llega a su fin con el establecimiento de un nuevo paradigma basado en el λόγος. Al imponer este nuevo paradigma, Sócrates se convierte en el πρῶτος εὐρετής o primer inventor de una tradición filosófica que privilegia el conocimiento sobre la experiencia, la abstracción sobre la intuición y la lógica sobre la vida misma. Dicha tensión, vigente durante el tiempo de Nietzsche, determinaba la manera en que la filosofía se concebía a sí misma. Así, para Nietzsche la problemática queda abierta: es válido preguntarse si es posible recuperar esa visión “trágica” de la vida, y si el socratismo ha planteado definitivamente la clausura de una reconciliación entre la filosofía y la vida (Sallis 1991, pp. 122–125).

### 3. Anaximandro y la ambigüedad del devenir

Anaximandro, a quien la historia de la filosofía ubica como discípulo de Tales, desarrolló una visión del mundo que va más allá de las explicaciones exclusivamente físicas para abordar cuestiones profundamente ontológicas y éticas. Según la interpretación de Nietzsche, todo devenir es una emanación de un ser eterno e indeterminado al que denominó τὸ ἄπειρον. Este principio fundamental no puede describirse a partir de las características de las cosas que experimentamos en el mundo sensible, pues todo lo que deviene está sujeto al cambio, al conflicto y, en última instancia, a la muerte (Nietzsche 2011, pp. 345–350).

En *Los filósofos preplatónicos* (2013, p. 348), Nietzsche comienza su argumento analizando lo que sobre el “infinito es mencionado por Aristóteles en *Phys.* 203b10, a saber, τὸ ἄπειρον περιέχει ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾷ· ἀθάνατον γὰρ ἔστι καὶ ἀνώλεθρον” (“lo indeterminado” abarca todas las cosas y a todas las gobierna, pues es inmortal e indestructible). A través de este testimonio introduce su interpretación del concepto griego de τὸ ἄπειρον, al que considera una categoría superior a aquello que se experimenta y transforma dentro del mundo sensible. Para Nietzsche, en primer lugar, τὸ ἄπειρον abarca (περιέχει) y gobierna (κυβερνᾷ) todas las cosas. La cita de Aristóteles resulta importante

porque nos permite vislumbrar la siguiente idea con claridad: Nietzsche atribuye a “lo indeterminado” un vocabulario que desconocemos si Anaximandro utilizó, pero que es particularmente de corte presocrático. El verbo περιέχειν es atribuido por Diels a Anaxímenes en su fragmento 2, mientras que el verbo κυβερνᾶν aparece ya en el fragmento 41 de Heráclito, así como en el 12 del poema de Parménides.<sup>4</sup> Por lo tanto, Nietzsche considera que la definición formulada por Aristóteles con base en las ἐνδοξα generales de aquellos denominados φυσιολόγοι son aplicables a la doctrina de Anaximandro, aunque no se tengan evidencias textuales literales, incluso si se aplica una terminología cualitativa desarrollada por autores posteriores, como lo es la idea de τὸ ἐν presente en Heráclito: τὸ ἄπειρον es, entonces, “la matriz de la continua germinación. Sólo este ‘Uno’ es eterno, inagotable, incorruptible” (Nietzsche 2011, p. 346).

El segundo testimonio en el que Nietzsche basa su interpretación se encuentra en el comentario de Simplicio a la *Física* de Aristóteles. En su *In Phys.* 6a, Simplicio menciona:

De entre quienes afirman que [el principio] es uno, en movimiento e ilimitado, Anaximandro dice que el principio y elemento de las cosas que existen es el *ápeiron*. Él fue el primero que introdujo este nombre para el principio. Dice también que este principio no es ni el agua ni ninguna otra cosa de los así dichos “elementos”, sino que era de una cierta naturaleza distinta e ilimitada, a partir de la que se originaron todos los cielos y los mundos que están en ellos. Estas cosas desde las que se origina el nacimiento para los seres son las mismas hacia las que ocurre su *destrucción conforme a necesidad, pues pagan justicia y retribución de su injusticia unos a otros conforme al orden del tiempo*. Así dice expresándose muy poéticamente.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Anaxímenes habría dicho: “οἶον ἢ ψυχῆ, φησὶν, ἢ ἡμετέρα ἀἷρ οὔσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὄλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀἷρ περιέχει” (“así como nuestra alma siendo aire está ligada íntimamente a nosotros, también el *pneûma* y el aire *abarcan* todo el mundo”); Heráclito: “ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων” (“Uno es lo sabio: conocer la inteligencia, la cual gobierna todas las cosas por medio de todas”); Parménides: “ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ” (“en medio de éstas una divinidad que *gobierna* todo”).

<sup>5</sup> DK, B2: “τῶν δὲ ἐν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἀναξίμανδρος [...] ἀρχὴν τε καὶ στοιχεῖον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. λέγει δ’ αὐτὴν μῆτε ὕδωρ μῆτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ’ ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὔσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι

Con base en el testimonio de Simplicio recién citado completo, Nietzsche traza su propia división del fragmento de Anaximandro considerando el segmento “ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὕσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι, κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν” (“estas cosas desde las que se origina el nacimiento para los seres son las mismas hacia las que ocurre su destrucción conforme a necesidad, pues pagan retribución y compensación de su injusticia conforme al orden del tiempo”) como el fragmento transmitido, que funciona como la base para su interpretación del devenir.<sup>6</sup> Así, Nietzsche identifica una ruptura radical con la cosmología de Tales al introducir el concepto de τὸ ἄπειρον como principio fundamental del cosmos. Esta noción no es meramente física ni empírica, sino que responde a una exigencia ontológica: si todo lo que deviene está condenado a perecer, entonces el origen del cosmos no puede ser algo que participe del devenir. En este sentido, Anaximandro postularía que el principio debe ser indeterminado precisamente porque cualquier elemento definido llevaría en sí mismo su propia corrupción y, por lo tanto, no podría sostener la continuidad del mundo. Con esto, Nietzsche destaca la originalidad de su pensamiento pues, al formular un principio anclado en la idea negativa de la “indeterminación”, Anaximandro inauguraría la posibilidad de concebir una realidad trascendente al ámbito sensible, anticipando así la distinción entre el mundo fenoménico y el mundo inteligible que más tarde, a partir de Platón, adoptaría la metafísica occidental. De acuerdo con la interpretación de Nietzsche, para Anaximandro el hecho de perecer revela una “injusticia” inherente en el devenir, pues la desaparición de lo que ha surgido no es más que un castigo que reequilibra, a manera de pago, aquello que se le sustrajo. Anaximandro nos ofrece una visión magnánima del mundo en el que

---

*κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων*”. Es difícil precisar dónde inicia la cita de Anaximandro y dónde la interpretación de Simplicio, por lo que en cursivas se señala lo que comúnmente se acepta como *verbatim* de éste.

<sup>6</sup> Las variantes textuales respecto de las ediciones modernas del fragmento en DK y Laks y Most son la inversión de los sustantivos δίκη y τίσις, y la omisión del adjetivo ἀλλήλοις por parte de Nietzsche. En este último se lee: “διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν” (“pues pagan retribución y compensación de su injusticia conforme al orden del tiempo”); mientras que en las ediciones tradicionales: “διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν” (“pues pagan justicia y retribución de su injusticia unos a otros conforme al orden del tiempo”).

todo cuanto deviene está destinado a retornar a su origen conforme al orden del tiempo (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν). Esto genera un contraste con el mundo sensible, temporal y percedero, pues el ἄπειρον es eterno, inmutable y atemporal.

Desde esta perspectiva, Nietzsche distingue en Anaximandro no sólo un desarrollo cosmológico importante, sino la inauguración de un problema filosófico mucho más profundo, a saber, la relación entre el ἄπειρον y el devenir, el cual implica una importante dimensión ética porque el devenir y el perecer se interpretan como parte de un ciclo constante y recíproco entre la justicia y la injusticia (δίκη y ἀδικία): todo lo que surge de este principio lo hace a través de una transgresión que exige reparación. De acuerdo con Nietzsche, esta perspectiva del mundo introdujo nuevas problemáticas propias del pensamiento filosófico griego, a saber, la naturaleza del tiempo, el devenir y las potencias que impulsan el desarrollo del mundo individual a partir del principio primordial e indeterminado. De manera que, para él, Anaximandro es importante porque, por un lado, su pensamiento delimitó una estructura cósmica en la que la individualización se concibe como una falta que ha de redimirse con el retorno al principio originario, esto es, la concepción de una existencia a manera de una deuda que los seres finitos pagamos con nuestra desaparición, el caos dionisiaco que también forma parte de los impulsos naturales del binomio del cosmos, comprendido como el escenario de una exigencia implícita en la propia estructura del ser. Y, por otra parte, porque preparó el camino que seguirían filósofos posteriores como Heráclito, Parménides y Empédocles. En este sentido, la idea heraclítica del constante devenir, la radical separación del ser y el no ser de Parménides y la visión cíclica del cosmos de Empédocles tienen para Nietzsche como base los planteamientos de Anaximandro, hecho que manifiesta el comienzo de una reflexión filosófica que vinculó la cosmología con los problemas éticos más fundamentales del ser humano (Nietzsche 2011, p. 347). Precisamente por lo anterior, Nietzsche le otorga a Anaximandro un lugar angular en la historia de la filosofía, ya que figura como el primer filósofo en conformar una categoría independiente de pensamiento (p. 353):

Y es que, desde Tales a los sofistas y Sócrates, tenemos siete categorías independientes, es decir: siete veces encontramos la aparición de filósofos independientes originales: 1) Anaximandro, 2) Heráclito, 3) eleatas, 4) Pitágoras, 5) Anaxágoras, 6) Empédocles, 7) atomismo (Demócrito). Establecer un vínculo entre ellos por medio de διαδοχαί es arbitrario, cuando no

totalmente falso. En total, hay siete concepciones del mundo completamente diferentes: el punto en que se tocan, donde uno aprende de otro, suele ser precisamente su punto débil. Anaxímenes es un precursor de las tres últimas categorías: murió joven y no puede situarse, con los mismos derechos, junto a los otros siete. Se encuentra en una situación similar a la de Leucipo respecto a Demócrito, Jenófanes respecto a Parménides, o Tales respecto de Anaximandro.

De esta manera, establece una jerarquización de los filósofos presocráticos que conlleva un principio metodológico para el análisis de la originalidad de sus doctrinas. Si bien Anaxímenes se considera un precursor de las teorías de Anaxágoras, Empédocles y el atomismo, sobre todo en Demócrito, el filósofo cuyos postulados fungen como el punto de partida de una filosofía original es Anaximandro. En este sentido, Nietzsche demuestra una interpretación original sobre la importancia del pensamiento de Anaximandro que será continuada por ciertos estudiosos de la filosofía natural.<sup>7</sup> Anaximandro no sólo anticipa la idea de un principio trascendente que rige el devenir sin participar en él, sino que se revela a sí mismo como el padre de una ontología propia de los impulsos naturales del cosmos.

El pensamiento fundamental de Anaximandro se centra en la relación entre el devenir y el ser. De acuerdo con la interpretación de Nietzsche, todo lo que tiene un origen tiene un final, por lo que ningún ente concreto y delimitado podría ser el principio primordial del cosmos, pues su naturaleza finita lo condenaría a perecer. En este sentido, Nietzsche sostiene que Anaximandro postula que el ser originario

---

<sup>7</sup>Véase Barnes 1982 (p. 20): “Thales, we imagine, first indicated that vast field of intellectual endeavour. Anaximander was the first to map it out; and his chart, with a few additions and modifications, determined the range and aspirations of almost all subsequent thought. Anaximenes, Xenophanes, and even Heraclitus; Empedocles and Anaxagoras and the Atomists: all worked and wrote in the grand tradition of Anaximander: other men are specialists, their specialism was omniscience” (“Imaginamos que Tales fue el primero en señalar ese vasto campo de labor intelectual. Anaximandro fue el primero en cartografiarlo; y su mapa, con algunas adiciones y modificaciones, determinó el alcance y las aspiraciones de casi todo el pensamiento posterior. Anaxímenes, Jenófanes e incluso Heráclito; Empédocles y Anaxágoras y los atomistas: todos trabajaron y escribieron en la gran tradición de Anaximandro: otros hombres son especialistas, su especialidad era la omnisciencia”). Véase también la postura general en Kahn 1960, donde se coloca a Anaximandro como la base del pensamiento cosmológico griego, el autor a partir del cual se delinearía todo un género de escritura interesado en la indagación de la naturaleza (περι φύσεως ιστορία) con sus características propias.

es τὸ ἄπειρον no porque sea infinito en extensión, sino porque carece de cualidades específicas que lo hagan preceder. Así, el devenir y su flujo están garantizados a nunca detenerse porque no son un principio definido (ὀριστόν) que supondría el fin del proceso de génesis y destrucción. Al no poseer características concretas, el ἄπειρον es inmortal y eterno precisamente porque trasciende el ciclo de nacimiento y muerte que permite que la generación continúe ininterrumpidamente. Esto, según Nietzsche, hace coherente la ontología de Anaximandro al vincular la indeterminación con los conceptos de ἀδικία y τίσις, que representan el equilibrio cósmico, pues todo lo que deviene está “en deuda” con el principio indeterminado cuya retribución está únicamente dada a través de su corrupción.

Nietzsche, como sostuve antes, dialoga con lo que afirma Aristóteles en *Phys.* 203b15, donde el Estagirita plantea que el ἄπειρον ha de entenderse como “infinito”. Aristóteles introduce cinco sentidos en los que dicha palabra puede entenderse: 1) infinito en el tiempo, lo que lo presenta como algo eterno y sin origen; 2) infinito respecto de la división de sus magnitudes; 3) infinito respecto del ciclo incesante de generación y destrucción, debido a la infinitud del sustrato originario; 4) infinito espacialmente, sin límites que lo contengan; y 5) infinito respecto de nuestro pensamiento. La cuarta definición, esto es, lo infinito entendido como el espacio en términos cuantitativos, es decir, sin límites definidos en cantidades infinitas para, como menciona Aecio en su *Placita* (DK A14), suministrar las provisiones necesarias para la continua generación de los cuerpos sensibles, tiende a ser una interpretación generalizada en relación con el ἄπειρον de Anaximandro.<sup>8</sup> Desde la perspectiva de Guthrie, parece dudoso que Anaximandro haya adoptado este último sentido de infinito para el ἄπειρον, pues parece más probable que el autor de la *Placita* formulara esta interpretación basándose en lo dicho por Aristóteles en *Phys.* 208a8, a saber, que no es necesario que un cuerpo sensible infinito exista tangiblemente para que el proceso de generación no falle, debido a que la destrucción de una cosa puede originar la generación de otra sin interrumpirse el ciclo, pues la destrucción no implica el devenir hacia la nada, sino la transformación de una cosa hacia otro tipo de materia. Para Guthrie, este proceso supone la verdadera interpretación de la alternancia entre injusticia y reparación aludida en el

---

<sup>8</sup> Burnet, Cornford, Cherniss y otros adoptan esta postura. Véanse Burnet 1930, p. 57; Cornford 1952, p. 173; Cherniss 1935, p. 379.

fragmento B2 DK. Por lo tanto, el ἄπειρον es, según dice Guthrie, una idea puramente conceptual y no tiene lugar en el mundo inmediato de las experiencias sensibles. No obstante, el autor sostiene enfáticamente que, en el momento en el que Anaximandro acuñaba al ἄπειρον como concepto filosófico, no se estaba en una etapa de pensamiento donde fueran evidentes las distinciones semánticas claras de una misma palabra y, por lo tanto, nos encontramos ante el problema de aceptar que, en cierta medida, todos estos sentidos conviven. Para Anaximandro, el sentido primario del ἄπειρον posiblemente habría sido el de *indeterminación interna*, antes que el de infinitud espacial, ya que esta sustancia primitiva *debía de permanecer neutral ante las hostilidades de los opuestos* que cometen injusticia contra sí y a su vez se restituyen los daños. Así, el nombre de ἄπειρον vendría precisamente de la falta de límites entre los opuestos (lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, etc.) y todo lo que devendría a modo de objetos sensibles estaría, si se me permite el anacronismo, en potencia y no en acto (Guthrie 1962, pp. 84–87).

Nietzsche advierte que la profundidad de este problema fue malinterpretada por los filósofos aristotélicos, quienes redujeron la cuestión a una disputa sobre la naturaleza material del ἄπειρον cuando se preguntaron si debía entenderse más bien como un elemento físico intermedio entre el aire y el agua o algún elemento similar, lectura que oscurece el alcance de la postura ontológica que ve en Anaximandro y transforma así una cuestión metafísica en un problema taxonómico. La crítica de Nietzsche y su postura interpretativa apuntan a una constante en la tradición filosófica, a saber, la tendencia a racionalizar y sistematizar los problemas fundamentales, obviando con ello su complejidad originaria. En este sentido, la interpretación de Anaximandro que propone Nietzsche no sólo intenta reubicar su pensamiento dentro de la tradición metafísica, sino que revela una de las tensiones fundamentales de la filosofía occidental: la oposición entre la afirmación trágica del devenir y la necesidad de postular una estructura ontológica que lo contenga y justifique.

De este modo, el ἄπειρον se configura como un principio que trasciende las oposiciones inherentes en el mundo sensible y permite que el devenir no se detenga. Para Anaximandro, la indeterminación interna del ἄπειρον es lo que garantiza la generación continua de los opuestos porque, al carecer de cualidades específicas, no se ve afectado por las tensiones que conducen al desgaste y al perecer. El ἄπειρον no sólo es el principio de los opuestos: es también un espacio simbólico en el que se lleva a cabo la reconciliación de las fuerzas en conflicto representadas

con los conceptos de injusticia (ἀδικία) y compensación (τίσις). Este ciclo cósmico de injusticia y restitución refleja, según Nietzsche, una visión trágica del mundo en la que la existencia está marcada por una deuda inevitable que los seres particulares pagan al regresar al ἄπειρον. A diferencia de Guthrie, quien interpreta estos conceptos desde una perspectiva conceptual más limitada, Nietzsche encuentra en ellos una afirmación del devenir como algo necesario y fundamental para la continuidad de la vida. Así, Nietzsche no sólo interpreta a Anaximandro desde una perspectiva cosmológica: también lo hace desde una perspectiva ontológica novedosa que reflexiona en torno al valor de la existencia y al equilibrio entre el ser y el devenir. Es así como el ἄπειρον no cumple únicamente la función de ser una fuente de generación ilimitada, sino también la encarnación de la relación inseparable entre la creación y la destrucción, entre la permanencia y el cambio.

Para Nietzsche, esta problemática no es meramente especulativa, pues tiene implicaciones directas para la crítica al racionalismo socrático. Mientras que Anaximandro concibe la existencia como una transgresión que debe ser compensada, Sócrates introduce la idea de que el conocimiento y la razón pueden domesticar el caos del mundo. En este contraste, Nietzsche encuentra el punto de inflexión en el que la filosofía deja de estar enraizada en la experiencia trágica del devenir y se convierte en un proyecto de dominio racional sobre la realidad. En este sentido, el ἄπειρον de Anaximandro es un antecedente del problema que Nietzsche identifica en la metafísica occidental: la dificultad de aceptar el devenir sin necesidad de justificarlo mediante una estructura trascendente. De esta manera, el análisis nietzscheano de Anaximandro es más una relectura histórica: es una intervención filosófica que cuestiona el modo en que la tradición ha tratado de domesticar el caos de la existencia. Frente a la lectura aristotélica que diluye el problema en una cuestión física, Nietzsche reivindica la radicalidad de la propuesta de Anaximandro mostrando cómo en su concepción del ἄπειρον podría haberse encontrado ya en germen la afirmación de su propia tesis: la tensión entre la idea del devenir y la necesidad de un principio ordenante, una tensión que será central en su filosofía, donde el reto ya no es buscar una justificación para el devenir, sino encontrar una manera de afirmarlo sin recurrir a la compensación moral que Anaximandro aún consideraba necesaria. Al aceptar la indeterminación y el conflicto como parte integral de la existencia, Anaximandro anticipa una visión más trágica y afirmativa donde el caos está, de cierta forma, presente, por lo que Nietzsche considera que

la filosofía de Anaximandro es esencial para la reconciliación moderna entre la filosofía y la naturaleza caótica y transitoria del mundo.

#### 4. Conclusión

La propuesta interpretativa de Nietzsche para los presocráticos, y principalmente de Anaximandro por el alcance de su influencia en filósofos posteriores como Heráclito o Parménides, representa un eje central para la comprensión de su crítica al racionalismo socrático-platónico y de su propuesta de una filosofía que afirme la vida en su carácter trágico-transitorio. El *ἄπειρον* es para Nietzsche un concepto que trasciende las categorías finitas e inamovibles del mundo racional en la medida en que implica el devenir perpetuo por medio del equilibrio cósmico producido bajo el efecto de *ἀδικία* y *τίσις*, entendidos como conceptos angulares de una reflexión cosmológico-ontológica con alcances éticos. En contraste con una postura racionalista que pretende negar las fuerzas irracionales y caóticas de la vida, Nietzsche enfatiza la importancia de éstas como principios esenciales de la existencia. Debe resaltarse que las concepciones tanto de lo apolíneo como de lo dionisiaco determinan lo que Nietzsche consideraría, quizá, una “filosofía trágica”, en cuanto que ésta no se desvincula de la experiencia estética ni de la vitalidad cultural, sino que, al contrario, dicha unión transforma la filosofía en un fenómeno propiamente griego bajo un margen de equilibrio entre la sobriedad racional y la pasión ingente del caos y el desorden. La postura ontológica de Nietzsche respecto del *ἄπειρον* inaugura una interpretación metafísica que enlaza el nacimiento y la muerte de los seres con una justicia universal propia de las fuerzas creativas de la naturaleza. Este argumento ilumina así el cisma producido por el racionalismo socrático que pretende la exaltación del equilibrio de la razón por encima del éxtasis y el caos. Al imponer el ideal de la claridad lógica, Sócrates desarticula el equilibrio trágico en el que se basaba el arte y, en consecuencia, la filosofía deja de nutrirse de la experiencia vital, volviéndose de cierta manera más abstracta y moralizante, apartándose de este principio de exaltación vital que es clave para Nietzsche.

Así pues, para Nietzsche los presocráticos no son sólo figuras históricas. Son también paradigmas filosóficos que conectaron profundamente el pensamiento con la experiencia vital y estética del mundo. Asimismo, son una herramienta conceptual que le permiten restablecer la integración perdida entre la filosofía y la vida que, desde su perspectiva,

se desmoronó paulatinamente desde Sócrates y Platón, pues la filosofía presocrática, con su aceptación del devenir y su reconocimiento del carácter conflictivo del mundo, representa una alternativa interpretativa de la filosofía ante el racionalismo socrático, estableciendo las bases de una comprensión más auténtica de la existencia, más dinámica y menos inmóvil. Para Nietzsche, la aceptación de la multiplicidad y el cambio son elementos centrales del análisis de la realidad, por lo que el *ἄπειρον* funge precisamente como una categoría conceptual que le permite hilar la relación entre lo trágico y lo filosófico, proponiendo un modelo reflexivo que acepta el conflicto inherente en el mundo, que se encuentra en perpetuo cambio.

La profundidad ontológica y ética que Nietzsche encuentra en Anaximandro es novedosa precisamente por los vínculos establecidos entre los conceptos de injusticia y compensación con la visión trágica y afirmativa de la vida, que presenta en su filosofía en general. Esto no sólo enfatiza la importancia de los presocráticos como fuente de reflexión filosófica, sino que realza el valor de Nietzsche como un filósofo que superó las interpretaciones tradicionales al proyectar en ellos una crítica a las problemáticas de la modernidad. Nietzsche valora la aceptación del caos, la irracionalidad y la tragedia como pilares de una comprensión más profunda de la existencia. De esta manera, no se limita a ofrecer sólo una interpretación filológica del pensamiento presocrático: formula también una crítica intempestiva de la metafísica occidental, intentando reencontrarse con aquella sabiduría trágica todavía latente en la cultura. En otras palabras, la filosofía trágica que Nietzsche defiende se consolida en la noción de que el devenir, por más inquietante que resulte, es la fuente de toda creación y el nexo que une la experiencia humana con la totalidad del ser.

#### Referencias bibliográficas:

- Barnes, Jonathan, 1982, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, Nueva York.
- Burnet, John, 1930, *Early Greek Philosophy*, Adam & Charles Black, Londres.
- Cherniss, Harold, 1935, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, The Johns Hopkins Press, Baltimore.
- Cornford, Francis Macdonald, 1952, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, W.K.C. Guthrie (ed.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Deleuze, Gilles, 1983, *Nietzsche and Philosophy*, trad. H. Tomlinson, Continuum, Nueva York.

- Guthrie, William Keith Chambers, 1962, *A History of Greek Philosophy, vol. 1: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Haar, Michel, 1992, “Life and Natural Totality in Nietzsche”, *The Journal of Nietzsche Studies*, no. 3, pp. 67–97.
- Kahn, Charles H., 1960, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia University Press, Nueva York.
- Kaufmann, Walter, 2013, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, Princeton.
- Löwith, Karl, 1964, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, trad. D.E. Green, pref. Hans-Georg Gadamer, Columbia University Press, Nueva York.
- Mann, Joel E., 2014, “Prescribing Positivism: The Dawn of Nietzsche’s Hippocratism”, *The Journal of Nietzsche Studies*, vol. 45, no. 1, pp. 54–67. <<https://doi.org/10.5325/jnietstud.45.1.0054>>
- Müller, Enrico, 2008, “‘Aesthetische Lust’ und ‘Dionysische Weisheit’”, *Nietzsche-Studien*, vol. 31, no. 1, pp. 135–153. <<https://doi.org/10.1515/9783110170740.134>>
- Nietzsche, Friedrich, 2013, *Los filósofos preplatónicos*, en *Obras completas: vol. 2, Escritos filológicos*, trad. M. Barrios Casares et al., Tecnos, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich, 2011, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en *Obras completas: vol. 1, Escritos de juventud*, trad. J.B. Linares et al., Tecnos, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich, 1973, *El nacimiento de la tragedia*, introd., trad. y notas A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid.
- Sallis, John, 1991, *Crossings: Nietzsche and the Space of Tragedy*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Tones, Matthew y John Mandalios, 2015, “Nietzsche’s Actuality: Boscovich and the Extremities of Becoming”, *The Journal of Nietzsche Studies*, vol. 46, no. 3, pp. 308–327. <<https://doi.org/10.5325/jnietstud.46.3.0308>>

## ¿Cuántos son ustedes, profesor Foucault? Un recorrido analítico por la obra de Michel Foucault

### [How many of you are there, Professor Foucault? An Analytical Journey through the Work of Michel Foucault]

FEDERICO ALCALA RIFF

#### Resumen:

Propongo un análisis crítico de las lecturas que se han hecho de la obra de Michel Foucault como conjunto (incluidas sus participaciones en libros y entrevistas). A partir de ese estudio establezco una diferencia entre continuistas y discontinuistas, es decir, entre los que disciernen una homogeneidad global en la propuesta foucaultiana (en la que las partes son solidarias respecto del todo) y quienes encuentran cambios tan profundos que suponen que no es posible esa homogeneidad (y que, por lo tanto, el conjunto de textos de Foucault funciona como una serie de compartimentos separados que no se articulan en una unidad). Como conclusión, propongo entender el conjunto del trabajo de Foucault como el producto de una práctica más que como la dispersión de una unidad conceptual. Esa práctica es la escritura de la lectura del archivo.

#### Abstract:

I offer here a critical analysis of the various readings of Michel Foucault's work as a whole (including his own interventions in books and interviews). Based on this study, I propose a classification between continuists and discontinuists —that is, between those who construct a global homogeneity in Foucault's project (in which the parts are coherent with the whole), and those who identify changes so profound that they argue such homogeneity is not possible (and thus consider Foucault's body of texts as a series of separate compartments that do not cohere into a unified whole). As a conclusion, I propose to understand Foucault's work not as the fragmentation of a conceptual unity, but as the emergence of a practice. That practice is the writing of the reading of the archive.

#### Datos del artículo:

Recibido: julio 17, 2025  
Aceptado: octubre 22, 2025  
Publicado: abril 14, 2026

#### Palabras clave:

arqueología, genealogía, escritura, lectura del archivo

#### Keywords:

archaeology, genealogy, writing, reading of the archive

#### Datos del autor:

Instituto de Humanidades  
Universidad Nacional  
de Córdoba  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Argentina  
federico.alcala@mi.unc.edu.ar  
orcid.org/0000-0002-4844-7309

## Introducción

Ha dicho Gilles Deleuze que una dificultad del pensamiento de Foucault reside en que tiene la característica singular de inventar coordenadas (Deleuze 2013, p. 14). Por supuesto, se trata de un halago: desde esta perspectiva, Foucault es capaz de construir sus propios ejes de referencia y desarrollar sus consecuencias sin apelar a idealizaciones heredadas o abstracciones pretendidamente universales que vendrían como desde fuera, independientes de toda estrategia o contingencia. Habría que añadir a eso el hecho de que esas coordenadas se transforman con el tiempo, de tal manera que, en muchos aspectos, Foucault se deshereda a sí mismo, sacrifica (implícita o explícitamente, voluntaria o involuntariamente) coordenadas anteriores en favor de otras nuevas o las reformula a medida que camina o sencillamente intenta construir otro juego de coordenadas de un nivel superior que le permitan integrar lo que ha desarrollado.

De estos juegos, de estas torsiones constantes, se deriva probablemente el complejo mapa de disputas entre historiográficas y epistemológicas (curiosamente, algo muy foucaultiano) que se organizan en torno de su obra (palabra, esta última, que no se puede pronunciar sin cierto resquemor también muy foucaultiano), en razón de las distintas lecturas que se han hecho y de sus posibles periodizaciones. Este texto tiene por objetivo definir algunos parámetros que permitan organizar una lectura conjunta de los textos de Foucault (no necesariamente como una unidad homogénea) y que a la vez ofrezcan las herramientas necesarias para un uso pragmático de los distintos conceptos que entran en juego en cada momento de su pensamiento.

El caso es que la ficción del nombre propio es muy poderosa y quizá hasta el mismo Foucault, al hacer un balance de su propio recorrido (suponiendo que se trate de una subjetividad única que realiza un recorrido y no varios puntos sueltos en el espacio-tiempo), eligió presentar de un modo coherente su obra, por ejemplo, en la introducción al segundo volumen de la *Historia de la sexualidad* (2014c, pp. 12–13) o en *El coraje de la verdad* (2010, p. 27), su último curso. Es difícil desprenderse de esta ficción porque es cómoda, pues en este caso es ¿el propio autor? el que ha colaborado con ella a través de las distintas recapitulaciones y también porque las demás opciones se nos presentan como demasiado arbitrarias: un conjunto de textos que no tienen nada que ver entre sí evidentemente no tiene ningún interés por sí mismo; hay que construir relaciones. Podemos llevar este razonamiento más lejos y pensar que

nada nos asegura la unidad del propio texto (Foucault lo había señalado respecto del libro), de manera que podríamos leer un capítulo de *El nacimiento de la clínica* (2014a) como si hubiera sido escrito por un señor llamado Michel Foucault y otro como si hubiera sido escrito por Borges o por Cervantes o, mejor, por otro señor que también se llama Michel Foucault, pero que no es el mismo que el primero. O podríamos también (y esto es más inquietante) suponer que, aunque el autor haya sido un único Michel Foucault, en verdad su subjetividad se deja desagregar y desparramar de modos que la vuelven irreconocible para sí misma y para los demás, de tal manera que de un capítulo a otro (de una frase a otra, de una palabra a otra) la persona que habla es diferente aunque sea la misma.

Todo esto es muy hermoso e inquietante, sin duda muy borgeano, pero no podemos olvidar que el primer juego de Borges que hemos jugado es el de creer en la unidad que nos asegura el nombre propio. Ya puestos en el abismo de la identidad y del paso del tiempo, decir que *Las palabras y las cosas* (2014d), *Vigilar y castigar* (2014f) y *El coraje de la verdad* (2010, basado en el curso dictado por Foucault entre 1983 y 1984) son obras de un mismo autor es un gran chiste metafísico, parecido al del cuento de Borges que cita Foucault al inicio del primero de esos tres libros. En otras palabras, asumida la muerte del autor, resignada finalmente su posición de privilegio, nos queda ahora su cadáver como resto que nos permite jugar al juego de su existencia. Leer en clave de autor nos da la posibilidad de reorganizar las herramientas teóricas que nos proveen los textos y de otorgarle al aparato teórico resultante la vaga legitimidad (pero legitimidad al fin) de una soberanía autoral. Con esto en mente, hacemos “como si” y avancemos en el análisis.

### *Lecturas de Foucault: continuistas vs. discontinuistas*

Si pulimos algunos matices y cometemos algunas injusticias, podemos decir que los estudios sobre el trabajo foucaultiano se dividen en dos grandes grupos: están quienes encuentran un principio de continuidad y de coherencia más o menos progresiva o acumulativa en los textos de Foucault y están quienes observan rupturas sucesivas y abandonos radicales de posiciones tomadas en favor de nuevos problemas o de nuevos enfoques de viejos problemas. En general, ambos grupos parten de la premisa de que hay al menos dos grandes cortes en el desarrollo de este pensamiento: el que ocurre entre finales de la década de 1960 y principios de la de 1970, con el cual se pasaría de la *arqueología* a la *genealogía*

(o de la centralidad del saber a la centralidad del poder) y el que tiene lugar a finales de la década de 1970 y en el cual se deja atrás la *genealogía* en favor de cierta *hermenéutica* (o se abandona la centralidad del Poder en favor de la Ética y la inquietud de sí).

Algunas excepciones parciales a esta periodización se encuentran en *Pensar a Foucault* (1995), donde Edgardo Castro propone una división basada en los distintos “silencios” foucaultianos en términos de la publicación de libros. Así, habría un primer periodo hasta la publicación de *Enfermedad mental y personalidad* en 1954, luego un segundo periodo que iría de la publicación de la *Historia de la locura en la época clásica* (1998) en 1961 hasta el volumen I de la *Historia de la sexualidad* llamado *La voluntad de saber* (2014b) en 1976 y, finalmente, una última etapa definida por los volúmenes II y III de *La historia de la sexualidad* en 1984 (Castro 1995, pp. 14–15). Si bien Foucault siguió realizando intervenciones en esas pausas (1954–1961, 1976–1984) y ofreciendo cursos, Castro considera que se trata de momentos de reformulación y virajes importantes que marcan hitos en el devenir del pensamiento del autor francés.

Con respecto a esta postura hay que resaltar dos cuestiones: la primera es que, si bien Castro advierte que engloba en un solo periodo a la arqueología y a la genealogía (cuya frontera sería *El orden del discurso* para las lecturas convencionales), sus esfuerzos apuntan luego a remarcar los problemas que la arqueología presentaba y los motivos por los que fue necesario algo así como una genealogía, de manera que su periodización admite, como mínimo, una subdivisión en ese sentido que la acerca a las posturas clásicas. Como veremos, otras lecturas intentan suavizar ese corte abrupto sin negarlo del todo y, quizá, con mayor éxito. El segundo aspecto a resaltar es que el libro es de 1995 y, a pesar de que Castro ha tenido acceso al archivo foucaultiano, en ese momento la masa enorme de material vinculado con los cursos dictados durante casi una década y media (entre 1970 y 1984) no tenía la importancia que ha tomado hoy, cuando ya forma parte indisoluble de lo que consideramos la obra de Foucault y circula casi completamente en forma de libros (por no mencionar la reciente publicación del volumen IV de la *Historia de la sexualidad* y esa otra masa gigantesca de los *Dits et écrits* de 1994, más el curso de los años cincuenta publicado en 2024 y titulado *La cuestión antropológica*). Esta segunda aclaración permite contextualizar la posición de Castro y calibrar su alcance de un modo más preciso. En todo caso, rescato la idea de que la publicación de los libros y las

pausas intermedias pueden ser indicadores interesantes de los procesos de transformación.

También podemos mencionar otras posturas que relativizan o modifican en forma parcial la consideración global de la obra de Foucault a partir de tres grandes bloques. Judith Revel, por ejemplo, sugiere una suerte de pre-Foucault, aquel que escribió *Enfermedad mental y personalidad*, y “cuyo horizonte es todavía básicamente fenomenológico” (2014, p. 28), y que desaparecería con la *Historia de la locura*, el primer trabajo verdaderamente arqueológico. Mathieu Potte-Bonneville (2007), cercano a la postura de Castro, nos advierte que no debemos apurarnos a separar tanto *La historia de la locura* de *Vigilar y castigar* porque encontramos en ellos problemas y aproximaciones teóricas recurrentes, sobre todo en lo vinculado con el tema de las normas y los límites. No obstante, más allá de estos matices y estas precauciones que se toman (al decir “el llamado periodo arqueológico”, por ejemplo), se puede aseverar que hay variaciones significativas que permiten afirmar la existencia de los tres grandes núcleos problemáticos (saber, poder y subjetivación) tradicionalmente atribuidos al pensamiento del filósofo francés, aun cuando no sean enteramente homogéneos en sí mismos y aun cuando sean posibles lecturas particulares que acerquen entre sí textos de distintas etapas. Quiero decir, por ejemplo, que *algo pasa* en *El orden del discurso* (1996), una novedad irrumpe y se esparce hacia el futuro. El papel y el impacto de esas novedades en el marco del conjunto de los textos foucaultianos es lo que trataré de analizar en lo que sigue.

El principal exponente del grupo *continuista* sería Gilles Deleuze, quien desarrolla su postura en los tres cursos publicados sobre Foucault bajo los títulos de *El saber* (2013), *El poder* (2014) y *La subjetivación* (2015) y, de un modo similar, en forma resumida, en su *Foucault* (1987). En esos textos, Deleuze ensaya una integración de las inquietudes de Foucault a lo largo de los años como el desarrollo de un gran programa filosófico que construye los caminos que se le vuelven necesarios a medida que se encuentra con sus limitaciones. De esta manera, no es que Foucault abandone su modo de abordar las problemáticas del saber después de *La arqueología del saber* porque éste lo hubiera conducido a un callejón metodológico sin salida o porque había algo errado en él: lo que ocurre es que precisaba de una nueva dimensión que le permitiera explicar desde fuera cómo y por qué se entrelazan las dos formas del saber que, en la lectura deleuziana, componen un estrato histórico, una capa de saber, en una época determinada: la de lo visible y la de lo enunciable:

“las dos formas de saber pueden encontrar la razón de su entrecruzamiento en el elemento informal de las relaciones de fuerza y de la singularidad” (Deleuze 2013, p. 154). El gesto de comenzar a ocuparse del poder es complementario y no impugnador respecto del saber tal como el autor lo comprendió en los años sesenta. Hay una suerte de versión herética de la sutura kantiana entre la intuición y el entendimiento por medio de la facultad de la imaginación, que en la torsión foucaultiana opera a través del poder como elemento informe, no estratificado.

Del mismo modo, el advenimiento de la etapa de la ética sería capaz de hilvanar los vínculos entre el saber y el poder a través del tópico del *gobierno de sí mismo*: “El gobernarse a sí mismo va a derivar del diagrama. Deriva del diagrama y adquiere independencia respecto de la relación de poder. Es otra relación” (Deleuze 2015, p. 98). Recordemos que en la lectura deleuziana el diagrama es al poder lo que el estrato es al saber: una suerte de superficie de visualización. Luego añade: “Gobernarse a sí mismo se despega tanto de las relaciones de poder mediante las cuales uno gobierna a los otros, como de las relaciones de saber mediante las cuales cada uno se conoce a sí mismo” (p. 98). Lo que ocurre es que se produce un pliegue de las fuerzas que las hace actuar sobre sí mismas, de modo que con este último elemento parece cerrarse para Deleuze la lógica del recorrido de Foucault.

La tentativa deleuziana de construir un bloque, de enlazar todos los textos de Foucault bajo el ala de un mismo proyecto progresivamente desarrollado, tiene un ingrediente más. No es sólo que se haya ido configurando a medida que surgían los problemas, sino que las distintas soluciones ya estaban ahí desde el inicio: “este tercer eje había estado sin duda presente desde el comienzo, enredado con los otros dos. Pero es de manera tardía [...] que aparecerá la cuestión de en qué condiciones este tercer eje puede presentarse por sí mismo” (Deleuze 2015, p. 5). Se refiere, claro está, al eje de la ética y del gobierno de sí mismo, pero también a que “el poder estaba presente desde el principio en el saber” (Deleuze 1987, p. 127).

En una lectura que sigue de cerca la visión deleuziana, Esther Díaz sostiene, en *La filosofía de Michel Foucault* (2014), que la dimensión del poder completa o echa luz sobre aquello que la arqueología deja sin explicar. También Frédéric Gros apela, pero por fuera de ese paradigma, a cierta reunión de las preocupaciones de Foucault bajo otro eje similar: “Todo el proyecto de Foucault [...] consistiría en el análisis de *experiencias* [...] pensadas como pliegue histórico entre un juego de verdad

(veridicción), un juego de poder (jurisdicción) y un juego de relación consigo mismo (subjetivación)” (2007, p. 123). Afirma esto al evaluar la introducción que Foucault escribió para *El uso de los placeres* (2014c) y la primera clase del curso *El coraje de la verdad* (2010), de donde se añade la problemática del *sujeto* para abordar la complejidad de la interacción entre esas dimensiones de la experiencia.

En el caso del otro grupo, el que advierte rupturas más radicales entre las distintas etapas, quizá el ejemplo emblemático sea el del libro de Dreyfus y Rabinow titulado *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (2001), en el que se encuentra un capítulo con el sugerente título de “El fracaso metodológico de la arqueología”. Ahí los autores señalan una serie de paradojas que harían de la arqueología foucaultiana algo sospechosamente similar a eso que ésta parecía impugnar o de lo que quería distanciarse: el estructuralismo y, fundamentalmente, la fenomenología. De esta manera, el método arqueológico quedaría absorbido por el mismo juego de las ciencias humanas modernas, tal como las había descrito Foucault en *Las palabras y las cosas* (2014d), por no encontrar una salida satisfactoria al problema del estatus del propio arqueólogo en la dinámica de los discursos y por sostener, a despecho de sus intenciones, la búsqueda de una suerte de inconsciente o de sentido oculto.

En esa misma línea se ubica la propuesta del ya citado Edgardo Castro en *Pensar a Foucault* (1995), donde la preocupación central no es tanto qué propone el autor como *de qué pretende distinguirse*, es decir, nuevamente, del estructuralismo y la fenomenología. En esa tesitura, los cambios teóricos suponen un descarte antes que una complementación, como se aprecia en el *Diccionario Foucault* de Castro: “a medida que Foucault se interesa por la cuestión del poder y la ética, el concepto de episteme será reemplazado, como objeto del análisis, por el de positivo y, finalmente, por el de práctica” (Castro 2011, p. 132). El poder sería la dimensión que faltaba y sin la cual la arqueología se convertiría en un proyecto estéril: para estudiar los procesos históricos y los cambios en el saber es necesario entonces tener en cuenta las relaciones de fuerza entre los elementos además de las distintas reglas que denominamos el *a priori* histórico: este último quedaría subordinado a esa nueva dimensión que sería su condición de posibilidad. Hay que aclarar que, para Castro, la genealogía amplía el campo de investigación, no lo cambia por completo, pero lo ubica en el discontinuismo en la medida en que esa ampliación supone para él la renuncia a algunos conceptos

y conclusiones previas. La supuesta esterilidad de la arqueología es una de las constantes de estas posturas.

Un caso particular es el de Judith Revel quien, en su ya citado *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo* (2014), pretende construir una concepción diferenciada de las anteriores y, de cierta manera, como en medio de ellas: habría una coherencia de conjunto, pero no por una progresión más o menos lineal, sino por el gesto mismo de afirmar la discontinuidad como eje organizador del pensamiento. Se trata de una manera de enunciarlo un poco ingenua; podría decirse que es como si Revel intentara alejarse por momentos de los *contenidos* para mirar la obra de Foucault a través de sus *formas*, de sus gestos puros y regresar luego con esas armas a comprender las mutaciones en el pensamiento del autor. La discontinuidad sería fruto de un conjunto de esfuerzos disímiles vinculados con la reflexión sobre la historicidad y sobre los límites de nuestro propio pensamiento. De esta manera, la discontinuidad que Foucault instauró en la historia del pensamiento regresa ahora para darnos a entender que también se filtra en los propios textos del autor francés para evitar que construyamos algo así como una *obra*.

El *pensamiento de lo discontinuo* que propone Revel puede asimilarse aproximadamente a la noción de *inquiétude* que propone Potte-Bonneville como un elemento de correlación entre los distintos textos:

cada libro [de Foucault] se presenta como un intento, siempre recommencado, de afrontar lo álgido de alguna pregunta, de dejar un objeto, un archivo, de cuestionar a la vez lo que se espera de una filosofía demasiado segura de su universalidad y las conquistas obtenidas con el camino seguido hasta ese momento. (Potte-Bonneville 2007, p. 263)

La inquietud sería una suerte de componente prefilosófico (p. 275) que se modula de diferentes maneras en los textos de Foucault (Potte-Bonneville identifica cinco) y que “permite, no una unificación doctrinal del pensamiento de Foucault, sino una circulación a través de sus diferentes niveles” (p. 278). La arqueología sería uno de esos niveles y reúne distintas modulaciones del tópico de la inquietud, mientras que la etapa ética supone, por ejemplo, otra combinación de esas modulaciones.

Otra postura también intermedia o no polar es la que podemos advertir en un artículo de Gálvez Aguirre y que se resume en el siguiente fragmento: “Una lectura que sostenga la persistencia de tal enfoque [arqueológico] puede ser defendida, sin duda, pero con ello se pierde precisamente la voluntad de desplazamiento del problema planteada por el

autor” (2020, p. 550). Ahí se apuesta por una multiplicidad de lecturas, aunque se somete la coherencia general de la obra a cierto descarte de la arqueología, de manera que, en última instancia, participa más bien de una perspectiva discontinuista en la medida en que el continuismo sería posible sólo a costa de sacrificar la novedad posterior.

Como señalé en la introducción, el propio Foucault habilita y explicita estas posibilidades continuistas y discontinuistas en algunas ocasiones. Vale destacar que esas ocasiones se distribuyen según cierta lógica: en el fragor de la publicación de un nuevo libro cercano temporalmente a los anteriores, el autor parece elegir un distanciamiento mayor respecto de sí mismo; rectifica sus supuestos errores, señala las fallas y traza las líneas de los nuevos recorridos. Por otra parte, sobre todo hacia los años ochenta, elige más bien integrar y dar algún tipo de coherencia a todo el trabajo de su vida.

El Foucault discontinuista se percibe, por ejemplo, en el segundo prólogo a la *Historia de la locura en la época clásica*, donde trata de desgarrar la identidad autoral del texto: “Quiero que este objeto-acontecimiento [...] se re-copie, se fragmente, se repita, se imite, se desdoble y finalmente desaparezca sin que aquel a quien le tocó producirlo pueda jamás reclamar el derecho de ser su amo” (1998, p. 8). La discontinuidad en este caso es proyectiva, hacia el futuro del libro. Por otra parte, en *La arqueología del saber* se ofrece un repaso de los libros anteriores y se rectifican diversos resultados, sobre todo desde una perspectiva metodológica: “Este trabajo no es la repetición y la descripción exacta de lo que se puede leer en la *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica*, o *Las palabras y las cosas*. En un buen número de detalles es diferente. Comporta también no pocas correcciones y críticas internas” (2015a, p. 29). A continuación, Foucault se dedica a establecer exactamente en qué puntos considera que sus libros anteriores fallaron. También en la compilación *Microfísica del poder* (1980) encontramos fragmentos de esta posición autocrítica, ahora con respecto al poder entendido como represión, que forma parte de una entrevista de 1977:

Quando escribí la *Historia de la locura*, me serví, al menos implícitamente, de esta noción de represión. Pienso que entonces imaginaba una especie de locura viva, voluble y ansiosa a la que la mecánica del poder y de la psiquiatría llegarían a reprimir, a reducir al silencio. Ahora bien, me parece que la noción de represión es totalmente inadecuada para dar cuenta de lo que hay justamente de productor en el poder. (Foucault 1980 p. 182)

Por otra parte, encontramos fragmentos fuertemente continuistas al inicio de *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres* (2014c), publicado originalmente en 1984. Ahí Foucault hace una especie de balance de su trabajo a través del tiempo y entiende que, a pesar de los desplazamientos teóricos, existe una especie de lógica general: “después de todo, aquello a lo que me he sujetado [...] es una empresa que busca desbrozar algunos de los elementos que podrían ser útiles a una historia de la verdad” (p. 12). Luego lanza una serie de preguntas que organizan el plano de esa lógica:

¿A través de qué juegos de verdad se permite al hombre pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, como ser hablante y como ser que trabaja, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal? ¿A través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como hombre de deseo? (p. 13)

En esas preguntas se reflejan en orden todos los grandes libros publicados por Foucault desde la *Historia de la locura* hasta el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* con la problemática de la historia de la verdad como eje principal. En otra formulación, esta vez en su último curso, *El coraje de la verdad* (2010), el autor identifica tres elementos o incluso tres estadios de sus investigaciones que parecen presentar un carácter complementario: “La articulación entre los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y las prácticas de sí fue, en el fondo, lo que siempre intenté hacer” (Foucault 2010, p. 27). Luego señala que no se trata de operaciones que se puedan reducir las unas a las otras, sino que cada una presenta su volumen y su especificidad, de manera que lo que le interesa está justamente en esa articulación que la cita nombra. Por otra parte, también en el curso anterior, del que *El coraje de la verdad* es la segunda parte, encontramos esfuerzos continuistas del mismo estilo que construyen una tríada coherente o, en todo caso, de áreas complementarias. Me refiero a la primera clase de *El gobierno de sí y de los otros* (2009, pp. 17 y ss.)

No sostengo con esto que Foucault, hacia el final de su vida, por nostalgia o por comodidad, eligió reencontrarse consigo mismo a través del tiempo. Sólo me interesa destacar que esta tensión entre continuidad y discontinuidad es una cuestión propiamente foucaultiana que se puede rastrear en sus textos y en sus declaraciones y que, en todo caso, se trata de hilos de los cuales podemos tirar para realizar una lectura de su obra.

### *Escribir la lectura del archivo*

Si tenemos en cuenta todo lo dicho, podemos ahora ensayar una perspectiva singular que se instalará aproximadamente en la línea de Revel o Potte-Bonneville, con algunas variaciones. Es decir, será una perspectiva continuista a medias, con algunas condiciones.

Como punto de partida, arriesgaré una afirmación: no parece necesario ni pertinente buscar la coherencia de la obra de Foucault en un concepto o en alguna unidad teórica que estaría en el último de los subsuelos sobre los que se posan la arqueología, la genealogía y la subjetivación. Más valdría buscar esa coherencia (si eso es lo que queremos, porque está claro que no es estrictamente necesario ni obligatorio) en la regularidad de una práctica, es decir, en un *hacer* antes que en un *pensar*. Si se analizan sus textos en esos términos, se puede llegar muy rápidamente a la conclusión de que hay al menos una práctica que se sostiene a lo largo de todos ellos: la de escribir la lectura del archivo. Sea que trabaje con los textos de los fisiócratas, con documentos de las instituciones de encierro o con restos de textos de los antiguos griegos, Foucault no cesa de (d)escribir el archivo, de analizar su composición, su dispersión, sus reglas y sus derivas. Estos párrafos serán, entonces, un intento de fundamentar esta postura y de complementar otro trabajo en el que argumento algo similar, pero exclusivamente respecto de la etapa arqueológica (Alcalá Riff 2024).

En algunas ocasiones podemos decir que la práctica a la que hacemos referencia se visualiza con toda claridad: es así en la mayoría de los libros más famosos de Foucault y de sus cursos. En otros casos, como en *La arqueología del saber* o en *El orden del discurso*, se tratará de establecer condiciones de posibilidad de esa práctica en el propio archivo desde el cual se habla y en el cual se habla. En esos dos textos nos encontramos con esfuerzos de transición entre modos distintos de ejercer esa misma práctica: de ahí que tengan esa impronta un tanto metodológica que incluso se verá desdibujada en textos posteriores, pero que nunca se borrará del todo. Por otro lado, aprovechemos para destacar desde ahora que ningún libro de Foucault es estrictamente una *teoría* de algo en el sentido de un sistema cerrado de conceptos que propongan una suerte de visión del mundo o de un objeto: en general, sus publicaciones tienen una impronta metodológica (como los ya mencionados) o bien son análisis de fenómenos concretos: la teoría será, en todo caso, algo que emerge de forma residual o pragmática, según las necesidades del momento. No se trata de oponer sencillamente

la teoría y la práctica, sino de mostrar cómo las propuestas teóricas, los conceptos foucaultianos *puros*, surgen siempre como resultado de un trabajo que es en verdad el protagonista de los textos. Como lo dice el propio autor: “Si supiera, al comenzar a escribir un libro, lo que va a decir al final, ¿cree que tendría el valor de escribirlo?” (1994, IV, p. 777, traducción mía). Cada libro (y, quizá, cada curso) es el proceso mismo de trabajo y no un resultado.

Desde esta perspectiva, afirmo que en verdad Foucault nunca ha dejado de ser eso que podríamos llamar un *arqueógrafo*, el sujeto de una práctica que reúne el archivo con la escritura. Siempre, pero siempre, ha trabajado en función de escribir la lectura del archivo, de leer y escribir la lectura. En esa práctica aparece una dimensión interesante que sólo voy a insinuar: la -grafía de una arqueografía se corresponde tanto con escribir la lectura del archivo como con *escribir el archivo*, hacerlo aparecer en el mismo gesto de leerlo y escribir. Esto podría parecer un exceso en la conceptualización, pero resuelve (hasta cierto punto) el problema de suponer un archivo preexistente que nos contentamos con consultar. El archivo a la vez preexiste a su lectura, como posibilidad lógica, y se construye en la lectura, como hecho concreto. Desde mi perspectiva, esa dicotomía no tiene una salida que no sea epistemológicamente ingenua. Hay que permanecer en ella.

Volvamos a Foucault y su práctica de lectura. No sostengo que haya hecho siempre exactamente lo mismo, que no haya etapas o énfasis diferentes a lo largo del tiempo. En efecto, la incorporación del poder supone una nueva variable de integración de los elementos estudiados y lo que Foucault llama la *inquietud de sí* también implica un corrimiento, un desplazamiento en el modo de leer el archivo en el sentido de la ética. El saber entendido bajo la lógica de la episteme fue uno de los primeros modos de encarar o de modular la lectura, pero no tiene necesariamente un privilegio por ser el primero (como si fuera una suerte de origen) ni un demérito por ser más primitivo (como si hubiera un desarrollo progresivo): está en igualdad de condiciones con respecto a las otras posibilidades.

Hacia el final de *La arqueología del saber* encontramos algunas pistas que señalan en esta dirección, en un apartado titulado “Otras arqueologías”. Ahí se perfila una orientación arqueológica no vinculada estrictamente con la episteme, sino, por ejemplo, con la sexualidad (Foucault 2015a, p. 251), con la política en un sentido amplio (p. 253) o incluso con la ética (p. 252), es decir, exactamente con los grandes

campos temáticos que de hecho Foucault abordó más tarde. El lugar de la episteme queda entonces definido del siguiente modo:

Lo que la arqueología trata de describir no es la ciencia en su estructura específica, sino el dominio, muy diferente, del *saber*. Además, si se ocupa del saber en su relación con las figuras epistemológicas y las ciencias, puede igualmente interrogar el saber en una dirección diferente y describirlo en otro haz de relaciones. La orientación hacia la episteme ha sido la única explorada hasta ahora [...] Pero ése no es más que el punto preferente del ataque; no es para la arqueología un dominio obligado. (Foucault 2015a, p. 254)

Vendrán luego otros “puntos de ataque”, no estrictamente vinculados con la noción de episteme, aunque, según creo, tampoco incompatibles con ella. En *El orden del discurso* todavía se percibe algo así como lo que Foucault después llamará “la hipótesis represiva respecto del poder”, pero de todos modos éste ya ingresa de forma explícita en la reflexión como variable del análisis discursivo. En el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* el poder ingresa al campo de discusión como elemento productivo y no exclusivamente represivo, y lo mismo puede decirse, a grandes rasgos, de *Vigilar y castigar*. En cualquier caso, hay caminos de ida y vuelta que unen estos trabajos llamados genealógicos con la etapa estrictamente arqueológica, es decir, la de los años sesenta. Por ejemplo, en el ya citado primer volumen de la *Historia de la sexualidad* titulado *La voluntad de saber* encontramos que: “La historia del dispositivo de la sexualidad, tal como se ha desarrollado desde la edad clásica, puede valer como arqueología del psicoanálisis” (2014a, p. 125). Habría en esta analítica del poder vinculada con el dispositivo de la sexualidad una perspectiva arqueológica, sólo que no enfocada en la episteme: es otra arqueología, una suerte de prima de la de los años sesenta que abre caminos diferentes de análisis. Si queremos darle el nombre de genealogía a esta variante, podemos recorrer el camino en sentido inverso: “mi arqueología debe más a la genealogía nietzscheana que al estructuralismo” (2014e, p. 171), es decir, la arqueología fue siempre una genealogía. A la vez, es importante la referencia a Nietzsche porque Foucault rechaza la palabra *genealogía* en sentido genérico en una entrevista de 1967, antes de la etapa genealógica: “[l]a arqueología tal como yo la entiendo no está emparentada con la geología [...] ni con la genealogía” (2014e, p. 166). También se encuentra la siguiente afirmación: “la episteme es un dispositivo específicamente *discursivo*” (1985,

p. 131, itálicas en el original), de modo que uno de los conceptos estrella de la arqueología se dejaría traducir fácilmente a la genealogía.

Más allá de estos puentes, propongo que no se puede hablar de equivalencia entre las etapas: las similitudes profundas no se aplican ni al contenido ni a los aspectos formales estrictamente, que son muy diversos en cada caso, sino al modo de hacer, al modo de trabajar. De ahí la analogía entre *El nacimiento de la clínica* y *Nacimiento de la prisión*, que es el subtítulo de *Vigilar y castigar*, aun cuando son libros que participan de etapas diversas: lo que los une es un modo de plantear preguntas y, añadido, de construir la discontinuidad. Puede decirse entonces que la palabra “*nacimiento*” parece oponerse a “*origen*” en el sentido de que un nacimiento es el resultado de un proceso y es un proceso en sí mismo, es historizable, mientras que el origen lleva consigo el problema metafísico de la creación pura (al menos en una acepción convencional).

Algo similar ocurre con la etapa ética, la que se interesa por las prácticas de sí o por los mecanismos de subjetivación como procesos relacionados con la inquietud de sí. En una entrevista de 1983, Foucault vuelve a referirse a su trabajo como un conjunto y lo ubica bajo el manto de la genealogía:

Hay tres dominios de genealogías posibles. Ante todo, una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad, que nos permite constituirnos como sujetos de conocimiento; a continuación una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con un campo de poder, donde nos constituimos como sujetos que actúan sobre los otros, y por último, una ontología histórica de nuestras relaciones con la moral que nos permite constituirnos como agentes éticos. (Foucault 2015b, pp. 135-136)

Me interesa de este pasaje el hecho de que vuelve a asociar, como se vio en una cita anterior, la primera etapa con el problema de la verdad (con la veridicción) de un modo directo y también con el problema de la subjetividad, que no queda entonces restringido exclusivamente a los libros posteriores a la arqueología, como parece en algunas ocasiones. En todo caso, hay una inquietud en cada una de las etapas por la relación que el archivo mantiene con el presente en el que se lo lee, por las regularidades y por las discontinuidades que se ponen en juego en cada caso. Se dibuja así una práctica de análisis que en el segundo volumen de la *Historia de la sexualidad* se llamará la “empresa de una historia de la verdad” (2014c, p. 17) y que se construirá a partir de distintas proble-

matizaciones de las relaciones del ser consigo mismo: “La dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización; su dimensión genealógica, su formación a partir de las prácticas y de sus modificaciones” (p. 18). Luego vendría el estudio de los placeres sexuales en la Antigüedad y de cómo “fueron problematizados mediante prácticas de sí” (p. 18).

Las dimensiones del análisis, aquellas diferentes ontologías históricas, se agrupan entonces bajo la lógica de una empresa global referida a la historia de la verdad. Pienso que se debe entender esto en un sentido muy amplio, es decir, como la inquietud por la formación y desarrollo de aquello que creemos o creímos verdadero a lo largo del tiempo y por lo que pudimos hacer con ello, que sería la inquietud propiamente arqueográfica. Tal como propuse, esa empresa de investigación se realiza a través de una única constante: la escritura de la lectura del archivo. Las ontologías históricas reproducen el juego paradójico del *a priori* histórico, es decir, la contingencia de lo que en principio no es contingente, ahora generalizado al problema del ser en general y no ya sólo del saber en el sentido de la subjetividad trascendental herético-kantiana. Con el nombre de ontología histórica se reúnen las condiciones de lo que podemos saber y decir, las condiciones de lo que podemos hacer con respecto a los otros y las condiciones de lo que podemos hacer con nosotros mismos en una época y en una cultura determinadas.

Las distintas aristas de la historia de la verdad y de lo que hemos podido ser o hacer a través de ella encuentran su punto de apoyo material en el archivo, en aquello que ha sido efectivamente dicho en virtud de ciertas reglas y que circula entre nosotros. Foucault opera bajo ciertas presuposiciones, lo cual es ineludible y necesario, pero mantiene siempre el foco en el archivo y en lo que se puede hacer con él para comprender lo que hemos considerado verdadero y para entender cómo lo hemos construido. Sus textos y sus cursos suman una infinidad de referencias a documentos de todas las épocas, un conjunto inmenso de citas que son glosadas, trabajadas, interpretadas y puestas en correlación con otras: sólo de ahí surgen los conceptos. Es por eso que podemos decir que la condición de posibilidad para concebir algo así como una *ontología histórica* es que exista el archivo (o que lo construyamos) y que realicemos una lectura, que tratemos de comprender las reglas que se ponen en juego en cada caso y también las desviaciones y los cambios que puedan ocurrir. No es inconcebible en verdad una ontología histórica puramente teórica, ajena a toda lectura

del archivo, pero se trataría de una suerte de especulación metafísica sobre las transformaciones del ser a lo largo del tiempo, sin marco de referencia, que tendría mucho de ontología y poco de historia.

Así como afirmo que existe una práctica regular entre todas las etapas, afirmo ahora que no por ello las etapas comparten una sustancia conceptual profunda que las hermana desde el principio: analizar con las herramientas del Foucault de los setenta la historia natural del siglo XVIII ofrecería resultados pobres, aunque no sea imposible; analizar desde la perspectiva ética el nacimiento de la prisión podría ser interesante, pero ese libro no sería *Vigilar y castigar*. Quiero decir que existe una especificidad de la mirada foucaultiana en cada etapa, una especificidad de la práctica de la escritura de cada momento, una modulación de la arqueografía, que no se deja reducir nunca a las demás.

En todo caso, podemos recurrir de nuevo a Potte-Bonneville y ver en esa práctica el surgimiento de las distintas inquietudes de Foucault, la persistencia de la inquietud (o de lo inquietante) en relación con lo que somos y con lo que creemos que somos. Hablo aquí de la persistencia de la inquietud por la verdad y por la subjetividad en términos de ontología histórica; pero ir más allá de esos anclajes sería un reduccionismo innecesario.

### *Tres mundos posibles y complementarios*

Al final del segundo apartado incorporé una cita del último curso de Foucault en la que las tres etapas se asocian con tres campos articulables entre sí: los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y las prácticas de sí. El autor agrega que esos campos están vinculados con tres elementos que los especifican: “Esos tres elementos son: los saberes, estudiados en la especificidad de su veridicción; las relaciones de poder, estudiadas no como la emanación de un poder sustancial e invasor, sino en los procedimientos por los cuales se gobierna la conducta de los hombres, y, para terminar, los modos de constitución del sujeto a través de las prácticas de sí” (Foucault 2010, p. 27). Se trata de tres dominios: “que no se reducen los unos a los otros, que no se absorben los unos en los otros, pero cuyas relaciones son mutuamente constitutivas” (p.27), de manera que se pueden proponer articulaciones o modos de enlazar cada dimensión con las otras dos para pensar un problema determinado.

Me gustaría entonces terminar de identificar esos tres campos. Repito que llamaré arqueografía a esa empresa global de una historia de la

verdad, a aquella suma de ontologías históricas foucaultianas, y que definiré su especificidad en el nivel de la práctica de la lectura del archivo. Ahora bien, los nombres clásicos de las etapas del trabajo de Foucault nos resultan un tanto confusos porque en algunos aspectos resultan intercambiables y en otros miden mal la distancia que los separa. Preferiría, ya desembarazados de las batallas historiográficas que Foucault tuvo que dar, volver a referirme a su trabajo como un trabajo de historiador en el sentido arqueográfico.

En ese sentido, más que una arqueología, en los años sesenta Foucault emprende una suerte de *epistoria* o de analítica histórica de las configuraciones del saber y de las condiciones de posibilidad del discurso veraz, donde lo epistemológico pierde su *logos* y la historia pierde su “H” imponente para dar lugar a una hibridación más interesante entre ambos campos. No es exactamente una historia epistemológica, como sería la de Canguilhem (sigo en esto a Lecourt 1978), ni una epistemología histórica como sería la de Bachelard (también según Lecourt). Es una condensación más profunda de ambas disciplinas, que no se deja definir por la primacía de ninguna de las dos. Definido así, este enfoque *prefiere*, si se me permite la prosopopeya, el trabajo con el discurso científico y con sus otros más o menos locales, aunque no sea excluyente en ese sentido. Por otro lado, la etapa genealógica sería una analítica histórica de las configuraciones de poder y las distintas dimensiones de la gubernamentalidad que me parece adecuado llamar *exousética* en referencia a la *ἐξουσία* (*exousía*) griega, entendida esta última en su sentido amplio de *capacidad de* y no en el sentido más restringido de autoridad. La *exousética* sería entonces este estudio (siempre histórico, pero no sólo histórico) de las relaciones de fuerza entendidas como relaciones de poder. Por último, sí mantengo el nombre típico de la última etapa, la de una ética en el sentido de una analítica histórica de las configuraciones de lo que llamamos el *sí mismo*, es decir, de las prácticas de sí como procesos de subjetivación.

Con estos nuevos nombres nos quitamos de encima los distintos *logos* que adornaban las denominaciones originales para acercarnos tanto como podemos a designar el ejercicio de una práctica antes que el desarrollo teórico de una disciplina. *Epistoria*, *exousética* y *ética* son las modulaciones diversas que Foucault pudo dar a su escritura de la lectura del archivo a lo largo del tiempo, cada una con su variable de integración: el saber, el poder y el sujeto (o el *sí mismo*) respectivamente.

### Referencias bibliográficas:

- Alcalá Riff, Federico, 2024, “Arqueología de la arqueología: leer bajo nuestra piel”, *Estudios de Teoría Literaria. Revista Digital. Artes, Letras y Humanidades*, vol. 13, no. 30, pp. 32–43. <[http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s23139676/m1k\\_m5bykf](http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s23139676/m1k_m5bykf)>
- Castro, Edgardo, 2011, *Diccionario Foucault. Temas, conceptos, autores*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Castro, Edgardo, 1995, *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*, Biblos, Buenos Aires.
- Deleuze, Gilles, 2015, *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*, trad. P. Ires y S. Puente, Cactus, Buenos Aires.
- Deleuze, Gilles, 2014, *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II*, trad. P. Ires y S. Puente, Cactus, Buenos Aires.
- Deleuze, Gilles, 2013, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo I*, trad. P. Ires y S. Puente, Cactus, Buenos Aires.
- Deleuze, Gilles, 1987, *Foucault*, trad. J. Vázquez Pérez, Paidós, Barcelona.
- Díaz, Esther, 2014, *La filosofía de Michel Foucault*, Biblos, Buenos Aires.
- Dreyfus, Hubert L. y Paul Rabinow, 2001, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. R.C. Paredes, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Foucault, Michel, 2024, *La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre*, trad. H. Pons, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Foucault, Michel, 2015a, *La arqueología del saber*, trad. A. Garzón del Camino, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Foucault, Michel, 2015b, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, trad. H. Pons, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Foucault, Michel, 2014a, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, trad. F. Perujo, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Foucault, Michel, 2014b, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, trad. U. Guiñazú, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Foucault, Michel, 2014c, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, trad. M. Soler, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Foucault, Michel, 2014d, *Las palabras y las cosas*, trad. E.C. Frost, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Foucault, Michel, 2014e, *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, ed. E. Castro, trad. H. Pons, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Foucault, Michel, 2014f, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. A. Garzón del Camino, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Foucault, Michel, 2010, *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983–1984)*, trad. H. Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Foucault, Michel, 2009, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982–1983)*, trad. H. Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

- Foucault, Michel, 1998, *Historia de la locura en la época clásica*, trad. J.J. Utrilla, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Foucault, Michel, 1996, *El orden del discurso*, trad. A. González Troyano, La Piqueta, Madrid.
- Foucault, Michel, 1994, *Dits et écrits*, 4 vols., Gallimard, París.
- Foucault, Michel, 1985, *Saber y verdad*, ed. y trad. J. Varela y F. Álvarez-Uría, La Piqueta, Madrid.
- Foucault, Michel, 1980, *Microfísica del poder*, ed. y trad. J. Varela y F. Álvarez-Uría, La Piqueta, Madrid.
- Foucault, Michel, 1954, *Maladie mentale et personnalité*, Presses Universitaires de France, París.
- Gálvez Aguirre, Javier, 2020, “Ética y veridicción en las últimas investigaciones de Michel Foucault. Acerca de la historia de los modos de ser”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 76, no. 290, pp. 545–566. <<https://doi.org/10.14422/pen.v76.i290.y2020.006>>
- Gros, Frédéric, 2007, *Michel Foucault*, trad. H. Pons, Amorrortu, Buenos Aires.
- Lecourt, Dominique, 1978, *Para una crítica de la epistemología*, trad. M. Rojzman, Siglo XXI Editores, Ciudad de México.
- Potte-Bonneville, Mathieu, 2007, *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, trad. H.H. García, Manantial, Buenos Aires.
- Revel, Judith, 2014, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Amorrortu, Buenos Aires.

## ¿Cómo leer *La raza cósmica*?\*

### [How to Read *The Cosmic Race*?]

GUILLERMO HURTADO

#### Resumen:

La primera edición de *La raza cósmica* de José Vasconcelos apareció en 1925. Aunque el libro se considera un clásico de la filosofía latinoamericana del siglo xx, su interpretación ha sido muy debatida. Con el propósito de lograr una mejor comprensión de la obra se distinguen cinco planos discursivos en el texto: el de la pugna entre las dos Américas, el del destino de Sudamérica, el de las relaciones entre las razas humanas y el mestizaje, el de filosofía de la historia y el de las memorias de viaje.

#### Abstract:

The first edition of José Vasconcelos's *The Cosmic Race* was published in 1925. Although the book is considered a classic of 20th-century Latin American philosophy, its interpretation has been much debated. In order to achieve a better understanding of this work, five discursive levels are distinguished within the text: the struggle between the two Americas, the destiny of South America, the relations between human races and miscegenation, the philosophy of history and the travel book.

#### Datos del artículo:

Recibido: octubre 3, 2025  
Aceptado: noviembre 11, 2025  
Publicado: abril 14, 2026

#### Palabras clave:

Vasconcelos, mestizaje, América Latina, filosofía de la historia

#### Keywords:

Vasconcelos, miscegenation, Latin America, philosophy of History

#### Datos del autor:

Instituto de Investigaciones  
Filosóficas  
Universidad Nacional Autónoma  
de México  
gmhp@unam.mx  
orcid.org/0009-0009-9369-8869

---

\*Agradezco a Manuel Vargas por su invitación para escribir este ensayo y sus comentarios a una versión previa. Agradezco también a Sergio Gallegos, Ale Gutiérrez, Sofía Ortiz Hinojosa, Clinton Tolley, Emiliano Salomón y Alex Stehn por el diálogo en torno a *La raza cósmica* que tuvo lugar en un coloquio celebrado en la Universidad de California en San Diego en septiembre de 2025.

La primera edición de *La raza cósmica* se imprimió en Madrid, en 1925, bajo el sello de la Agencia Mundial de Librería. La obra alcanzó una mayor difusión cuando la editorial Espasa Calpe publicó una segunda edición en 1948 y lo distribuyó por toda Iberoamérica. Hay que señalar que los textos de 1925 y de 1948 no son iguales. El segundo añade un breve prólogo, elimina los capítulos sobre Uruguay y Chile y recorta varios pasajes de los capítulos sobre Argentina y Brasil. A cien años de su primera edición, examinaré ambas versiones del libro desde la perspectiva del *análisis del discurso*. Sostendré que *La raza cósmica* no debe leerse como una monografía filosófica o un artículo científico, sino como un ensayo multidimensional en el que se combinan elementos biográficos, biológicos, geográficos, sociológicos, históricos, literarios y filosóficos. Mi propuesta consiste en discernir en la obra cinco *planos discursivos* con antecedentes, tradiciones, contextos, argumentos, retóricas y finalidades diferentes. Si bien estos planos se entrecruzan en el texto, me parece que, si los distinguimos para luego reconectarlos, lograremos una lectura más esclarecedora de esta obra clásica del pensamiento en lengua española.

### 1. *El discurso sobre las dos Américas*

El primer plano discursivo de *La raza cósmica* que destacaré se ocupa del conflicto entre la América anglosajona y la América latina. La tradición intelectual a la que pertenece Vasconcelos recela del poderoso vecino del norte y propone que los países latinoamericanos se unan para resistirle. Este proyecto se remonta a la propuesta de Simón Bolívar de crear una confederación de las naciones que antiguamente habían pertenecido al imperio español. Vasconcelos siempre apoyó el ideal bolivariano porque pensaba que ese proyecto era la única manera en la que los países de América Latina podían sacudirse el yugo político y económico de los Estados Unidos que, con su Doctrina Monroe, habían declarado a todo el continente como su zona de influencia. El discurso de Vasconcelos se inserta en lo que ahora podríamos denominar una corriente *descolonizadora*, con la peculiaridad de que no encuentra su antagonista principal en Europa, o no sólo en ella, sino sobre todo en los Estados Unidos, la nueva potencia imperial que pretende someter a todo el continente.

La pugna entre las dos Américas es una preocupación honda y permanente en la vida de Vasconcelos. El tema reaparece una y otra vez en

sus escritos hasta el final de sus días.<sup>1</sup> De niño, el autor sufrió en carne propia la discriminación racial cuando vivió en la frontera y luego, de joven, se indignó por las intervenciones de los Estados Unidos en México y otros países. No es exagerado afirmar que la animadversión por el país del norte es como una brújula de su pensamiento. No se entiende la desconcertante simpatía de Vasconcelos hacia Alemania durante la Segunda Guerra Mundial si no se toma en cuenta que él creía que un triunfo germano liberaría a América Latina del dominio de los Estados Unidos. Tampoco se entiende su retorno a la Iglesia católica en esos mismos años sin recordar que él llegó a la conclusión de que, para resistir a la penetración cultural estadounidense, era indispensable reforzar nuestra tradición católica.

Vasconcelos sostiene que la raza cósmica será el triunfo de la forja ibérica que ha sabido mezclarse con otras razas. Sin embargo, lleva su reflexión más allá de esa lucha y la concibe como un momento definitivo de la historia de la humanidad. Ese giro de su discurso lo distingue de los demás escritos acerca de la pugna entre las dos Américas. De una reflexión en torno a la historia política del continente, avanza hacia una reflexión sobre la filosofía de la historia humana. De esta manera, el triunfo de la raza cósmica será también un triunfo de la humanidad que alcanzará el momento más alto de su devenir. Este salto histórico no lo podrán dar los blancos sajones porque ellos no han querido mezclarse; más aún, se han empeñado en exterminar a las razas que ocupaban antes su territorio —como fue el caso de los pueblos indígenas de los Estados Unidos—, en esclavizar a pueblos lejanos —como sucedió con los millones de seres humanos extraídos de África— y en discriminar a las razas que consideran inferiores —como a los mexicanos que permanecen en el territorio ganado en la guerra de 1848—. Por todo ello, no podrán ser los blancos sajones quienes den un impulso al proceso de la conformación de la nueva raza cósmica, sino que, por el contrario, lo más probable es que hagan todo lo que puedan para obstaculizarlo.

---

<sup>1</sup> Después de *La raza cósmica* desarrolló el asunto en sus libros *Aspects of Mexican Civilization* (1926), *Indología: una interpretación de la cultura iberoamericana* (1927), *Bolivarianismo y monroísmo* (1934), *Ulises criollo* (1935) y en todos los demás volúmenes de sus memorias, *De Robinson a Odiseo* (1935) y en su *Breve historia de México* (1937). Examinó el desarrollo de este tema en la obra de Vasconcelos en mis libros *La Revolución creadora* (2016) y *El pensamiento del segundo Vasconcelos* (2021).

Antes de Vasconcelos, otros autores reflexionaron sobre la relación conflictiva entre las dos Américas. Uno de ellos fue el uruguayo José Enrique Rodó, autor de *Ariel*, obra que tuvo mucho impacto en toda América Latina. Rodó contrastaba las concepciones de la vida de los americanos anglosajones con la de los latinoamericanos y afirmaba que, si bien los primeros tenían una ventaja en el plano material, los segundos la tenían en el espiritual. Esta tesis fue recogida por Vasconcelos y desempeña un papel importante en *La raza cósmica*. Si bien otros autores distinguidos como José Martí, Rubén Darío, Manuel Ugarte, Carlos Pereyra y el ya mencionado José Enrique Rodó habían desarrollado el tema de las dos Américas de diversas maneras, fue Vasconcelos quien le inyectó un carácter plenamente filosófico, incluso universal. Por ello, se puede decir que el tema tiene un antes y un después de *La raza cósmica*. Lo que caracteriza a este libro es el giro filosófico que le imprime a este movimiento político e intelectual. No sería fácil imaginar la posterior filosofía latinoamericanista de autores como Leopoldo Zea sin el impulso al tema en *La raza cósmica*. Y, por lo mismo, tampoco sería sencillo concebir la filosofía de la liberación latinoamericana sin el antecedente vasconcelista —por ejemplo, la crítica a la historia eurocéntrica de Enrique Dussel le debe mucho a Vasconcelos—. Aunque esos autores no hayan adoptado las tesis de *La raza cósmica*, se puede sostener que los inspira el *aliento*, la *ambición* y la *altura* con las que escribió Vasconcelos su libro.

## 2. El discurso sobre Sudamérica

La segunda tradición intelectual en la que se inserta *La raza cósmica* se ocupa, en particular, de América del Sur y de sus potencialidades. Lo que se defiende en esta corriente de pensamiento es que Sudamérica es una tierra única en el mundo que está destinada a ser el centro neurálgico del futuro de la humanidad.<sup>2</sup> En no pocos de los estudios sobre la región, el mestizaje se veía como una lacra, como en el caso de *Nuestra América* (1913) del positivista argentino Carlos Octavio Bunge. Sin embargo, en

---

<sup>2</sup> Si buscáramos un antecedente de esta tradición podríamos remontarnos a la obra de Antonio de León Pinelo que, en el siglo XVII, ubicaba el paraíso terrenal en la zona amazónica. Otras obras más cercanas en el tiempo a *La raza cósmica* que se puede incluir en esta tradición intelectual son *Argentina y sus grandezas* (1910) de Manuel Blasco Ibáñez, varios escritos de José Ortega y Gasset sobre Argentina reunidos después en su *Meditación del pueblo joven* (1958), *Südamerikanische Meditationen* (1932) de Hermann Keyserling y *Brasilien, Ein Land der Zukunft* (1941) de Stefan Zweig.

otros estudios realizados en aquellos años, el mestizaje, incluso con la raza indígena, se valoraba como una ventaja, como sostenía el argentino Ricardo Rojas en su obra *Eurindia* (1924). Por lo tanto, podría decirse que *La raza cósmica* se incluye entre los estudios de ese segundo tipo que opinan de manera favorable sobre la mezcla de razas en Sudamérica. Sin embargo, para Vasconcelos era importante aclarar que esa mezcla tenía como elemento primordial a la raza blanca o, mejor dicho, a las razas blancas del sur de Europa, principalmente de españoles, portugueses e italianos. Alrededor de este núcleo se sumaban las demás razas en un porcentaje menor: negros, asiáticos e indios.

Una aproximación a *La raza cósmica* desde el análisis del discurso debe prestar atención a la unidad textual de la obra. Como señalé, la edición de 1948 recortó las visitas de Vasconcelos a Uruguay (pp. 138–150 de la primera edición) y a Chile (pp. 240–290). El libro pierde mucho con ello porque la narración sobre Chile es una de las más interesantes. La parte sobre Uruguay es más breve y más superficial, pero, de todos modos, no deja de tener interés. ¿Por qué se quitaron esas secciones en 1948? Podemos imaginar varias respuestas. Una de ellas es que Vasconcelos no sólo fue crítico de los gobiernos de Uruguay y Chile, sino, además, de algunos sectores de la sociedad de ambos países, que le parecían dominados por una oligarquía latifundista, militarista y extranjerizante. La estadía de Vasconcelos en Chile estuvo envuelta en una polémica que ocasionó que varios sectores de la prensa y de la opinión pública del país andino reprobaran la actitud del embajador itinerante mexicano. La anécdota es la siguiente: Vasconcelos visitó el mausoleo del general Manuel Baquedano en el que se conmemora la victoria chilena en la Guerra del Pacífico. Ahí le molestó ese gesto de arrogancia y afirmó que los pueblos de América debían superar sus nacionalismos mezquinos y unirse como hermanos en la lucha contra el verdadero enemigo, que son los Estados Unidos. Pero no sólo condenó el orgulloso nacionalismo chileno, sino que apoyó abiertamente a los estudiantes opositores al gobierno. En un discurso a los jóvenes rebeldes, atacó con pasión el latifundismo, militarismo y clericalismo chilenos y puso a la Revolución mexicana como ejemplo de un movimiento social que defendía los intereses legítimos del pueblo. Es probable que los editores de Espasa Calpe pensaran que todavía algunos lectores chilenos y uruguayos podían reaccionar negativamente y que, por razones comerciales, era preferible eliminar esas partes. Pero no se puede descartar que el propio Vasconcelos haya decidido cortarlas porque ya no se identificaba con el mensaje

revolucionario que había compartido en Santiago, pues sus posiciones políticas se habían movido hacia la derecha.

Hay otra explicación de por qué se quitaron las partes sobre Chile y Uruguay y es que ambas narraciones desviaban al lector del argumento. El foco del libro estaba puesto en el viaje a Brasil y Argentina; las visitas a Chile y Uruguay eran irrelevantes para una de las tesis principales que se defienden en la obra, a saber, que en los territorios de los primeros dos países estaba el futuro de la humanidad. Vasconcelos quedó fascinado con Sudamérica, sobre todo con Argentina y Brasil. No se entiende *La raza cósmica* sin esa fascinación que llegó a lo más hondo del espíritu del autor. Hay una poética sudamericana en *La raza cósmica* que, por momentos, nos hace recordar al Neruda de *Canto general* por su exaltación del paisaje natural. El libro es el testimonio de un hombre que queda hechizado por todo lo que descubre. Es un viaje estético, pero también espiritual. Le maravilló la riqueza del territorio, la belleza de los paisajes, la abundancia de la naturaleza. También le encantó la gente, la hermosura de sus mujeres, la gallardía de sus hombres, la cultura de sus ciudades y de sus campos, el espíritu de trabajo y de progreso, el afán de enseñanza y de civilización. Cuando se leen las páginas de su viaje a esas regiones, da la impresión de que no sabe dónde acomodar tanto entusiasmo. No obstante, como ya apunté, Vasconcelos también puede ser crítico con las sociedades que visita, en las que no había nada equivalente al proceso de transformación de la Revolución mexicana. Vasconcelos fungió como un embajador del gobierno revolucionario de México y, por eso mismo, sus ideas resultaban socialistas y subversivas para los oídos de la oligarquía de esos países.

Hay que tomar en cuenta que el sudamericanismo de Vasconcelos no incluye todo el subcontinente. Lo que defiende es un ideal sobre la América del Sur que mira hacia el Atlántico, la que incluye a Brasil, Uruguay, Argentina, Paraguay y parte de Bolivia; la *otra* Sudamérica, la que cruzando la Cordillera de los Andes mira hacia el Pacífico y que incluye a Chile, Perú, Ecuador y partes de Bolivia y de Colombia, queda fuera de ese ideal. La América del Sur que cautiva a Vasconcelos, como a muchos otros autores, es la primera, no la segunda. Lo que lo entusiasma es descubrir que en la América del Sur atlántica se daban las condiciones geográficas, raciales, culturales y espirituales para construir una alternativa frente a los Estados Unidos y que incluso fuera superior. Eso no lo había encontrado en México, Perú, Colombia o Cuba. En esos países la geografía, la mezcla racial y la organización social no permitían,

pensaba, construir esa opción. Lo único con lo que contaban a su favor era con la forja de la cultura hispana y del catolicismo, pero eso no bastaba para superar a los Estados Unidos.

La propuesta de Vasconcelos no sólo descarta a los sudamericanos del oeste, sino que además se funda sobre una sangrienta exclusión previa. Esos territorios inmensos que él veía como tierras de oportunidad tenían o habían tenido muy poco tiempo antes como sus dueños originales a poblaciones indígenas que habían sido exterminadas, expulsadas o sometidas por las repúblicas criollas sudamericanas. Así, la condición de posibilidad de la nueva civilización de la raza cósmica se plantaba sobre la destrucción de los pueblos indígenas y de la apropiación de sus tierras. Vasconcelos elogia a los *bandeirantes* paulistas y los pinta como pacíficos colonizadores, pero omite que mataban y esclavizaban a los guaraníes y a otros pueblos de la zona. Por ignorancia o por sesgo, su visión histórica de la región estaba profundamente equivocada.

Este plano discursivo de *La raza cósmica* no forma parte de una tradición de pensamiento sobre México. Esto lo vio con claridad Emilio Uranga cuando afirmó en 1951 que a los jóvenes filósofos mexicanos —se refería, por supuesto, a los integrantes del Grupo Hiperión—, Vasconcelos les parecía más un filósofo sudamericano que uno mexicano. La afirmación de Uranga es demasiado drástica, una típica *boutade* del filósofo, pero, por lo que toca a *La raza cósmica*, lleva algo de verdad. El libro no tiene ni un ápice de filosofía de lo mexicano, de reflexión sobre la historia y la cultura mexicanas, sobre las características del mestizaje mexicano. Que el autor de *La raza cósmica* sea un mexicano es un dato irrelevante porque se trata de una obra que forma parte de una larga serie de reflexiones sobre la historia y el destino de la América del Sur.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup>Es una lástima que en *La raza cósmica* no se haya incluido el texto del discurso que ofreció Vasconcelos en Río de Janeiro durante la ceremonia de entrega de la estatua de Cuauhtémoc que llevó la delegación mexicana como regalo a Brasil. En esa notable pieza de oratoria —publicada por vez primera en la revista *El maestro* en 1923—, se pinta al emperador como un símbolo de la lucha en contra del colonialismo moral, intelectual y espiritual padecido por los latinoamericanos. Vasconcelos se percató de que tenía que hacer esas aclaraciones porque algunos no entendían por qué México había regalado a Brasil la estatua de un “indio”. En ese discurso encontramos quizá la reflexión más generosa sobre México que hizo el filósofo en Sudamérica.

### 3. *El discurso sobre las razas y el mestizaje*

Se ha criticado a Vasconcelos por no definir con exactitud qué entiende por “raza”; sin embargo, esta crítica debería hacerse a todos los que participaron en el debate racial de los siglos XIX y XX, incluso con pretensiones científicas. La discusión acerca de las razas giraba alrededor de ese concepto multívoco, algo que ahora nos resulta no sólo poco riguroso, sino muy peligroso desde un punto de vista político y ético. Que el concepto de “raza” sea tan amplio genera no pocas dificultades a la hora de entender qué es exactamente lo que sostiene Vasconcelos. En ocasiones, da la impresión de que la raza es algo exclusivamente biológico, como cuando afirma que hay cuatro razas originarias: la blanca, la amarilla, la negra y la roja. Sin embargo, pronto resulta evidente que esta clasificación no es exhaustiva porque una premisa del libro es que hay una lucha histórica entre la raza blanca sajona de los Estados Unidos y la raza blanca ibérica de los países de América Latina. A su vez, estas dos razas en conflicto no son puras, sino mezclas. La raza blanca nórdica de los Estados Unidos es una mezcla de ingleses, alemanes, holandeses y escandinavos, entre otros, mientras que la raza blanca ibérica de América es una mezcla de castellanos, catalanes, vascos, portugueses, árabes y judíos, entre otros. Una diferencia adicional entre estas dos razas es que, en la segunda, además de razas blancas meridionales, hay una mezcla con indios y negros. De esta manera, podemos advertir que por “raza” Vasconcelos no sólo se refiere a las cuatro razas puras, sino también a mestizajes con coordenadas geográficas y cronológicas delimitadas. En ese sentido, “raza” sería un sinónimo de “pueblo”, entendido como un conglomerado variopinto de seres humanos que viven en una región y comparten antepasados, idioma, religión y cultura.<sup>4</sup> Es así que afirma que la raza de los Estados Unidos tiene una cultura protestante y la de Iberoamérica tiene una cultura católica y que, mientras que la primera se inclina hacia los bienes materiales y tecnológicos, la segunda lo hace hacia los estéticos y espirituales. A fin de cuentas, la diferencia entre ambas razas es entre dos *civilizaciones*; por eso, la

---

<sup>4</sup> Este uso de “raza” como pueblo en *La raza cósmica* coincide con el que se puede encontrar en otros textos del autor en ese periodo. Por ejemplo, en el lema de la Universidad Nacional de México, “Por mi raza hablará el espíritu”, lo que se entiende por “raza”, la raza iberoamericana, es el pueblo o, mejor dicho, el conjunto de pueblos que habitan entre el Río Bravo y el Cabo de Hornos y comparten, con distintos grados, sangre, lenguaje y cultura.

cuestión estrictamente biológica puede pasar a un segundo plano. En la sociedad iberoamericana ha habido mayor inclusión racial de indios y negros, y esa apertura es lo que le permite a Vasconcelos sostener que Iberoamérica será la tierra en la que surgirá la nueva raza cósmica.

Para entender el discurso sobre la raza en el libro conviene examinarlo desde una perspectiva dialéctica. El punto de partida es determinar en contra de quién está planteado. El oponente en *La raza cósmica* es el supremacista blanco que defiende las siguientes dos tesis:

(R1) La raza blanca sajona es superior a todas las demás y, por ello, tiene el derecho de dominarlas, esclavizarlas o incluso eliminarlas.

(R2) La mezcla de la raza blanca sajona con cualquier otra siempre es descendente; es decir, el mestizo será inferior a cualquier blanco sajón; por lo mismo, debe prohibirse el mestizaje entre esa raza y las demás.

El supremacismo blanco, esgrimido por autores como Francis Galton, Joseph Arthur de Gobineau, Madison Grant y Houston Stewart Chamberlain, tuvo un enorme impacto a nivel mundial: fue fundamento de las Leyes de Núremberg, promulgadas en 1935, y de las leyes que, hasta 1967, prohibieron el matrimonio interracial en los Estados Unidos. Hay que subrayar que el supremacismo blanco es una ideología pseudocientífica del colonialismo europeo y estadounidense. En América Latina también tuvimos fervientes defensores de esa doctrina. Destacados intelectuales de la región han afirmado que el problema de nuestros países es su composición racial. Entre ellos, podemos señalar al mexicano Francisco Bulnes y al argentino José Ingenieros. Estos autores no sólo padecían de lo que José Enrique Rodó había llamado la *nordomanía* —la admiración desmedida por todo lo que tuviera que ver con los Estados Unidos y la Europa septentrional—, sino que estaban convencidos de que la única salvación de nuestros países era la futura erradicación —violenta o pacífica, tajante o gradual, física o cultural— de lo que ellos consideraban razas inferiores. La adopción del supremacismo blanco en América Latina se conecta con lo que Pablo González Casanova llamó el *colonialismo interno* de las élites criollas, pero también con una justificación de las alianzas de esas élites con el capital extranjero.<sup>5</sup> Todo esto lo vio y lo

---

<sup>5</sup> Sobre la estrecha relación entre el colonialismo interno, el racismo y el malinchismo en México, véase mi artículo “Notas para una crítica filosófica del malinchismo” (2022).

denunció Vasconcelos y ello le confiere a su alegato un valor y una actualidad incontestables.

En contra de (R<sub>1</sub>), Vasconcelos afirma que, aunque la raza blanca nórdica sea la dominante en términos económicos, militares y tecnológicos en el momento en el que escribe su libro, de ello no se sigue que sea superior a las demás. La raza blanca nórdica no siempre ha sido la dominante y no siempre lo será, por lo que su poder sobre las demás razas no tiene un fundamento natural. Por otra parte, en contra de (R<sub>2</sub>), Vasconcelos afirma que el mestizaje no siempre es recesivo, que algunas razas mestizas no son inferiores a las razas supuestamente puras que las antecedieron y que, incluso, pueden estar por encima de ellas en algunos aspectos. Las naciones con mestizajes, como México, no deben sentirse menos que las de raza blanca nórdica que pretende dominarlas dentro de un régimen colonial racista. Por lo mismo, la defensa filosófica del mestizaje es una manera de combatir la ideología colonialista, tanto externa como interna.

Hasta aquí podríamos resumir la crítica de Vasconcelos al supremacismo blanco. Esa censura fue justa, oportuna y valiente y tan sólo por ella *La raza cósmica* merece formar parte de la lista de obras clásicas del pensamiento en lengua española. Los problemas comienzan cuando examinamos las ideas propositivas sobre las razas y los mestizajes que ofrece el autor. Aquí descubrimos muchos cabos sueltos y no pocas ideas harto cuestionables.

La manera más sencilla de refutar el supremacismo blanco es negar la existencia de las razas y, por ello, de las mezclas raciales. Vasconcelos no sigue esa estrategia. Él acepta la existencia de las razas y de los mestizajes. Bajo ese supuesto, la segunda manera más sencilla de refutar el supremacismo blanco es sostener la tesis de la igualdad de todas las razas y, por lo mismo, de todas las mezclas raciales. Sin embargo, es evidente que nuestro autor no suscribe la tesis de la igualdad. La prueba de ello es que afirma que la raza cósmica estará por encima de todas las demás que han existido y, sobre todo, de la raza blanca nórdica que a principios del siglo xx dominaba el mundo de manera despiadada.

Vasconcelos afirma que hay momentos históricos en los que existen razas que aventajan a otras y que, por ello, ejercen un dominio sobre ellas. Sin embargo, hay que señalar que esa superioridad nunca es permanente ni absoluta. Antes de que la raza blanca sajona fuera la predominante, otras ocuparon ese sitio: persas, romanos, mongoles. Sin embargo, Vasconcelos sostiene que, si bien en ciertos periodos históricos

algunas razas son mejores que otras en *algunos* aspectos, nunca lo son en *todos* los aspectos. Por ejemplo, se podría conceder que los blancos son mejores que los negros en algunos asuntos, pero ello no implica que los negros no puedan ser mejores que los blancos en otros. De esta manera, se podría sostener que cada una de las razas tiene un valor único, por lo que ninguna tiene el derecho de eliminar a otra, pues la humanidad perdería algo valioso con ello.

Por lo que toca al mestizaje Vasconcelos defiende, en contra de los supremacistas, que éste no siempre es *descendente*, que se pueden preservar los mejores rasgos de las razas mezcladas. Es más: a partir de la biología mendeliana, sostiene la tesis más fuerte de que de la mezcla racial puede surgir una raza mejor que las originales; es decir, que el mestizaje puede ser *ascendente*. La raza cósmica es el mestizaje ascendente de todas las razas humanas. Por ello, sería el momento más alto de la evolución de la especie.

Sin embargo, hay que observar que Vasconcelos no afirma que *cualquier* mezcla de las razas existentes sería superior a la raza blanca nórdica. Esa mezcla tendría que estar basada en un porcentaje preciso de cada una de ellas. ¿Cuál es ese porcentaje? ¿Un balance exacto entre las cuatro originarias, es decir, un 25 % de cada una de ellas? ¿O una mezcla en la que predomine una sobre las demás? Vasconcelos dice con toda claridad qué piensa al respecto. La mezcla de la raza cósmica será parecida a la que existía en regiones de Brasil y Argentina, es decir, una en la que predomine el factor de la raza blanca meridional con un porcentaje menor de las demás razas, la negra, la roja y la amarilla.

Pero, ¿qué garantía hay de que la mezcla final tenga ese porcentaje? ¿Por qué no suponer, por ejemplo, que el factor racial predominante en el futuro será la raza amarilla? La respuesta de Vasconcelos no deja de resultar desconcertante. Lo que afirma es que la raza cósmica será resultado de una inclinación de los seres humanos que, con el paso de los años, logrará imponerse por encima de todas las demás. Lo que nos llevará a alcanzar la mezcla perfecta será la búsqueda de la *belleza*. Los individuos más bellos de cada una de las razas se unirán para procrear individuos todavía más bellos. Los feos, los poco agradados, se irán extinguiendo. Nadie querrá procrear con ellos. Es más, ellos mismos se harán a un lado, por vergüenza. Como en toda eugenesia, este proceso conlleva, inevitablemente, una dosis de crueldad.

Llama la atención que a Vasconcelos no parece preocuparle que la raza de los más hermosos no sea también la de los más buenos o más

justos o más sabios. Es importante tener en cuenta que no propone una utopía moral, política o epistemológica, sino estética y, hasta cierto punto, eudemónica. La belleza de la que habla es primordialmente física, pero también toma en cuenta, aunque sin aclararlo del todo, una dimensión espiritual. En todo caso, si la raza cósmica se parecerá a la de Sudamérica, será por la belleza de sus integrantes, no por ningún otro factor político, económico o moral. No hace falta insistir en que este momento propositivo del discurso de *La raza cósmica* es muy endeble, tanto así que difícilmente puede tomarse en serio. La conclusión inevitable es que, a pesar de su rechazo del supremacismo blanco, el autor sigue adoptando algún tipo de racismo. En algunos pasajes de su libro ofrece comentarios denigrantes acerca de los negros y los asiáticos que manchan su discurso y que han sido subrayados por sus detractores, que no son pocos.

En *La raza cósmica* no se aborda a fondo el fenómeno del mestizaje en México. Por ello, no debe extrañarnos que los autores que definieron la discusión sobre el tema del mestizaje racial y cultural en la primera mitad del siglo xx hayan sido otros, como Andrés Molina Enríquez y Manuel Gamio. Nadie tomó en cuenta la fantástica raza cósmica a la hora de pensar acerca del mestizaje mexicano en esos años. Resulta evidente que, para Vasconcelos, aunque el mestizo mexicano promedio no es necesariamente inferior en todos los aspectos al blanco anglosajón, no es un modelo de la raza cósmica. Da a entender lo anterior cuando afirma en *La raza cósmica* que en México el mestizaje no se ha completado, es decir, que todavía hay un porcentaje demasiado grande de raza india pura que no se ha mezclado con la blanca meridional. Es más, afirma que la raza indígena mexicana es una raza cansada, cuyo momento de la historia ha pasado. La redención de los indios mexicanos consistía en integrarse de manera racial, a través del mestizaje, y de manera cultural, a través de la educación, la cultura y la religión, a la sociedad mexicana criolla. Vasconcelos no era un indigenista, eso queda claro.

En resumen: el discurso sobre las razas y el mestizaje de *La raza cósmica* está teñido de claroscuros. En sus páginas hay material para alabarlo y para repudiarlo.

#### 4. *El discurso sobre la filosofía de la historia*

El cuarto plano discursivo de *La raza cósmica* que distingo aquí es el de la filosofía de la historia. Leído desde esa perspectiva, el libro forma parte de una distinguida tradición mexicana de pensamiento en la que se

incluyen los nombres de Gabino Barreda, Antonio Caso, Samuel Ramos, Leopoldo Zea y Edmundo O’Gorman. Esta filosofía de la historia la expone Vasconcelos en la tercera sección del primer capítulo del libro. Hay que señalar que el autor ya había concebido esa doctrina desde antes de su viaje a Sudamérica. En su ensayo “Nueva ley de los tres estados”, publicado en México en 1921, había formulado en líneas generales la filosofía de la historia que luego desarrollaría en *La raza cósmica*. Esto nos muestra que, cuando viajó a América del Sur, ya iba con una idea hecha acerca de cómo acomodar sus experiencias dentro de un esquema concebido con anterioridad. Sin embargo, el viaje le permitió replantear sus ideas de manera más articulada. En particular, lo que desarrolló en *La raza cósmica* fue la combinación de su teoría del mestizaje universal con su ley de los tres estados de la humanidad.

Gabino Barreda adoptó de la filosofía de Augusto Comte la doctrina de que había tres estados de la humanidad: el teológico, el metafísico y el positivista. Antonio Caso distinguió tres conceptos de la existencia humana: como economía, como desinterés y como caridad. Vasconcelos ofreció otra triada según la cual la humanidad transita por tres estados: el material o guerrero, el intelectual o político y el espiritual o estético. El primero se basa en las exigencias de lo material. El segundo es aquel en que se encuentra la humanidad. La razón dirige, pero le da la espalda al sentimiento. Las normas nos dictan el sentido de la acción, pero no toman en cuenta la fantasía. En el tercer estado, que Vasconcelos piensa que se está gestando, la orientación de la conducta no la dictará la razón, sino el sentimiento. En vez de obedecer, se buscará crear. La belleza, no el bien, será el valor más admirado.

¿Por qué no suponer que la tercera etapa de la humanidad se puede alcanzar sin el mestizaje universal? ¿Por qué no imaginar que los seres humanos, de cualquier raza, de cualquier cultura originaria, pueden vivir de acuerdo con los principios de la belleza y del espíritu? La respuesta de Vasconcelos es que, mientras los blancos anglosajones sigan dominando el mundo, ese ideal jamás podrá realizarse. Los valores en los que se fundaría esa etapa de la humanidad son contrarios a los que sostienen ellos. La única manera en la que la humanidad podrá alcanzar ese ideal es que los blancos anglosajones pierdan su hegemonía. Y he aquí el giro que le da Vasconcelos. No se trata de entablar una guerra en contra de los blancos anglosajones; si alguna otra raza, por ejemplo, la amarilla, lograra vencerlos por medio de sus mismas armas, las de la tecnología militar, la industria o las finanzas, entonces lo único que

sucedría sería que otra raza tomaría el lugar de los blancos anglosajones, pero la humanidad no daría un paso hacia adelante en su progreso. Para avanzar no se debe derrotar al blanco anglosajón, sino incorporarlo a una nueva raza, a una nueva manera de entender el mundo en el que el blanco anglosajón deje de ser quien es ahora, el dominador del mundo. Frente al odio racial de los supremacistas blancos, Vasconcelos ofrece el amor racial universal. En vez de que las razas se maten entre sí, lo que propone es que todas ellas se mezclen movidas por el deseo, la simpatía y el amor.

Una pregunta para entender cómo sería esa etapa final de la historia humana es la de qué cultura tendría la raza cósmica. ¿Será una mezcla de todas las culturas existentes u otra en la que predominaría el antecedente de una de ellas en particular? Esa mezcla de culturas, ¿no borraría toda individualidad de los pueblos? Samuel Ramos le planteó estas preguntas a Vasconcelos en un coloquio que se celebró en torno de *La raza cósmica* en 1948. No conocemos las respuestas de Vasconcelos en esa ocasión, pero podemos imaginarlas. La cultura de la raza cósmica no podría ser igual a la de cualquiera de las razas existentes; tendría que ser diferente. Por lo mismo, ya no habría, como ahora, una diversidad de culturas. Lo que habría sería una cultura global, la misma en todas partes. Se entiende que a Vasconcelos se le haya criticado desde una perspectiva indigenista porque su idea del mestizaje cultural supone la desaparición de las culturas originarias americanas. Sin embargo, hay que tener en cuenta que no sólo anticipa la desaparición de las culturas originarias, sino, además, del resto de las culturas nacionales criollas y mestizas del continente. A fin de cuentas, todas las culturas nacionales serían superadas por la de la raza cósmica.

Es evidente que Vasconcelos consideraba que la cultura de la raza cósmica tendría que ver más con la europea que con las de otras civilizaciones. Su ética, por ejemplo, tendría una orientación cristiana. Sin embargo, la cultura occidental adoptada por la raza cósmica tendría que purgarse de todos los elementos nocivos que se han desarrollado dentro de ella, como el materialismo, el cientificismo, el mecanicismo, el industrialismo, el militarismo, el capitalismo salvaje y el comunismo bolchevique.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup>En el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, la posibilidad real de que Europa se destruyera a sí misma hizo que algunos intelectuales como Alfonso Reyes, Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Paul Valéry y Juan Larrea se tomaran en serio la tesis de clave vasconcelista

¿Se podría reprochar a Vasconcelos que su filosofía sea, en última instancia, la del destino de una raza, la iberoamericana, crisol de la futura raza cósmica? ¿No debería ser siempre la filosofía una reflexión universal, por encima de cualquier particularidad humana? El autor tiene una respuesta: la filosofía latinoamericana no puede ser neutral porque la filosofía de la raza blanca sajona nunca lo ha sido; siempre ha estado al servicio de los intereses políticos y económicos de esa raza. La verdadera universalidad del pensamiento filosófico sólo podrá alcanzarse cuando los humanos dejen de pensar desde sus intereses raciales, culturales y políticos. Lo que se nos vende como la “filosofía universal” es, a fin de cuentas, la de ellos.

¿Qué nos ofrece el libro? ¿Una *utopía*? En 1948, Luis Villoro sostuvo que era, más bien, una *profecía*. La diferencia es mayúscula: la utopía es una fantasía, la profecía es un anuncio. Entendida de una o de otra manera, la concepción de la historia de Vasconcelos, fundada en la lucha racial y no en la lucha de clases, resultaba ingenua y profundamente equivocada desde un punto de vista marxista. No hace falta ser marxista para dudar que la profecía de Vasconcelos vaya a cumplirse algún día.<sup>7</sup> Más que como una utopía o una profecía, pienso que el libro puede estudiarse como un *mito*. Interpretado así, podemos explicarnos por qué comienza con el relato de la extravagante leyenda de la Atlántida. Si la Atlántida es el *origen* mítico de la civilización en América, la raza cósmica sería su *destino* mítico. La fuerza de ese mito es lo que explica que *La raza cósmica* siga teniendo miles de nuevos lectores cada año. A lo largo de un siglo, esos lectores de la obra han encontrado en ella un poder poético que los sigue cautivando. Hay que tener en cuenta que la filosofía de la historia de Vasconcelos no pretende ser científica; su propósito

---

de que la continuación de la civilización occidental tendría que llevarse a cabo en América Latina. Sin embargo, esa nueva versión de la cultura occidental no podría ser igual a la europea, ya que tendría que eliminar de su seno las tendencias que la habían llevado a su autodestrucción.

<sup>7</sup>Una concepción diferente de lo profético puede encontrarse en la filosofía afroamericana estadounidense, que lo describe como un discurso que se enfrenta a una situación de dominación y, de esa manera, ofrece las condiciones para remediarla. En este sentido —desarrollado por Cornell West (2014)—, *La raza cósmica* sí podría entenderse como una obra profética en el contexto de la lucha emancipadora de los mexicanoamericanos. Un ejemplo de lo anterior es el libro de Andrés G. Guerrero, *A Chicano Theology* (1987), que combina el mensaje guadalupano con la raza cósmica de Vasconcelos desde la perspectiva de una teología de la liberación.

es otro: brindar un sentido profundo a la existencia, ofrecer una visión exhaustiva de la realidad y compartir un motivo sólido de la acción, y sólo cuando se la entiende así se la puede valorar con justicia.

### 5. *El discurso de las memorias de viaje*

El quinto plano discursivo de *La raza cósmica* es el que cuenta los pormenores de su viaje al Cono Sur de agosto a diciembre de 1922. Esta narración es un antecedente de las fabulosas remembranzas que escribió Vasconcelos una década después. Aquí encontramos todos los atractivos biográficos, literarios y ensayísticos que luego despliega su autor en sus memorias. Hay quienes suponen que el recuento de la gira por América del Sur es irrelevante para la primera parte del libro, la que se ocupa del mestizaje y de la filosofía de la historia. Me parece que creer eso es un error grave, ya que se pierde de vista que la teoría de Vasconcelos sobre el mestizaje se sustenta, argumentativamente, pero, sobre todo, retóricamente, en su narración sobre el viaje a Sudamérica. El libro es una unidad que debe leerse como tal. O, dicho de otra manera, los cinco planos discursivos que he distinguido aquí conforman una totalidad comunicativa.

*La raza cósmica* merece incluirse entre las obras clásicas de viajeros intelectuales de todos los tiempos. Su autor no sólo recorre territorios de montañas y ríos, sino de ideas y fabulaciones. Hay antecedentes de viajeros mexicanos que encontraron en el extranjero aspectos admirables que creyeron que valía la pena que se conocieran en su país.<sup>8</sup> Lo que distingue al viaje de Vasconcelos de los anteriores es que, en vez de haber ido hacia el norte, fue hacia el sur.

Otra diferencia importante entre el viaje de Vasconcelos y los de los otros viajeros mexicanos es que su expedición no es para recabar información, sino que, sobre todo, para llevarla, para explicar a los países visitados cuál es el sentido más alto de la Revolución mexicana, que se veía con sospecha. Vasconcelos se da cuenta de que, en un plano educativo, México no tenía nada que enseñar a las naciones del sur. En todas

---

<sup>8</sup> Sobresalen las memorias de viajes a los Estados Unidos, como las de Lorenzo de Zavala, *Viaje a los Estados Unidos del Norte de América* (1834), Guillermo Prieto, *Viaje a los Estados Unidos por Fidel* (1877-1878) y Justo Sierra, *En tierra yankee* (1898). Sin embargo, no faltan las crónicas de excursiones a Europa, a Medio Oriente e incluso al Extremo Oriente, como la célebre expedición científica al Japón de 1874 encabezada por Francisco Díaz Covarrubias y en la que participó Francisco Bulnes, que luego publicó *Sobre el hemisferio norte. Once mil leguas* (1875).

ellas, las escuelas primarias y las universidades funcionaban mejor que en México. Sin embargo, en un plano político, jurídico y social, México sí tenía algo que enseñarles. Las multitudes de estudiantes y de obreros que se congregaban para escuchar a Vasconcelos iban a conocer al representante de una revolución que prometía cambiar la realidad de México, pero que también servía de ejemplo a todos los países de América Latina. Ese público socialista, latinoamericanista, antiimperialista que le había sido leal a Vasconcelos quedó desconcertado cuando, a finales de 1933, el autor volvió a Argentina con un discurso muy diferente: hablando pestes del gobierno de Lázaro Cárdenas y de la República española y defendiendo una posición que se acercaba al fascismo y al hispanismo más rancio. Otra tendencia inquietante comenzaba a vislumbrarse en el discurso de Vasconcelos antes de la Segunda Guerra Mundial: su repudio del judaísmo.

El diario de viaje en *La raza cósmica* presenta dos voces intercaladas: la del hombre y la del embajador. Éstas a veces entran en conflicto. En una misión diplomática, no se es libre de decir lo que uno quiera, de moverse libremente. Sin embargo, Vasconcelos hizo todo lo posible para no quedar constreñido por su función de jefe de una delegación oficial del gobierno mexicano y ello lo metió en problemas en no pocas ocasiones. La narración autobiográfica de esa tensión entre las dos perspectivas es, sin duda, uno de los atractivos novelescos del libro.

Como ya indiqué, la edición de 1948 eliminó las secciones que contaban las visitas a Chile y Uruguay, pero cortó además varias partes de los viajes a Argentina y Brasil.<sup>9</sup> Los párrafos expurgados casi siempre tienen que ver con posiciones políticas con las que Vasconcelos ya no simpatizaba en 1948 —como, por ejemplo, su encuentro con un grupo de obreros anarquistas que le contaron sobre la represión militar en la Patagonia—, con algunos rasgos de las sociedades y las culturas loca-

---

<sup>9</sup>Del viaje a Argentina se recortaron las secciones contiguas “Alvear”, “El Jockey Club”, “Una escuela normal” y “Buenos Aires, de noche” (pp. 163–172); cuatro párrafos en las pp. 180–181; la sección “Un encuentro sentimental” (pp. 182–183); un párrafo en las pp. 186–187; la sección “Cena de solteros y conferencias y excursión por el Tigre” (pp. 189–192); las secciones “Una conferencia sobre educación pública en los salones de la prensa”, “Un banquete literario”, “Las feministas”, “Una visita a Lugones” y “El teatro Colón” (pp. 227–235); y la sección “La despedida” (pp. 291–294). Del viaje a Brasil se eliminó un párrafo en la p. 94; siete párrafos en las pp. 102–105; la sección “La incógnita” (pp. 108–110); la sección “La misión mexicana” (pp. 117–118); tres párrafos en las pp. 127–128; dos párrafos en las pp. 33–34; y otros tres párrafos en las pp. 134–135.

les que le disgustaron —por ejemplo, el ambiente superficial del Jockey Club porteño—, con el objetivo de borrar de la narración a varios personajes de los que se había distanciado —tal es el caso de Leopoldo Lugones, a quien criticó públicamente en 1925 por su apoyo al golpe militar chileno—, o con ciertos asuntos íntimos que decidió cortar por discreción —como, por ejemplo, el idilio que mantuvo con una bella dama argentina que creyó que el autor era soltero—. El viejo de 1948 censuró al joven de 1925.

El Vasconcelos viajero es un hombre de contrastes. Con frecuencia da la impresión de que ve lo que quiere ver, que idealiza a las personas y a los paisajes. En cambio, en otras ocasiones resulta muy crítico, a veces con tino y justicia, y otras veces con superficialidad e injusticia. Respecto a lo primero, cabe añadir que ya había formulado, en *Estudios indostánicos* de 1920, la tesis de que la civilización es un producto de las tierras cálidas y de que, en un futuro próximo, cuando acabe el dominio de los europeos del norte, que viven en tierras frías, el impulso civilizatorio volverá a la zona tórrida. Por lo mismo, cuando Vasconcelos viaja a Brasil ya va con esa idea en la cabeza; no la formula ahí. En *Estudios indostánicos* también había afirmado que las grandes creaciones de la humanidad las habían hecho los pueblos mestizos, no las razas supuestamente puras, como los arios rubios del norte de Europa. Lo que es novedoso en *La raza cósmica* es la convicción de que el estado final de la historia será realizado por un mestizaje universal que se desarrollará en la zona tropical de América del Sur. Vasconcelos reconoce que cuando compartió sus ideas con los altivos intelectuales uruguayos, éstos las recibieron con sorna. Le respondieron que ellos eran blancos europeos. La idea de que el futuro de la humanidad lo construiría una raza mestiza en la zona cálida del Brasil les pareció una excentricidad del visitante mexicano. Muchas veces, da la impresión de que Vasconcelos está desconectado de los lugares que visita, de las personas con las que habla. Sin embargo, no debemos reprocharle que, como el Quijote en sus recorridos por La Mancha, no siempre vea las cosas como son. Entre otras cosas, *La raza cósmica* es un fabuloso libro de viaje a un futuro imaginado de la humanidad.

### Conclusión

Una lectura crítica de *La raza cósmica* conlleva varias dificultades. Aunque sus reflexiones muchas veces son cautivantes, sus argumentos no siempre son claros. El libro plantea ideas poderosas y edificantes, pero

tiene flancos débiles e incluso incómodos. Eso explica por qué, incluso hoy, provoca reacciones tan encontradas. En este ensayo ofrezco una clave hermenéutica para leer la obra basada en la distinción de cinco planos discursivos: la pugna entre las dos Américas, el destino de Sudamérica, las relaciones entre las razas humanas y el mestizaje, la filosofía de la historia y, por último, las memorias de viaje. Sostengo que una comprensión cabal del libro requiere del examen interconectado de esos cinco planos. Un corolario de mi análisis es que la obra debe leerse de manera integral, sin saltarse, como es frecuente, la parte en la que el autor narra su viaje por Sudamérica. Otro corolario es que, para asimilar su mensaje original, es indispensable acudir al texto en su primera edición, la de 1925.

#### Referencias bibliográficas:

- Barreda, Gabino, 1941, "Oración Cívica", en *Estudios*, UNAM, México.
- Blasco Ibáñez, Manuel, 1910, *Argentina y sus grandezas*, La Editorial Española Americana, Madrid.
- Bulnes, Francisco, 1899, *El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos*, Imprenta Mariano Nava, México.
- Bulnes, Francisco, 1875, *Sobre el hemisferio norte. Once mil leguas*, Imprenta de la Revista Universal, Madrid.
- Bunge, Carlos Octavio, 1903, *Nuestra América (ensayo de psicología social)*, Heinrich y Ca., Barcelona.
- Caso, Antonio, 1923, *El concepto de la historia universal*, Ediciones México Moderno, México.
- Caso, Antonio, 1916, *La existencia como economía y como caridad*, Porrúa, México.
- Chamberlain, Houston Stewart, 1899, *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts*, F. Bruckmann, Múnich.
- Darío, Rubén, 20 de mayo de 1898, "El triunfo de Calibán", *El Tiempo*, Buenos Aires.
- Dussel, Enrique, 2012, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, Docencia, Buenos Aires.
- Galton, Francis, 1883, *Enquiries into Human Faculty and its Development*, Macmillan, Londres.
- Gamio, Miguel, 1916, *Forjando patria*, Porrúa, Ciudad de México.
- Gobineau, Arthur de, 1853, *Essai sur l'inégalité de races humaines*, Librairie de Firmin Didot Frères, París.
- González Casanova, Pablo, 2006, *Sociología de la explotación*, CLACSO, Buenos Aires.

- Grant, Madison, 1916, *The Passing of the Great Race*, Charles Scribner's Sons, Nueva York.
- Guerrero, Andrés G., 1987, *A Chicano Theology*, Orbis Books, Nueva York.
- Hurtado, Guillermo, 2022, "Notas para una crítica filosófica del malinchismo", *Journal of Mexican Philosophy*, vol. 1, no. 1, pp. 39–53.
- Hurtado, Guillermo, 2021, *El pensamiento del segundo Vasconcelos*, UNAM-Secretaría de Desarrollo Institucional, Ciudad de México.
- Hurtado, Guillermo, 2016, *La Revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*, UNAM-Secretaría de Desarrollo Institucional, Ciudad de México.
- Ingenieros, José, 1913, *Sociología argentina*, Daniel Morro Editor, Madrid.
- Keyserling, Hermann, 1932, *Südamerikanische Meditationen*, Deutsche Verlagsanstalt, Berlín.
- Larrea, Juan, 1943, *Rendición de espíritu*, Ediciones Cuadernos Americanos, México.
- León Pinelo, Antonio de, 1656, *El paraíso en el Nuevo Mundo, comentario apoloético, historia natural y peregrina de las Yndias Occidentales, Yslas y Tierra Firme del Mar Oceano*, Madrid.
- Molina Enríquez, Andrés, 1909, *Los grandes problemas nacionales*, Imp. A. Carranza e hijos, México.
- O'Gorman, Edmundo, 1958, *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Ortega y Gasset, José, 1958, *Meditación del pueblo joven*, Emecé, Buenos Aires.
- Pereyra, Carlos, 1908, *La doctrina Monroe: El destino manifiesto y el imperialismo*, J. Balleescá y Cía., México.
- Prieto, Guillermo, 1877, *Viaje a los Estados Unidos por Fidel*, Imprenta del Comercio, México.
- Ramos, Samuel, julio 16 de 1938, "La civilización europea en peligro de muerte", *Hoy*, no. 73, p. 31.
- Ramos, Samuel, 1934, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Imprenta Mundial, México.
- Reyes, Alfonso, 1936, "Notas sobre la inteligencia americana", *Sur*, Buenos Aires.
- Rodó, José Enrique, 1900, *Ariel*, Dornaleche y Reyes, Montevideo.
- Rojas, Ricardo, 1924, *Eurindia*, Librería La Facultad, Buenos Aires.
- Sierra, Justo, 1898, *En tierra yankee. (Notas a todo vapor)*, Tipografía de la Oficina Impresora del Timbre, México.
- Ugarte, Manuel, 1911, *El porvenir de la América Latina*, Sempere, Valencia.
- Uranga, Emilio, 1951, "50 años de filosofía en México", *Revista de la Universidad de México*, vol. 5, no. 59, pp. 21–23.
- Valéry, Paul, 1945, "L'Amérique, projection de l'esprit européen", en *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Gallimard, París.

- Vasconcelos, José, 2019, *Conferencias sudamericanas y otros escritos*, recopilación, estudio introductorio y notas de Raúl Trejo, Silla Vacía, México.
- Vasconcelos, José, 1959, *La flama. Los de arriba de la revolución. Historia y tragedia*, Compañía Editorial Continental, México.
- Vasconcelos, José, 1948, *La raza cósmica*, Espasa Calpe, México.
- Vasconcelos, José, 1937, *Breve historia de México*, Botas, México.
- Vasconcelos, José, 1936, *La tormenta*, Botas, México.
- Vasconcelos, José, 1935, *Ulises criollo*, Botas, México.
- Vasconcelos, José, 1935, *De Robinson a Odiseo. Pedagogía estructuralista*, Aguilar, Madrid.
- Vasconcelos, José, 1934, *Bolivarismo y monroísmo*, Ercilla, Santiago de Chile.
- Vasconcelos, José, 1926, *Indología: Una interpretación de la cultura iberoamericana*, Agencia Mundial de Librería, París.
- Vasconcelos, José, 9 de marzo de 1925, “Poetas y bufones”, *El Universal*, p. 3.
- Vasconcelos, José, 1925, *La raza cósmica*, Agencia Mundial de Librería, Madrid.
- Vasconcelos, José, 1923, “Discurso de Cuauhtémoc en el ofrecimiento que México hace al Brasil de una estatua de Cuauhtémoc”, *Boletín de la Secretaría de Educación Pública*, t. 1, no. 3, enero.
- Vasconcelos, José, 1921, “Nueva ley de los tres estados”, *El maestro. Revista de Cultura Nacional*, t. II, no. 2, noviembre, pp. 150–158.
- Vasconcelos, José, 1920, *Estudios indostánicos*, Editorial Saturnino Calleja, Madrid.
- Vasconcelos, José y Manuel Gamio, 1926, *Aspects of Mexican Civilization*, Chicago.
- Villoro, Luis, 1948, “Mito y profecía de Vasconcelos. Con ocasión de una ‘Reunión pública’ del Centro de Estudios Filosóficos”, *Revista Mexicana de Cultura*, suplemento del periódico *El Nacional*, no. 79, p. 2.
- West, Cornell, 2014, *Black Prophetic Fire*, Beacon Press, Boston.
- Zavala, Lorenzo de, 1834, *Viage a los Estados-Unidos del Norte de América*, Imprenta de Decourchant, París.
- Zea, Leopoldo, 1953, *América como conciencia*, Ediciones Cuadernos Americanos, México.
- Zea, Leopoldo, 1942, “En torno a una filosofía americana”, *Cuadernos Americanos*, año I, vol. 3, pp. 63–78.
- Zweig, Stefan, 1941, *Brasilien. Ein Land der Zukunft*, Fischer, Estocolmo.

## **Dossier: ¿Por cuál raza hablará qué espíritu? Sentido y actualidad del lema de la UNAM**

### **[Dossier: Through which Race shall which Spirit Speak? Meaning and Relevance of the UNAM Motto]**

#### **Introducción**

#### **[Introduction]**

CARLOS LÓPEZ BELTRÁN Y AURELIA VALERO PIE

En la sesión del 27 de abril de 1921 del Consejo de Educación de la entonces recién reabierta Universidad Nacional, el entusiasmado rector, José Vasconcelos, propuso la creación de un nuevo escudo para la institución cuyo destino buscaba redirigir, acompañado de un lema de su inspiración. La propuesta presentada oficialmente nos dice:

Considerando que a la Universidad Nacional corresponde definir los caracteres de la cultura mexicana, y teniendo en cuenta que en los tiempos presentes se opera un proceso que tiende a modificar el sistema de organización de los pueblos, substituyendo las antiguas nacionalidades, que son hijas de las guerra y de la política, con las federaciones constituidas a base de sangre e idiomas comunes, lo cual va de acuerdo con las necesidades del espíritu, cuyo predominio es cada día mayor en la vida humana, y a fin de que los mexicanos tengan presente la necesidad de fundir su propia patria con la gran patria Hispano-Americana que representará una nueva expresión de los destinos humanos; se resuelve que el Escudo de la Universidad Nacional consistirá en un mapa de la América Latina con la leyenda “Por mi raza hablará el espíritu”; se significa en este lema la convicción de que la

#### **Datos del autor:**

Instituto de Investigaciones  
Filosóficas  
Universidad Nacional  
Autónoma de México  
[carloslopezbeltran@gmail.com](mailto:carloslopezbeltran@gmail.com)  
[orcid.org/0009-0009-8597-646x](https://orcid.org/0009-0009-8597-646x)

#### **Datos de la autora:**

Instituto de Investigaciones  
Filosóficas  
Universidad Nacional  
Autónoma de México  
[aureliavalero@gmail.com](mailto:aureliavalero@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0002-4759-9124](https://orcid.org/0000-0002-4759-9124)

raza nuestra elaborará una cultura de tendencias nuevas, de esencia espiritual y libérrima. Sostendrán el escudo un águila y un cóndor apoyado todo en una alegoría de los volcanes y el nopal azteca.

Ciento cinco años después la UNAM (que ha experimentado enormes transformaciones, al igual que el país, el continente y el planeta) conserva ese mismo escudo de armas y ese mismo lema. Vasconcelos decidió usar su ascendencia provisional para definir un emblema y engastar una consigna, de modo vertical, con la idea de cristalizar en ellos el mandato que deseaba fijar (¿a perpetuidad?) tanto a la institución educativa como a la nación: fundirse en el futuro con otros cuerpos políticos hermanos de sangre, lengua y espíritu, en una futura raza, que luego llamó Cósmica.

Bien sabía Vasconcelos que la vida media de ese tipo de dispositivos de comunicación ligados a corporaciones (escudos, lemas) suele tender, como algunas funciones matemáticas, al infinito, enquistándose en las entrañas emocionales más sensibles de los linajes y claustros universitarios. Los lemas de universidades, ligados a escudos de armas, nacieron con las universidades medievales mismas. Son parte de la empolvada tradición europea de los sellos y escudos heráldicos de casas reales, ejércitos, órdenes religiosas y ciudades. Su uso en ámbitos académicos data de la Edad Media, con la consolidación de universidades religiosas, como París, Oxford o Salamanca. En el latín entonces acostumbrado, el lema elegido por sus cenáculos se incorporaba a una compleja producción icónica en forma de escudo que representaba visualmente la historia imaginaria de la corporación. El lema tenía (tiene) el fin de cristalizar aforísticamente alguna virtud orientadora o aspiración del colectivo escudado tras esa máscara. Es en un ámbito monástico o monárquico en el que el espíritu de cuerpo heráldico, gremial, aristocrático o guerrero de un linaje o grupo se solía condensar así ante la mirada pública. Los sellos, emblemas y escudos se compusieron siempre como complejos *collages* de símbolos celestiales o terrenales, míticos o fabulosos, arquitectónicos, geográficos, zoológicos, botánicos, con los que se buscaba amalgamar y fabular una identidad colectiva imaginada y noble. Compactados en un escudo identificable, memorable y bello, al que se le unía el lema en latín u otra lengua de alcurnia, los escudos de armas debían sintetizar tanto la gloria pasada como la aspiración futura de trascendencia y perpetuidad de la corporación, fuese ésta una casa real o familia aristocrática, una orden militar o monacal, un Estado, ciudad o municipio, o un gremio.

El gesto comunicativo del sello o escudo medieval aspira a resaltar, exaltar o ensalzar de modo inolvidable, tanto la pureza y legitimidad originarias como la bondad e inevitabilidad del destino manifiesto del cuerpo colectivo representado. Los componentes visual y lingüístico del artefacto se complementan. El lema elegido concentra la lectura del icono visual con alguna noción enaltecida capaz de dar sentido e identidad a la corporación. En el caso de las universidades, el lema tradicionalmente brota de las más altas aspiraciones de las órdenes religiosas y se vincula primero con la vocación religiosa-espiritual, luego con la vocación epistémica-intelectual y, al final, con la vocación política-estatal. Las universidades europeas más añosas se ligaron desde el inicio a lemas que veían el saber escolástico como iluminación sagrada, y su actividad monacal como nutrición del alma. Sus lemas definen su misión confesional y estudiosa como sostenida por la verdad, la ley y la moral divinas.

La creación o refundación de universidades siempre conllevó el diseño de un escudo de armas y de un lema memorable. No es sorpresa que con los siglos los lemas universitarios de nuevo cuño se fueran transformando en temática e intención. Se pasó de lemas catedralicios como *Hic et ubi terrarum* de París, o el *Dominus illuminatio mea* de Oxford, o el *Omniium scientiarum princeps Salamantica docet* de Salamanca... a lemas más asociados con el espíritu científico moderno y la libertad académica como *Die Luft der Freiheit weht* de Stanford, o *Crescat scientia; vita excolatur* de Chicago. En las universidades de naciones en desarrollo se tendió a subrayar la misión nacionalista y la atención de destinos futuros que aspiraban a calcar la gloria del pasado europeo. El *Spes Bona* de la Universidad de Ciudad del Cabo, o *Kokorozashi aru takuetsu* (Descubrir la excelencia) de la Universidad de Tokio. En décadas recientes los lemas y escudos se han ido asemejando, en su sentido y funcionamiento, a los logos corporativos y los eslóganes de las marcas. Varias universidades contemporáneas han decidido usar estrategias de presentación corporativa relativamente flexibles en las que los escudos, los logotipos, los lemas y los eslóganes se transforman con fluidez en un equilibrio entre permanencia y adaptación a los nuevos entornos culturales y éticos. La tensión entre conservar, cambiar, adaptar los escudos y, sobre todo, los lemas universitarios, existe debido a la tendencia inexorable del tiempo a traer consigo revisiones de valores, perspectivas e ideologías.

Quizá Vasconcelos sospechaba que una vez atrincherados un escudo y un lema universitarios, y habiendo adquirido una gruesa y añosa

pátina de brillante y olorosa resina conservadora, aunado a un prestigio ritual memorioso, éstos se tornarían inamovibles. Una de las maneras más sólidas de la permanencia institucional. Pero, en toda comunidad crítica, como son las universitarias, pervive la sospecha sobre las inercias y solemnidades heredadas que arrastran inopinadamente hacia el futuro mensajes (mandatos) encriptados en frases o lemas rituales. Toda aristocracia termina igualando la duración con la virtud, leíamos antaño en los muros de París. Y un aforista improvisado de internet alguna vez trinó que un escudo de armas es un logotipo con aspiraciones de perpetuidad diseñado antes de que fuese concebible la movilidad social. A veces entonces hay que sospechar de las inercias. Y quizá se vuelva pertinente centrar la mirada en nuestros añejos emblemas y en nuestras frases rituales, no sólo para elucidar su razón de ser original, sino para ver lo que el paso del tiempo y de las generaciones ha hecho con sus significados, y preguntarnos si lo que se presenta visualmente y se expresa con aforismos nos sigue representando colectivamente.

Si algo ha traído el tiempo al lema de la UNAM es opacidad semántica. Sus términos (raza, espíritu) viven hoy en territorios interpretativos muy diferentes y mucho más indóciles; y quizá ha llegado el tiempo, después de ciento cinco años, de voltear a ver qué ha pasado con esa potente y exigente divisa de Vasconcelos.

La frase “Por mi raza hablará el espíritu” acompaña constantemente la vida universitaria. A veces su enunciación adquiere cierta densidad, como cuando en los instantes de mayor solemnidad es repetido por voz de alguna autoridad y parece querer conjurar el pasado, el presente y el futuro de la institución. Mucho más común resulta hallarlo como una inscripción en situaciones inerciales, en la papelería oficial, en los diplomas, en los adornos de las salas. Su presencia ubicua en espacios universitarios no ayuda, sin embargo, a que su significado sea claro, o su lectura unívoca y transparente. Hay quienes atienden su origen histórico, en cuyo caso la frase remite a las ideas cruciales que dominaron un periodo clave en la formación de las instituciones educativas del país. Otras personas lo ven como una síntesis de los valores, los ideales y la misión educativa de la UNAM; el lema asume para ellas su función como un signo de identidad que contribuye a prestar continuidad y coherencia al desfile de las generaciones. No faltan quienes lo identifican como el sello inconfundible de la maquinaria administrativa, ni quienes lo asocian a una especie de hechizo o encantamiento, fórmula de cierre semejante al “así sea” de la liturgia religiosa. Con todo, en el día con

día del quehacer universitario es muy probable que la insignificancia haya sido el precio de la familiaridad con que hoy se convive con el lema universitario, apenas una retahíla de sonidos ininteligibles o imperceptibles a oídos de un segmento mayoritario de la comunidad. Se escuchan o leen palabras otrora potentes como “raza” o “espíritu” sin casi registrar sus efectos en el entendimiento, una situación quizá inocua si no existiese ahí un mensaje de un pasado en el que decir “raza” y decir “espíritu” convocaba destellos, y si no existiesen, como sabemos, percepciones subliminales o inconscientes. La aparente insignificancia es en nuestra opinión engañosa.

Contra ese vaciamiento semántico inconsciente se erige este dossier, en el que hemos invitado a colegas de diversas procedencias a fijar su atención crítica en nuestro lema, sin dirigir su mirada con preguntas ni, mucho menos, anticipar respuestas. Desde ángulos y enfoques críticos distintos estos trabajos discuten el sentido y la actualidad, las virtudes o desatinos del lema universitario “Por mi raza hablará el espíritu”. También se aborda la difícil pregunta de si se debe conservar, eliminar o reemplazar. Quienes coordinamos este dossier encontramos que el ejercicio realizado no es “académico”, si por “académico” se entienden los despliegues de erudición sin consecuencias prácticas o las acrobacias teóricas disociadas del interés en nuestros destinos colectivos. El tiempo de hacer estas reflexiones, y las que se detonen con ellas, es ahora. Motivos para creerlo no faltan, empezando por la necesidad de actuar con congruencia: una universidad que se precia de cultivar y fomentar el pensamiento crítico no puede limitarse a asumir mecánica o servilmente sus propias señas de identidad, más aún si el trabajo continuo de reflexión y de memoria es obligatorio para toda institución educativa. Para la UNAM de nuestro tiempo se trata de un compromiso urgente, acorde con las exigencias de reforma y mayor apertura democrática que circulan en nuestra comunidad en todos los niveles. Pensamos que los cambios que han de venir para adaptar nuestra institución a sus tiempos y tareas actuales sólo serán correctos si se acompañan de profundas e informadas reflexiones críticas, debates y construcción de consensos.

Como parte de este proceso de introspección resulta imposible ignorar que el lema universitario concentra un proyecto político difícilmente comprensible al margen de los ambiciosos vuelos filosóficos del José Vasconcelos de los años veinte. Pero contiene también opciones de lectura abiertas y posibles en las que los conceptos de Vasconcelos adquieren otros sentidos y connotaciones en contextos científicos e ideológicos

diversos, y ante esto nos vemos obligados a reaccionar como universitarios de un país complejo y cambiante como México. El lema de seis palabras tiene dos nudos conceptuales cruciales, o dos categorías que no pueden dejar de interrogarse: “raza” y “espíritu”. Unir una diversidad de miradas analíticas (interesadas de buena fe) en un esfuerzo crítico colectivo parece, por ende, una condición necesaria para vincular el pasado y el presente de la institución con el propósito de proyectarla con responsabilidad hacia el futuro.

A ofrecer una reflexión informada y plural invitamos a cuatro especialistas de la comunidad universitaria, quienes desde sus respectivas disciplinas —la filosofía, la sociología, la filología y la historia— examinaron el origen, el significado y la vigencia del lema de la UNAM. Tras referir los antecedentes históricos de la actual Universidad, desde el siglo XVI y hasta las primeras décadas del XX, Ambrosio Velasco se entregó, en el primer artículo que aquí presentamos, a un trabajo de reconstrucción o, valdría decir, de desciframiento: el que corresponde al significado que los términos “raza” y “espíritu” adquirieron en el pensamiento del propio Vasconcelos. La tarea no resultó sencilla, no sólo por la falta de claridad en uno y otro sustantivo, sino debido a las vacilaciones, rectificaciones y contradicciones que no pocas veces se encuentran en la obra del antiguo rector. Poco a poco se va descubriendo, sin embargo, que la “raza” exaltada en el lema se funda en una admiración sin reservas por la herencia hispana impuesta a lo largo del continente, en detrimento de las múltiples raíces en que se asientan las culturas de nuestra región. De ahí que, para Velasco, el lema articule un proyecto excluyente y discriminatorio, no sólo impropio de una institución diversa y compleja, con estudiantes de múltiples orígenes, identidades y visiones, sino “inaceptable frente al reconocimiento constitucional del carácter pluricultural y multiétnico de la nación mexicana” (p. 23).

A la luz de los discursos que se pronunciaron en 2021 al celebrarse cien años de la promulgación del lema, Olivia Gall examina, en el segundo artículo que integra esta discusión, cuán adecuados resultan los epítetos con que entonces se encomió la iniciativa de Vasconcelos. ¿Realmente puede calificarse como “libérrima” y antirracista, según se reiteró en algunas intervenciones laudatorias? Un análisis cuidadoso permite a la autora observar que, a contracorriente de los liberales mexicanos del siglo XIX, convencidos defensores del mestizaje y del laicismo, la “raza” en la frase vasconcelista no admitía la “miscegenación” biológica entre indígenas y españoles, mientras que el “espíritu” se afincaba en una

apenas disimulada profesión de fe católica. Nada más lejano, por consiguiente, a posturas con aliento emancipador, como las de José Martí o Manuel González Prada, cuyo repudio de la noción de “raza” muestra que, para los maestros y contemporáneos de Vasconcelos, el término resultaba ya objetable. Décadas de discusión, investigación y militancia antirracista indican que mucho más lo es ahora, motivo por el cual, argumenta Gall, ha llegado el momento de que la Universidad Nacional se dé a sí misma un nuevo emblema acorde con su “visión cosmopolita” y el lugar en que hoy nos encontramos.

“No es imposible reconstruir otras trazas, otro subsuelo del lema”, nos recuerda Alberto Vital en el tercer artículo que integra esta discusión (p. 6). Así lo sugiere él mismo, al establecer una genealogía distinta de la noción de “espíritu”, una que no se limita al ámbito teológico, sino que encuentra igualmente un asidero en la ciencia, la epistemología, la fenomenología y las humanidades. Un ejercicio similar emprende en relación con la categoría de “raza”, susceptible de entenderse como una noción excluyente, pero también como una apuesta por hacer de la cooperación el fundamento de la cultura hispanoamericana. De hecho, que el lema está orientado hacia el futuro, a un ideal por alcanzar más que un logro que celebrar, lo indican las otras palabras que componen la frase y que Vital, en su calidad de filólogo, analiza una a una. En particular, el verbo “hablará” constituye un signo inconfundible de que el lema expresa una promesa, por lo que conviene evaluarlo en términos de su éxito o fracaso y no mediante el binomio verdad o falsedad. Esto último resulta tanto más relevante cuanto que en el lema parecen haberse ido poco a poco disociando su sentido y su significado: mientras el primero se reduce a un uso meramente protocolario, el segundo se ha ido difuminando, anclado como está en “un México que ya desapareció” (p. 12).

Esta colección se cierra con el artículo de Denisse Cejudo, quien propone interpretar “Por mi raza hablará el espíritu” más allá de lo que quiso o no decir Vasconcelos y de lo que el lema pudo o no significar en aquel momento de refundación. En cambio, propone explorarlo a partir de los usos, apropiaciones y resignificaciones que se han producido a lo largo de la última centuria, en particular por parte de la población estudiantil. En virtud de esta lectura “desde abajo”, el lema aparece ligado a tradiciones que con frecuencia se pasan de largo, como el latinoamericanismo y los movimientos estudiantiles en el Cono Sur. Desde este otro mirador, el concepto de “raza” se presenta como un signo de empoderamiento, resistencia, empatía y pertenencia entre los grupos

menos privilegiados, que de esta forma refrendan su condición como iguales. A ello se debe que, pese a que el concepto clásico de raza resulte indefendible y por completo obsoleto, merezcan valorarse y rescatarse otros sentidos que ha adquirido en las últimas décadas. Enmarcados en la lucha cotidiana, ellos nos muestran “la capacidad que tiene la colectividad universitaria para construir nuevos horizontes semánticos que sean coherentes con las realidades que vivimos” (p. 14).

Esperamos que estas cuatro reflexiones sirvan como robustos puntos de partida para discutir hoy, como comunidad, el lema de la Universidad Nacional Autónoma de México. Nos anima en esta iniciativa el convencimiento de que no se trata de un ejercicio meramente retórico, sino que en él se juega nuestra habilidad y disposición para reflexionar en conjunto sobre el papel que deseamos cumplir de cara a la sociedad y con vistas al mañana. Y es que, en el fondo, el debate no versa sólo sobre una frase, sino sobre cómo una institución histórica se adapta —o no— a los valores y tensiones del presente.

## El lema de la UNAM ante la nación mexicana\*

### [UNAM's Motto before the Mexican Nation]

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ

#### Resumen:

En este trabajo busco comprender de manera crítica el significado del lema “Por mi raza hablará el espíritu” de la UNAM de acuerdo con las circunstancias y propósitos de su autor, así como su significado en el contexto actual de México. Mi examen se enfoca en las ideas clave de raza y espíritu en nuestro lema universitario. Sostengo que, si ya en su origen el lema era cuestionable por la idea de “raza”, hoy es insostenible por su incompatibilidad con el carácter pluricultural y pluriétnico de la nación mexicana. Por ello, considero que se debe revisar el lema en un proceso amplio de transformación de la UNAM necesario para que pueda contribuir efectivamente al fortalecimiento de la nación pluricultural mexicana.

#### Abstract:

In this paper I aim to critically understand the meaning of UNAM's motto—‘Por mi raza hablará el espíritu’—in accordance with its author's circumstances and purposes, as well as its significance in Mexico today. I focus on the key concepts of race and spirit in our university's motto. While questionable in its origin because of its idea of ‘race’, the motto is untenable today due to its incompatibility with the pluricultural and multiethnic nature of the Mexican nation. I consider, then, that it is necessary to review the motto within the broader process of our university's transformation, which is required for it to effectively contribute to the strengthening of the pluricultural Mexican nation.

#### Datos del artículo:

Recibido: enero 4, 2026  
Revisado: abril 9, 2026  
Aceptado: abril 15, 2026  
Publicado: mayo 8, 2026

#### Palabras clave:

espíritu, Vasconcelos, raza, pluriétnicidad, universidad, nación mexicana

#### Keywords:

spirit, Vasconcelos, race, multiethnicity, university, Mexican nation

#### Datos del autor:

Instituto de Investigaciones  
Filosóficas, Universidad  
Nacional Autónoma de México  
ambrosio@unam.mx  
orcid.org/0000-0003-0465-7619

---

\* Este trabajo forma parte de los proyectos de investigación PAPIIT IN 406725 y Secihti IH-2025-I-155.

## Introducción

Es una tradición muy difundida en muchas universidades del mundo resumir su misión en un lema. De acuerdo con el *Diccionario del español usual en México*, la primera acepción de la palabra lema es “idea o proposición que se expresa en una frase corta y sirve de guía o de norma al comportamiento de alguien” (2008, p. 549),<sup>1</sup> y se cita como ejemplo el lema universitario “Por mi raza hablará el espíritu”. Sostengo que esta divisa y la guía, ideal o misión que expresa son incompatibles con el carácter pluricultural de la nación mexicana, reconocido en la Constitución mexicana. Además, resulta paradójico que Vasconcelos haya propuesto semejante lema para la Universidad Nacional como una crítica a la nación mexicana en aras de un latinoamericanismo basado en una cultura hispana de herencia latina, que precisamente encubre y menosprecia la diversidad cultural de las naciones latinoamericanas.

Esta incompatibilidad entre el lema universitario y la nación pluricultural no se ha discutido con la atención que merece. Incluso, en fechas recientes, planteé en el seno del Consejo Universitario la necesidad de revisar el lema, pero no hubo una respuesta favorable. Por el contrario, se manifestó un rechazo contundente sin razones, más allá del señalamiento de que había que conservarlo por su mera antigüedad, tradición y la supuesta identificación de la comunidad universitaria con su lema. En todo caso, el mantenimiento o modificación de tradiciones auténticas sólo puede sostenerse con base en la discusión plural y razonable. Por este motivo, me parece muy acertada la propuesta del Instituto de Investigaciones Filosóficas y de su revista *Diánoia* de convocar a una discusión al respecto, sobre todo en estos tiempos en los que la Universidad inicia un proceso de transformación institucional. Agradezco al director del Instituto y a la directora de *Diánoia* por su invitación para participar en esta discusión.

En este trabajo busco comprender de manera crítica el significado del lema de acuerdo con las circunstancias y los propósitos de su autor, así como su significado en el contexto actual de México. Mi examen se centra en las ideas clave de raza y espíritu del lema universitario y sostengo que, si ya desde su origen el lema era cuestionable por la idea de “raza”, en la actualidad el lema es insostenible por su incompatibi-

---

<sup>1</sup>Este sentido coincide con la primera acepción del *Diccionario del estudiante de la Real Academia Española*: “Frase que resume el ideal de conducta de alguien”, así como con la tercera acepción del *Diccionario de la lengua española*.

lidad con el carácter pluricultural y pluriétnico de la nación mexicana. Por ello, considero que se debe revisar el lema en un proceso amplio de transformación de la UNAM necesario para que pueda contribuir efectivamente al fortalecimiento de la nación pluricultural mexicana.

Para la interpretación del significado y la significación del lema recurriré a una metodología hermenéutica que integra propuestas de José Gaos, Quentin Skinner, H.-G. Gadamer y Paul Ricoeur. De los dos primeros retomo la propuesta de interpretar las ideas clave y los textos en sus contextos como acciones que desarrolla el autor en circunstancias específicas con el propósito de incidir en ellas y resolver problemas. De la hermenéutica filosófica de los dos últimos recupero la tesis de que no sólo el autor del texto, sino también el intérprete se ubican en contextos y situaciones específicas y, por lo tanto, la comprensión de los textos está mediada por las concepciones, motivos e intereses de su situación hermenéutica. Así, después de una referencia a los antecedentes y al devenir histórico de la Universidad de México, la primera parte del trabajo se centra en la comprensión del significado del lema en el contexto y situación de su autor y la segunda parte se enfoca en discutir el significado del lema en el contexto más amplio del presente.

### *Antecedentes de la Universidad de México*

La Universidad de México tiene su origen en la cédula de Felipe II de 1551 que estableció que “en dicha ciudad de México se fundase un estudio de universidad de todas ciencias, donde los naturales y los hijos de españoles fuesen instruidos en las cosas de la santa fe católica y en las demás facultades” (Méndez Arceo 1952, p. 123). El lema de la Real Universidad de México que aparece en el pendón correspondiente, y que hoy se sigue utilizando en las ceremonias protocolarias de la UNAM, enfatiza que la Universidad constituye el alma mexicana: “*Alma mexicanensis universitas manu regia condita*”. “Alma” en latín significa aquello que nutre y da vida; por ello, el lema se puede traducir al español como “Universidad mexicana, alma que nutre la vida, fundada por mano real”.

Entre los motivos que llevaron a su creación destaca la solución de los problemas derivados de la convivencia de pueblos, naciones y culturas diversas en los inicios del virreinato, “donde los errores son muy dañosos y cada día resultan más dudas y dificultades y no hay universidad de letras a donde recurrir y [...] erramos en lo que tenemos de hacer, parece que no hay parte alguna de cristianos donde haya tanta necesidad de una universidad” (Fray Juan de Zumárraga (1537), en Pavón Romero 2001, p. 20).

La Real Universidad de México se inauguró en 1553 y su cátedra más importante estuvo a cargo de Alonso de la Veracruz, discípulo de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto en la Universidad de Salamanca. Su magisterio de teología y sagradas escrituras versó sobre el problema de la justicia de la conquista y el dominio español sobre los indios. Derivada del curso, en su relección *De dominio infidelum et iusto bello* (1554) fray Alonso defiende un pluralismo cultural amplio y reconoce que los naturales del “Nuevo Orbe” son tan racionales a su manera como los europeos lo son también a su manera (de la Veracruz 2004, p. 319). Con esta tesis, Veracruz refuta el argumento sobre la superioridad racional de los españoles sobre los amerindios, cuya supuesta barbarie pretendía justificar la conquista (la falacia epistemocrática) y concluye: “está obligado el emperador a reparar todo el daño que han sufrido aquellos infieles que vivían pacíficamente, y a restituirles todo lo que les fue quitado” (p. 317).

Alonso de la Veracruz representa el origen de una auténtica tradición humanista mexicana de carácter republicano y multicultural que se desarrolló primordialmente en la Universidad de México de los siglos XVI al XVIII. Las más destacadas figuras de esta tradición valoraron la diversidad de culturas, en especial las de los pueblos originarios, y a partir de ellas y de las culturas europeas fueron forjando una idea o proyecto de nación pluricultural. Entre estos grandes humanistas mexicanos muchos fueron profesores de la Real Universidad de México.

De acuerdo con José Gaos y varios de sus discípulos (Carmen Rovira, Pablo González Casanova, Luis Villoro), esta tradición humanista fue la principal fuerza intelectual de la independencia política de México a principios del siglo XIX. Pero, una vez consumada la Independencia, el humanismo mexicano decayó al igual que la Universidad de México, que no fue capaz de transformarse. La decadencia de la Universidad propició su clausura en varias ocasiones durante el siglo XIX.

Después de la clausura definitiva de la Universidad de México por el emperador Maximiliano de Habsburgo en 1865, su historia reciente se cuenta a partir de 1910, cuando Justo Sierra, apoyado por Ezequiel A. Chávez, logró finalmente realizar un proyecto de creación de la Universidad que había intentado sin éxito décadas atrás y que cada día se hacía más necesario ante la creciente crisis social, cultural y política del porfiriato.

La fundación de la Universidad Nacional de México fue expresión de una creciente crítica contra el predominio del positivismo conservador

y el desprecio a las humanidades en el ámbito educativo que redundaba en la legitimación del Estado autoritario porfirista. Entre esas voces críticas destacó la de José María Vigil, quien retomó la tradición centenaria del humanismo mexicano y el espiritualismo francés. En este ambiente polémico entre el humanismo y el positivismo se formó Antonio Caso, alumno de Vigil, y después José Vasconcelos. Ambos crearon más tarde el Ateneo de la Juventud junto con Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Alfonso Caso y otros jóvenes que se rebelaron contra la hegemonía del positivismo (Henríquez Ureña 2000, p. 147).

En el discurso inaugural de la Universidad Nacional el 22 de septiembre de 1910, Justo Sierra define su misión: “La universidad entonces tendrá la potencia suficiente para coordinar las líneas directrices del carácter nacional y delante de la conciencia del pueblo mexicano mantendrá siempre alto, para que pueda proyectar sus rayos en todas las tinieblas, el faro del ideal” (Sierra 2004, p. 23). Acorde con su misión, el lema propuesto por Sierra, y que se mantuvo hasta el rectorado de Vasconcelos, fue “Patriae scientiae que amor salus populi est”, que se puede traducir como “La ciencia y el amor a la patria es la salud del pueblo”.

La recién fundada Universidad Nacional de México no pudo realizar su misión de transformación de la nación mexicana para el bien del pueblo pues, a escasos dos meses de fundada, estalló la revolución popular encabezada por Francisco I. Madero. Como señala Alfonso Reyes, la Universidad Nacional de México apenas pudo existir en el papel y no fue sino hasta la llegada de Vasconcelos a la rectoría en 1920, por invitación del presidente De la Huerta, que la Universidad empezó a cumplir con su misión educativa.

### *El lema universitario en el proyecto educativo, cultural y político de José Vasconcelos*

La breve rectoría de Vasconcelos significó una reorientación de la Universidad Nacional de acuerdo con los proyectos sociales del Estado pos-revolucionario. En su “Discurso con motivo de la toma de posesión del cargo de rector de la Universidad Nacional de México” de 1920, enfatizó el estado deplorable de la Universidad y al mismo tiempo definió con claridad su compromiso revolucionario para que la Universidad trabajara por el pueblo: “Yo soy en estos instantes, más que un nuevo rector que sucede a los anteriores, un delegado de la Revolución [...] En estos momentos yo no vengo a trabajar por la Universidad, sino a pedir a la Universidad que trabaje por el pueblo” (1998a, p. 336). Para cumplir con

este compromiso, Vasconcelos consideró prioritario llevar a cabo un amplio programa de alfabetización en lengua castellana, para lo cual había que crear la Secretaría de Educación Pública: “Suspendaremos las labores universitarias si ello fuese necesario [...] De esta Universidad debe salir la ley que dé forma al Ministerio de Educación Pública Federal que todo el país espera con ansia” (1998a, p. 339).

El programa de alfabetización nacional y la creación de la Secretaría de Educación Pública fueron los objetivos prioritarios de la gestión de Vasconcelos; renunció a la rectoría de la Universidad para dirigir la nueva secretaría que él mismo había promovido y, desde ahí, llevó a cabo el vasto programa de alfabetización y creación de bibliotecas públicas en todo el país. También impulsó la publicación y distribución gratuita y masiva de textos clásicos, principalmente europeos, para la ilustración del pueblo mexicano. Vasconcelos concebía estos programas como una cruzada cultural o una nueva evangelización basada en la difusión del español a todos los habitantes de México, sobre todo en los pueblos y comunidades indígenas, con el fin de consolidar la nación mexicana en torno a una cultura de raigambre hispana y latina en detrimento de la diversidad de lenguas y culturas originarias del país. Este proyecto educativo y cultural representó una continuación y ampliación de los proyectos decimonónicos, principalmente de los gobiernos liberales, para homogeneizar la nación y lograr su consolidación.

La construcción estatal de la nación a través de la alfabetización en lengua española y la imposición de una cultura homogénea hispanista no fue exclusiva de México. En el Cono Sur, Juan Bautista Alberdi y José Enrique Rodó impulsaron proyectos semejantes para construir identidades nacionales hispanoamericanas frente al imperialismo de los Estados Unidos. La influyente obra *Ariel* de Rodó se convirtió en paradigma de un amplio proyecto cultural latinoamericano denominado precisamente “arielismo” y que Vasconcelos abrazó con entusiasmo en sus programas educativos y culturales, tanto en la Universidad Nacional como en la Secretaría de Educación Pública. Este espíritu latinoamericanista lo plasmó en su propuesta de escudo y lema universitario aprobada por unanimidad por el Consejo Universitario el 27 de abril de 1921 en los siguientes términos:

Considero que a la Universidad Nacional corresponde definir los caracteres de la cultura mexicana, y teniendo en cuenta que en los tiempos presentes se opera un proceso que tiende a modificar el sistema de organización de

los pueblos, sustituyendo las antiguas nacionalidades, que son hijas de la guerra y la política, con las federaciones constituidas a base de sangre e idiomas comunes, lo cual va de acuerdo con las necesidades del espíritu, cuyo predominio es cada día mayor en la vida humana, y a fin de que los mexicanos tengan presente la necesidad de fundir su propia patria con la gran patria hispanoamericana que representará una nueva expresión de los destinos humanos; se resuelve que el escudo de la Universidad Nacional consistirá en un mapa de la América Latina con la leyenda “Por mi raza hablará el espíritu”; se significa con este lema la convicción de que la raza nuestra elaborará una cultura de tendencias nuevas, de esencia espiritual y libérrima. Sostendrán el escudo, un águila y un cóndor apoyado todo en una alegoría de los volcanes y el nopal azteca. (1998b, pp. 340–341)

La explicación aclara los motivos e ideales del lema en términos de la superación de las diferentes identidades nacionales a través de *una cultura hispánica común o latinoamericana* que permita defenderse de la amenaza del imperialismo angloamericano, que se había extendido a los países hispanoamericanos a raíz de sus independencias, convirtiéndose culturalmente en colonias de los Estados Unidos. Para emanciparse del colonialismo anglosajón era necesario recuperar las raíces culturales hispanas y latinas para forjar el espíritu de una nueva raza hispanoamericana que sería la base de una Latinoamérica unida, semejante al proyecto bolivariano y opuesto al monroísmo norteamericano:

Nuestros creadores del nacionalismo fueron, sin saberlo, los aliados del sajón, nuestro rival en la posición del continente [...] Nosotros no seremos grandes mientras el español de América no se sienta tan español como los hijos de España [...] Así es menester que procedamos, si hemos de lograr que la cultura ibérica acabe de dar todos sus frutos, si hemos de impedir que en América triunfe sin oposición la cultura sajona. (Vasconcelos 1948, pp. 18–19)

Si bien el fortalecimiento de Latinoamérica ante el imperialismo norteamericano estaba y está plenamente justificado, el problema es precisamente la dependencia de Latinoamérica respecto a la cultura hispana que propone Vasconcelos. Por otra parte, si bien expone los motivos del lema, no esclarece el significado de sus conceptos fundamentales de “raza” y “espíritu”. Pedro Henríquez Ureña, compañero y colaborador de Vasconcelos, señala la vaguedad y carencia de cientificidad del concepto de raza, que muchas veces encubre la diversidad de lenguas y culturas de las naciones:

Desde el punto de vista de la ciencia antropológica, bien lejos está de constituir una raza la multicolor muchedumbre de los pueblos que hablan nuestra lengua en el mundo [...] junto a las gentes del viejo solar ibérico, donde se superponen culturas milenarias [...] están los pueblos indígenas de las dos américas cuya inmensa variedad lingüística desaparece bajo la lenta pero segura presión del español; están los descendientes de los africanos quienes la codicia de sus robadores trajo a sufrir esclavitud o miseria [...]. (Henríquez Ureña 1998, p. 320)

Para esclarecer la idea de raza en Vasconcelos, conviene referirnos a otros autores contemporáneos, como Andrés Molina Enríquez, pionero de la antropología y sociología mexicanas. En su libro *Los grandes problemas nacionales* (1911), Molina Enríquez sostiene que la consolidación y desarrollo de la nación y el Estado mexicanos requieren una homogeneización racial y cultural a través del mestizaje entre las diferentes razas que conforman la población mexicana: “En nuestra opinión el mayor beneficio que debemos a la forma republicana, es el de haber hecho la igualdad civil que ha favorecido mucho el contacto, la mezcla y la confusión de razas, preparando la formación de una sola” (1979, p. 105).

Las cuatro grandes razas de México durante la colonia fueron, según Molina, los españoles, los criollos, los indígenas y los mestizos, sin hacer referencia a los afrodescendientes. Los primeros prácticamente desaparecieron después de la Independencia y los criollos que lideraron la independencia disminuyeron paulatinamente su presencia por el mestizaje y las guerras civiles. En estas circunstancias, la homogeneización de la población mexicana tendría que darse como una expansión de la raza mestiza sobre las razas indígenas, lo cual representaba un mejoramiento moral e intelectual para la sociedad mexicana, pues Molina consideraba que “los rasgos morales de los indios de raza pura, en conjunto, eran y son todavía, su sumisión servil, hipócrita en los incorporados, sincera en los sometidos, y su cristianismo semidolátrico” (1979, p. 108). Molina sostiene que, por ser mestizo, Porfirio Díaz fue capaz de comprender que la expansión y consolidación del mestizaje entre los indígenas y criollos era la única forma de alcanzar la integración pacífica de todos los mexicanos, el porvenir de la nación y la evolución política de México: “El señor general Díaz que veía en ello a los suyos, a su raza, a la nacionalidad, al porvenir, tomó a su cargo el empeño de saciarlos” (p. 38). Buena parte de los liberales de la segunda mitad del siglo XIX defendieron el proyecto mestizo de nación y la resultante desindianización.

El proyecto mestizo de nación impulsado por los gobiernos e intelectuales liberales del siglo XIX ha continuado hasta el presente como un proceso de homogeneización en detrimento de la diversidad cultural de los pueblos y culturas indígenas y afrodescendientes. Se trata claramente de un proyecto etnocida y etnocrático. En términos de Rodolfo Stavengahen, es la dominación de una etnia o raza (mestiza) sobre las demás que conforman una nación. Luis Villoro ve con claridad este carácter del proyecto mestizo de nación de los liberales del siglo XIX, especialmente en la versión de Pimentel y Molina Enríquez: “Desde Pimentel a Molina Enríquez, la mitad indígena, desgajada de la criollo-mestiza, resulta totalmente extraña, alejada e irreductible. De ahí que su único porvenir les parezca el hacerla desaparecer como tal para convertirla íntegramente a la otra mitad” (1998, p. 234). Villoro considera que en el proyecto mestizo decimonónico de nación “Germina el mito vasconceliano de la raza cósmica en el que se eleva a un plano universal el ideal del mestizo” (p. 218). Para Molina Enríquez, al igual que para Vasconcelos, la unificación nacional en la raza mestiza significaría también el fortalecimiento de una cultura de resistencia a la raza americana del norte, a la que terminaría por vencer.

Como ya se apuntó, el hispanoamericanismo de Vasconcelos en el escudo y lema universitarios se inspira en el “ariélismo” del escritor uruguayo José Enrique Rodó. En su obra *Ariel*, publicada en 1900, Rodó confronta la cultura espiritual y estética de las naciones latinoamericanas, representada por el personaje Ariel, con el materialismo economicista y el expansionismo político de los Estados Unidos de Norteamérica, representado por el personaje Calibán. La cultura latinoamericana tiene la misión de unificar en una raza latina a las diferentes naciones hispanoamericanas. De acuerdo con David Brading, esta idea de raza se deriva de los escritores franceses Renan, Taine y Goussac, y tiene un carácter eminentemente cultural y espiritual, a diferencia de la idea de raza predominante en los liberales mexicanos que, además del elemento cultural, connota el aspecto biológico hereditario. Francia se manifiesta en este contexto como el núcleo central de una cultura latina que es también constitutiva del mundo hispánico: “En efecto, Rodó tomó de sus maestros franceses la teoría de una raza y cultura latinas, en la que Francia era el líder predestinado y el mundo hispánico el discípulo provincial, una cultura que se encontraba cada vez más amenazada por las razas anglosajonas y sus primos teutónicos” (Brading 2020, p. 263). En ese provincialismo latino del mundo hispánico, Rodó escribe a Unamuno que, en América,

“todavía consideramos [a España] como el hogar venerable de nuestra raza y nuestro espíritu” (en Brading 2020, p. 262). En este panorama de la cultura y raza latinas, América se presenta como la provincia o colonia de España que, a su vez, es provincia de Francia.

No obstante el doble provincialismo o colonialismo, Rodó convocaba a todos los países latinoamericanos a formar una sola nación en torno a la herencia de raza y cultura latinas: “Tenemos los americanos latinos una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de historia” (en Brading 2020, p. 279). Desde luego, esta convocatoria de unificación supranacional en torno a la raza y culturas latinas excluye a las culturas de los pueblos originarios y afrodescendientes de América. En México, comenta Brading, “Vasconcelos fue un entusiasta seguidor de la convocatoria de Rodó, vinculándolo a la Revolución Mexicana” (p. 280).

En resumen, en la idea de raza del lema universitario podemos ver con claridad al menos dos antecedentes e influencias centrales. Por un lado, el concepto de raza mestiza desarrollado por los liberales porfiristas como el núcleo de la unificación y consolidación de la nación mexicana. Se trata de una noción según la cual se mezclan por la vía biológica y cultural indios, criollos y españoles para conformar una sola raza con un predominio cultural de criollos y españoles sobre los indígenas. Por otra parte, se destaca el concepto de raza latina promovido por escritores sudamericanos, de manera notable por Rodó, que ve en la herencia cultural latina a través de Francia y de España la identidad de todas las naciones latinoamericanas. Es un concepto eminentemente cultural que se impone de manera hegemónica y excluyente sobre todas las demás razas y culturas de los pueblos originarios de América. La característica común de estos dos conceptos es la homogeneización cultural y racial eurocéntricas en detrimento de las diversas culturas y etnias indígenas y afrodescendientes de América. Como se verá a continuación, Vasconcelos entrelaza el proyecto mestizo de nación mexicana y el arielismo latinoamericano en su propuesta de raza cósmica a la que alude el lema universitario.

En *La raza cósmica*, publicado originalmente en 1925 después de un viaje por América del Sur, Vasconcelos desarrolló con amplitud la idea de raza que había expresado ambigualmente en 1921 en el lema universitario y en los murales del edificio de la Secretaría de Educación Pública que fundó en 1923. En el prólogo de la segunda edición del libro en 1948, resumió su tesis principal: “las distintas razas del mundo

tienden a mezclarse cada vez más, hasta formar un nuevo tipo humano compuesto por la selección de cada uno de los existentes” (1948, p. 9). Esta tendencia global de mestizaje tiene su mayor potencialidad en Hispanoamérica gracias a su herencia latina, la cual es proclive a la fusión de diferentes razas, en especial las indígenas y la española, en contraposición a la América sajona que no se ha mezclado con las razas originarias. “La colonización española creó mestizaje; esto señala su carácter, fija su responsabilidad y define su porvenir. El inglés siguió cruzándose sólo con el blanco y exterminó al indígena” (p. 27).

Vasconcelos sostiene que el mestizaje de españoles e indios fue promovido inicialmente por los conquistadores y misioneros que expandieron la cultura hispana hacia las pasivas razas indígenas y así marcaron su carácter latino hasta el presente: “los mismos indios puros están españolizados, están latinizados, como está latinizado el ambiente [...] El indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, no otro camino que el camino marcado por la civilización latina” (1948, p. 25). Dada la hegemonía hispánica en la raza mestiza, Vasconcelos se identifica como español y considera una traición y un error que, a partir de la Independencia, “nosotros los españoles por la sangre, o por la cultura, a la hora de nuestra emancipación, comenzamos a renegar de nuestras tradiciones, rompimos con el pasado y no faltó quien renegara la sangre, diciendo que hubiera sido mejor que la conquista de nuestras regiones la hubiesen consumado los ingleses” (pp. 22–23).

El exacerbado hispanismo de Vasconcelos, más claramente manifiesto en la segunda edición de *La raza cósmica*,<sup>2</sup> lo lleva incluso a lamentar las independencias de las naciones iberoamericanas por truncar el camino a un gran imperio latino y construir “nacioncitas” provincianas y aisladas que no pueden enfrentar la amenaza norteamericana: “La raza que había soñado con el imperio del mundo, los supuestos descendientes de la gloria romana, cayeron en la pueril satisfacción de crear nacioncitas y soberanías de principado” (p. 23). La gran y honrosa excepción de los nacionalismos latinoamericanos fue Simón Bolívar, cuyo proyecto de confederación hispanoamericana se opone al monroísmo de la América sajona.

---

<sup>2</sup> Agradezco la observación de un dictaminador anónimo en el sentido de que hay un hispanismo más marcado en la segunda edición del libro.

En virtud de su tendencia al mestizaje de razas, la América española es el espacio ideal para gestar “la raza definitiva, la raza síntesis o raza integral, hecha con el genio y la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal” (p. 30). Esta raza definitiva es precisamente la raza cósmica. Si bien Vasconcelos niega la supremacía absoluta de una raza sobre otras, reconoce en el mestizaje razas superiores a otras y que predominan en la síntesis. En especial, la raza blanca, es decir, la raza latina ha predominado en el mestizaje sobre la raza indígena y predominará en la raza cósmica, no por la fuerza ni la razón, sino por gusto: “Por lo que hace al blanco y a su cultura, la quinta raza cuenta ya con ellos y todavía espera beneficio de su genio. La América Latina debe lo que es al europeo blanco y no va a renegar de él” (p. 36).

El criterio de selección de características de las diferentes razas constituye para Vasconcelos el factor espiritual, propio del tercer estadio de desarrollo de la humanidad y al que denomina estético. Éste es precedido por el estadio material o guerrero, en el que predomina la fuerza, y por el intelectual y político, dominado por la razón. El mestizaje de razas que da lugar a la raza cósmica tiene que guiarse por la belleza y la emoción, criterios superiores a la “pobre razón”: “Las leyes de la emoción, la belleza y la alegría regirán la elección de parejas con un resultado infinitamente superior a esa eugénica fundada en la razón científica [...] prevalecerá la eugénica misteriosa del gusto estético [...] los muy feos no procrearán, no desearán procrear” (p. 41).

La eugénica estética no sólo conducirá a la formación de una raza superior a todas las que han existido, sino también “podría desaparecer el negro con los tipos que el libre instinto de hermosura vaya señalando como recesivos e indignos, por lo mismo, de perpetuación. Se operaría de esta forma una selección por el gusto, mucho más eficaz que la brutal selección darwiniana” (pp. 43-44). Queda claro que la raza cósmica a la que se refiere el lema universitario es eugénica y racista. Con el paso del tiempo, el mestizaje de la raza cósmica se volvió más hispanista, racista y genocida hacia los pueblos indígenas. Al respecto, Rafael Mondragón señala que, hacia 1937, “en la revista *Hoy* Vasconcelos articula una nueva versión de su teoría del mestizaje donde la raza cósmica era presentada como una especie de altar en la que el mundo indígena era sacrificado y se purificaba de su propensión a la violencia a través de la mezcla de sangres” (2024, p. 283). Tres años después, el racismo de Vasconcelos contra los indígenas se extendió hacia los judíos con

una abierta filiación nazista, al extremo de que proclamó, en la revista *Timón* que él mismo dirigía, la siguiente frase: “Y todos los pueblos del mundo tendrán que agradecer a Mussolini y a Hitler el haber cambiado la faz de la historia” (en Mondragón 2024, p. 300).

### *El concepto de espíritu*

“Raza” y “espíritu” aparecen vinculados repetidamente en los textos de Rodó y de Vasconcelos que he citado. En estas citas, “espíritu” se asocia sobre todo con la cultura de una determinada raza, y en el caso de Vasconcelos también se identifica con lo estético como opuesto a lo físico y distinto de lo racional: “Por motivo espiritual ha de entenderse, más bien que la reflexión, el gusto que dirige el misterio de la elección de una persona entre una multitud”. Esta asociación se corresponde con el tercer estado de desarrollo de la humanidad, el “espiritual o estético”, en el que predomina “el sentimiento creador y la belleza que convence” (1948, p. 40).

Vasconcelos es consciente de la ambigüedad del concepto de espíritu y, de manera provocadora, en una conferencia titulada “Los motivos del escudo” pronunciada muchos años después en las postrimerías de su vida, confiesa que usó la ambigüedad del término como “estratagema” para superar las barreras legales del laicismo que le impedían referirse directamente al Espíritu Santo:

Había que comenzar dando a la escuela el aliento superior que le había mutilado el laicismo, así fuese necesario para ello burlar la ley misma. Ésta nos vedaba toda referencia a lo que, sin embargo, es la cuna y la meta de toda cultura: la reflexión acerca del hombre y su destino frente a Dios [...] Lo que entonces hice equivale a una estratagema. Usé de la vaga palabra espíritu, que en el lema significa la presencia de Dios, cuyo nombre nos prohíbe mencionar, dentro del mundo oficial, la reforma protestante que todavía no ha sido posible desenraizar de las constituciones del 57 y del 17. Yo sé que no hay otro espíritu válido que el Espíritu Santo. Pero la palabra santo es otro de los términos vedados por el léxico oficial del mexicano. En suma, por espíritu quise indicar lo que hay en el hombre de sobrenatural y es lo único valioso por encima de todo estrecho humanismo [...]. (1957, pp. xxii–xxiii)

Sin desechar la significación religiosa que Vasconcelos asocia al concepto de espíritu en el lema universitario y que es contraria al carácter laico de la Universidad, considero posible elucidar un sentido laico de “espíritu” en diferentes corrientes filosóficas que tuvieron una presencia

relevante en el México de finales de siglo XIX y principios del XX como el krausismo y el espiritualismo, en especial el de Bergson, un filósofo muy influyente en el Ateneo de la Juventud y particularmente en Caso y Vasconcelos.

El krausismo surgió en la primera mitad del siglo XIX en Alemania, pero tuvo su desarrollo más importante en Bélgica a través de discípulos de Krause como Ahrens y Tiberghien, quienes tuvieron una amplia difusión en España, Latinoamérica y, sobre todo, en México en autores y corrientes antipositivistas durante el último cuarto del siglo XIX. Antolín Sánchez Cuervo analiza las polémicas entre krausistas y positivistas en la Escuela Nacional Preparatoria (ENP) en torno a los textos para la enseñanza de la lógica y señala, en coincidencia con Leopoldo Zea, Alan Knight y Charles Hale, que estos debates responden a la confrontación entre dos corrientes opuestas del liberalismo mexicano: los liberales positivistas conservadores y los liberales humanistas republicanos disputaban con “concepciones distintas si no antagónicas de la educación, la libertad, el progreso y el Estado” (Sánchez Cuervo 2004, pp. 22–23). El mismo autor apunta hacia una posible influencia del krausismo en la obra de Vasconcelos que no puede señalarse puntualmente pero, sin duda, las controversias entre krausistas y positivistas marcaron el ambiente intelectual de la ENP en la que se formaron Caso y Vasconcelos años después. En estas discusiones filosóficas con implicaciones políticas, Vasconcelos estaría del lado del espiritualismo krausista. Sin embargo, no está claro que la idea de espíritu en el krausismo tenga alguna presencia en él más allá de su asociación con aspectos metafísicos, suprasensibles e incluso religiosos que el mismo Vasconcelos reconoció.

De acuerdo con Obed Frausto (2023), no obstante la defensa que hace de la *Lógica* de Tiberghien, José María Vigil, quien fuera profesor de Antonio Caso, se identifica más con el espiritualismo francés que con el krausismo. En sus polémicas con los positivistas, Vigil cita frecuentemente a Victor Cousin, fundador del espiritualismo francés, y a destacados discípulos suyos como Paul Janet y Elme Marie Caro. Al igual que sucede con el krausismo, la idea de espíritu se asocia con presupuestos metafísicos que no se pueden derivar de la experiencia y son indispensables para fundamentar el conocimiento, la moral, la política, el arte y, en general, las diversas manifestaciones culturales. Además, el espiritualismo francés considera que el espíritu es también la fuerza o energía creadora de la realidad humana a través de la historia (Cousin) e

incluso de la naturaleza misma como propone Ravaisson (Frausto 2023, pp. 19–20). Sin embargo, tampoco en el espiritualismo francés se puede encontrar una definición clara de espíritu.

La idea de espíritu como fuerza vital creadora fue ampliamente desarrollada en el pensamiento vitalista por Rodó y, sobre todo, por Henri Bergson, quien tuvo una importante influencia en Caso y Vasconcelos. De acuerdo con el primero, “El mérito fundamental de la filosofía de Bergson estriba en haber reivindicado para el espiritualismo el método y la actitud esencial de la filosofía científica, que por tanto tiempo imperó como última expresión del progreso intelectual de la humanidad” (1924, p. 182). De acuerdo con Bergson, la acción del espíritu se entiende como “un esfuerzo libre y creador, una corriente impetuosa, un anhelo vital” que no sólo integra diferentes formas de conocimiento, sino a la totalidad de la existencia, al yo interior, al mundo exterior y a la divinidad. Esta concepción vitalista y totalizadora del espíritu no es para Vasconcelos un idealismo más, sino un realismo totalizador de la conciencia: “Afirmamos el ser en realismo absoluto; no idealismo; realismo, sin embargo, del espíritu, realismo que es transustanciación de la sustancia interior, hipóstasis de la energía de la cosa; triunfo de la conciencia sobre la anchura infinita del Cosmos” (Vasconcelos 1941, p. 244).

Con base en la noción bergsoniana de espíritu como energía creadora, Vasconcelos escribió *La revulsión de la energía*, publicado en 1924. En este texto se define la revulsión “como un cambio del sentido de la trayectoria de la energía [...] que vuelve sobre sí misma, y asciende en espiral” (1924, p. 4). El movimiento ascendente de la espiral del espíritu se resuelve en sucesivas triadas: tres estados de la energía, tres estados del desarrollo histórico: “Para desenvolverse y trabajar, la energía procede por triadas, reflejando constantemente el precepto divino de la trinidad de la acción” (1924, p. 12).

La estructura triádica de la espiral ascendente del espíritu se concreta también en la filosofía de la historia que propone Vasconcelos con fuertes resonancias hegelianas, señala Patrice Vermeren, y comteanas. En el plano social, el tercer estadio es, como indiqué, también el estético, en el cual se unirán todas las razas en una sola, la raza cósmica, y desaparecerán todas las naciones con sus diferencias y conflictos:

Las razas se organizarán en estados inmensos para sustituir las nacionalidades, pero también para desaparecer a su vez en el estado mundial del porvenir [...] Resultante de la fusión de sangre y cultura de todas las anteriores: la raza universal. En esta raza se apoyará el estado del futuro: el estado

mundial en cuyo seno podrá desarrollarse el período estético de la vida social. (Vasconcelos 1924, p. 19)

Raúl Trejo considera que la idea de revulsión constituye una piedra angular que vincula la filosofía de Vasconcelos con su concepción política de la historia de México: la Revolución mexicana constituye una revulsión de energía para pasar del estadio social intelectual al estadio social estético, donde el espíritu ejerce con plena libertad su capacidad creadora. En este proceso revulsivo hacia el tercer estadio estético, México e Hispanoamérica constituyen la punta de lanza a nivel mundial precisamente porque en la herencia latina de estos países predominan los valores espirituales, a diferencia del economicismo y expansionismo monroísta (Trejo 2017, pp. 181–182).

De acuerdo con Rafael Mondragón, esta idea transformadora del espíritu la había expresado antes el escritor chileno Francisco de Bilbao, creador del término “América Latina”: “En Vasconcelos como en Bilbao, el espíritu es la fuerza mística que vive en cada persona y en cada pueblo que descubre su dignidad y desde ella se organiza para defenderse de las injusticias” (Mondragón 2024, pp. 109–110). Sin embargo, y a diferencia de Vasconcelos, Bilbao defiende una confederación de naciones que preserve la diversidad lingüística y cultural irreducible al castellano o al mestizaje de la raza cósmica. Aunque en Bilbao y en Vasconcelos, al igual que en Bergson, el espíritu es una energía creativa, personal y colectiva que trasforma la historia, en Bilbao es un espíritu intrínsecamente pluricultural, mientras que en Vasconcelos se trata de un espíritu homogeneizador de culturas.

### *Significación actual del concepto de raza*

A diferencia de “raza”, el concepto de espíritu no se discute en la actualidad en las ciencias sociales ni en las humanidades, si bien, como se ha visto, tuvo relevancia en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX en los autores mencionados y en otras corrientes filosóficas de gran significación como la fenomenología, en especial en obras como *Naturaleza y espíritu* de Edmund Husserl, y, desde luego, en las “ciencias del espíritu” o de la cultura. Por esta razón, en el siguiente apartado me concentraré sólo en el problema de la significación actual del concepto de raza.

Como se ha apuntado, “raza” es un concepto no sólo ambiguo, sino muy cuestionado en las ciencias biológicas y en la antropología. En la biología el concepto surge para clasificar a los animales en el siglo XVIII

y, desde el siglo XIX, se discute intensamente la pertinencia científica del concepto. Los estudios genéticos del siglo XX refutan, o al menos desestiman, la existencia de razas humanas en virtud de que el 99.9 % de nuestros genes son comunes a todos los individuos y las diferencias mínimas no justifican la existencia de diferentes razas humanas. Como señala Carlos López Beltrán:

Las diferencias genéticas entre seres humanos clasificados como de “razas distintas” son por lo general del mismo orden de magnitud que las diferencias entre individuos de la misma raza. No hay discontinuidades abruptas. Por ende, la idea de que hay algo así como la raza a la que cada ser humano pertenece (o la cruce de razas, dada en partes proporcionales de sangre según los ancestros) carece de objetividad. Ése parece ser el consenso al que se mueven los científicos. (2000–2001, p. 105)

En el contexto más amplio de la comunidad científica internacional, el descubrimiento de la estructura genética humana justifica un llamado enérgico al abandono del concepto de raza en la biología, pues no sólo es un concepto problemático que dificulta la investigación científica, sino que es perjudicial por sus usos y connotaciones racistas:

Tras la secuenciación del genoma humano a principios de la década de 2000, tanto los pioneros del genoma como los científicos sociales exigieron el fin del uso de la raza como variable en la investigación genética. Creemos que el uso del concepto biológico de raza en la investigación genética humana, tan controvertido y sumido en la confusión, es problemático en el mejor de los casos y perjudicial en el peor. Es hora de que los biólogos encuentren una mejor solución. (Yudell *et al.* 2016, p. 564)

A pesar del llamado de los genetistas a sustituir el concepto de raza por otros más adecuados como poblaciones o ancestrías para comprender la diversidad humana, en años recientes ha resurgido el uso del término para justificar falazmente el racismo de la supremacía blanca, lo cual confirma el señalamiento de las connotaciones discriminatorias y ofensivas del concepto de raza. Ante esta situación, la Sociedad Americana de Genética Humana (ASHG por sus siglas en inglés) denunció el uso racista de los estudios genómicos y declaró que esos mismos estudios desacreditan el concepto de raza para establecer divisiones y jerarquías entre las poblaciones humanas (ASHG 2018).

Un estudio interdisciplinario en el campo de la biomedicina llegó a las mismas conclusiones respecto a la ausencia de una fundamentación

científica del concepto de raza: “Estas categorías no son indicadores útiles para la biología, ya que no existe una base genética ni biológica para la raza. El Proyecto Genoma Humano descubrió en 2003 que los humanos eran 99.9 % idénticos entre sí a nivel del ADN. Además, la variación genética se superpone entre grupos raciales y étnicos en lugar de crear grupos diferenciados” (NASEM 2024, p. 2).

También en el campo de la antropología y las ciencias sociales se ha desarrollado una discusión intensa en torno al concepto de raza desde los inicios del siglo xx:

A principios del siglo xx, el sociólogo y líder de los derechos civiles W.E.B. Du Bois fue el primero en sintetizar la investigación científica natural y social para concluir que el concepto de raza no era una categoría científica. Contrariamente a la visión dominante en aquel entonces, Du Bois sostenía que las disparidades en salud entre personas negras y blancas provenían de desigualdades sociales, no biológicas. (Yudell *et al.* 2016, p. 564)

En México, desde los años cuarenta del siglo xx Manuel Gamio deploró el uso del desacreditado concepto de raza: “¿Es admisible que no obstante que las ciencias sociales, especialmente la antropología, hayan desautorizado el pretendido valor científico anteriormente atribuido al concepto de raza, se insista aún en arborarlo como gloriosa bandera de los pueblos americanos?” (1975, p. 83). Juan Comas coincide en que el concepto de raza es ambiguo y no debe confundirse con los conceptos antropológicos de etnia o pueblo (1972, p. 13). Ignorar estas limitaciones del concepto de raza conduce con frecuencia a discriminaciones racistas inadmisibles que han sido denunciadas en múltiples foros y declaraciones, entre las cuales Comas destaca la “Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales” de París de 1967 que, entre otros puntos, señala: “Muchos antropólogos subrayan la importancia de la variabilidad humana, pero estiman que las divisiones ‘raciales’ no presentan sino un interés científico limitado y entrañan el peligro de generalizaciones abusivas” (en Comas 1972, p. 208). Frente a estos abusos racistas, la Declaración concluye con exhortos a la comunidad científica y humanística:

En el mundo de hoy los prejuicios y la discriminación raciales proceden de fenómenos sociales e históricos y pretenden en vano contar con la sanción de la ciencia. Por consiguiente, todos los especialistas de las ciencias biológicas y sociales, los filósofos y los investigadores que trabajan en disciplinas conexas están obligados a velar por que los resultados de sus investigaciones

no sean utilizados abusivamente por quienes deseen propagar los prejuicios raciales y la discriminación. (en Comas 1972, p. 216)

El uso discriminatorio del concepto de raza se propaga aún en nuestros días. Para prevenir el racismo en México, la Comisión Nacional contra la Discriminación (Conapred) ha elaborado una serie de cuadernos educativos sobre la raza, el racismo y la discriminación. El primero de ellos, titulado *¿Existen las razas humanas?*, reconoce y valora la diversidad biológica y cultural entre los seres humanos, pero rechaza categóricamente que dichas diversidades generen jerarquías en los grupos humanos, como las que establece el concepto de raza, y sostiene que, desde el punto de vista de la ciencia, no existen razas humanas, aunque en el discurso ideológico sí existe el racismo con ropajes pseudocientíficos. Con el propósito de reconocer la diversidad humana sin discriminación, se sugiere emplear el concepto de “variación biocultural” propuesto por Francisco Vergara y Nahayeilli Juárez, y al mismo tiempo se recomienda “dejar de usar la palabra raza para hablar de las diferencias entre personas. Pensamos esto porque el término tiene una historia llena de dolor, explotación e injusticia, y porque en muchos casos no hace sino prolongar la creencia de que existen razas superiores a otras” (Morales *et al.* 2020, p. 40).

Sin embargo, la proscripción del concepto de raza en el ámbito de las ciencias sociales y biológicas por su ambigüedad, vacuidad y uso discriminatorio no debe invisibilizar las actitudes, acciones y políticas racistas bajo el pretexto falaz de que, si no existen las razas, entonces tampoco hay racismo. Por el contrario, la afirmación de que el concepto de raza es vacío, esto es, que no tiene un referente porque no existen razas humanas, es el punto de partida para sustentar que “la raza” es un constructo ideológico para justificar las prácticas racistas que no sólo no han desaparecido, sino que se han extendido y agravado.

A pesar de las críticas y de la evidencia de las ciencias genómicas y la antropología en contra del concepto de raza, ha reaparecido en investigaciones recientes de manera encubierta, como en el caso del “Mapa del genoma mestizo del mexicano”, desarrollado de 2004 a 2009 por el Instituto Nacional de Medicina Genómica. El proyecto no menciona el concepto de raza, pero sí utiliza categorías raciales para reconstruir o reificar la identidad tri-híbrida del mestizo mexicano como una cruce de ancestrías amerindia (52 %), europea (41.8 %) y africana (3.5 %) (López Beltrán y Vergara 2011, p. 205).

La idea racista de la identidad homogénea mestiza del mexicano que el Estado ha promovido por más de un siglo desde la antropología de los siglos XIX y XX hasta la genómica del siglo XXI, ha sido cuestionada radicalmente desde los años treinta por la escritora indígena Juana Belén Gutiérrez de Mendoza (1924)<sup>3</sup> y después por la antropología crítica. Rodolfo Stavenhagen y Guillermo Bonfil Batalla sostienen que el mestizaje representa un blanqueamiento de los indígenas y, en última instancia, un etnocidio al pretender “desindianizar” la diversidad de los pueblos indígenas que constituyen el México profundo: “En síntesis, el proyecto nacional en que desembocó la Revolución Mexicana niega también la civilización mesoamericana [...] Es un proyecto que afirma ideológicamente el mestizaje, pero que en realidad se afilia totalmente a una sola vertiente de la civilización, la occidental. Lo indio queda como un pasado expropiado a los indios” (Bonfil Batalla 2008, p. 186). Es precisamente este proyecto nacional de mestizaje con hegemonía de la cultura europea el que impulsa Vasconcelos como emisario de la Revolución mexicana en la Universidad Nacional y que se expresa en su lema universitario “Por mi raza hablará el espíritu”. Por esta razón, el lema de Vasconcelos resultó muy funcional para los gobiernos posrevolucionarios, en especial para el de Álvaro Obregón. Como señala Leonardo Lomelí:

El lema de la universidad expresa la tesis de que por América Latina hablará el espíritu, entendido como la síntesis cultural de todas las razas del viejo y el nuevo continente que habían concurrido al mestizaje de las naciones latinoamericanas, dando lugar a una nueva raza: la raza cósmica. Con independencia de las profundas implicaciones culturales e ideológicas de la tesis, lo cierto es que le fue de gran utilidad al gobierno de Álvaro Obregón [...]. (2024, pp. 166–167)

Como observa Miguel León Portilla, desde la consumación de la Independencia los proyectos estatales de nación se han basado en una homogeneización cultural, étnica y jurídica en detrimento de la diversidad de los pueblos originarios:

consumada la Independencia y establecida la República, los indígenas fueron perdiendo los derechos en que se fundaba su personalidad jurídica. Al hacerse a un lado las distinciones étnicas, poco a poco fueron desapareciendo las antiguas repúblicas de indios [...] la salvaguarda de sus lenguas y de sus usos y costumbres quedaron en grave peligro de desaparecer. (2011, p. 68)

---

<sup>3</sup> Agradezco esta referencia a un dictaminador anónimo.

El proyecto educativo y cultural de Vasconcelos abonó a la homogeneización occidental de la nación en detrimento de la diversidad cultural sustentada principalmente en los pueblos originarios.

En contra del proyecto hegemónico de nación homogénea basada en el mestizaje, las resistencias y luchas de los pueblos indígenas en defensa de sus culturas diversas lograron desde 1992 el reconocimiento constitucional del carácter pluricultural de la nación mexicana. A raíz del levantamiento indígena del EZLN de 1994 se alcanzaron acuerdos muy relevantes sobre los derechos culturales y políticos de los pueblos indígenas, y en especial sobre sus autonomías, lo que implicó una reestructuración del estado etnocrático y de la nación mestiza homogénea. En los Acuerdos de San Andrés con el EZLN y el gobierno federal se reconoce que:

El conflicto que se inició el 1º de enero de 1994 en Chiapas produjo en la sociedad mexicana el sentimiento de que era necesaria una nueva relación del Estado y la Sociedad con los pueblos indígenas del país [que se base] en el respeto a la diferencia, en el reconocimiento de las identidades indígenas como componentes intrínsecas de nuestra sociedad nacional y en la aceptación de sus particularidades como elementos básicos circunstanciales a nuestro orden jurídico basado en la pluriculturalidad. (Acuerdos de San Andrés 1996, p. 185)

Con dilatadas discusiones y sin el consenso del EZLN ni de las organizaciones indígenas, en 2001 se aprobó una reforma muy limitada al Artículo segundo constitucional que distorsiona los Acuerdos de San Andrés y, por ello, se impugnó la reforma y se exigió reabrir la discusión. Finalmente, en 2024 se aprobó una nueva reforma al Artículo segundo constitucional que interpreta mejor los acuerdos de San Andrés:

Artículo 2º. La Nación Mexicana es única e indivisible, basada en la grandeza de sus pueblos y culturas. La Nación tiene una composición pluricultural y multiétnica sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, que son aquellas colectividades con una continuidad histórica de las sociedades precoloniales establecidas en el territorio nacional; y que conservan, desarrollan y transmiten sus instituciones sociales, normativas, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> *Diario Oficial de la Federación*, 30 de septiembre de 2024, p. 1.

Además de esta reforma constitucional, se reformó el Artículo tercero constitucional en materia educativa, la Ley General de Educación y la Ley de Humanidades, Ciencias, Tecnología e Innovación, señalando la obligatoriedad de las políticas públicas en estas materias de respetar y fomentar la pluralidad cultural y de garantizar los derechos de los pueblos indígenas a preservar y enriquecer sus culturas diversas como partes imprescindibles de la identidad nacional.

Todas estas reformas reconocen la pluralidad étnica y cultural de la nación mexicana, lo cual es absolutamente incompatible con una nación homogénea y monocultural como propone el proyecto de nación mestiza y, más aún, con la idea de una raza cósmica como identidad supranacional (latinoamericana), fundada en una cultura predominantemente hispana y latina, como se expresa en el lema universitario. Según el propio Vasconcelos, la raza “es en suma todo lo que somos por el espíritu: la grandeza de Isabel la Católica, la Contrarreforma de Felipe II que nos salvó del calvinismo, la emancipación americana que nos evitó la ocupación inglesa [...] y que con Bolívar fijó el carácter español y católico de los pueblos nuevos [...] Todo esto es lo que el lema contiene y coordina para encaminarlo hacia la grandeza imperial” (1957, p. xxvi).

### *Comentarios finales*

De lo expuesto en este análisis, considero que el concepto más cuestionable del lema universitario es el de raza, pues no sólo carece de sustento en las ciencias biológicas, sociales y en las humanidades, sino que ha sido criticado severamente por estas disciplinas tanto por su ambigüedad como por su vacuidad, pues no existen las razas humanas. Pero lo más grave son sus connotaciones racistas. Con base en los cuestionamientos que he expuesto, es injustificable mantener las palabras “mi raza” en un lema universitario que pretende identificar a todos y a cada uno de los mexicanos y latinoamericanos con una raza.

Más allá de la significación religiosa que le asigna Vasconcelos, y no obstante su ambigüedad y difícil comprensión, el concepto de espíritu no es tan cuestionable como el de raza, pues la idea de espíritu tiene una larga y amplia presencia en las ciencias sociales y en las humanidades, en especial en las filosofías espiritualistas y fenomenológicas (como en Husserl). Con base en filósofos a los que se refiere el propio Vasconcelos (como Bergson), es posible elucidar un significado de espíritu como una energía o fuerza creadora de cultura, de realidades humanas, e incluso de identidades nacionales.

Pero, además de lo cuestionables que son los dos conceptos fundamentales, y sobre todo el de raza, considero que el lema en su conjunto no expresó de manera clara y coherente en los tiempos de Vasconcelos, y menos aún expresa en la actualidad, la misión y la vocación primordial de la Universidad ante la nación mexicana. La divisa establecida es una interpretación muy personal y cuestionable de Vasconcelos sobre la Universidad y la Nación, que hoy en día resulta inaceptable frente al reconocimiento constitucional del carácter pluricultural y multiétnico de la nación mexicana.

Desde los inicios mismos de su fugaz rectoría de escasos dos años, Vasconcelos dejó en claro que no tenía como prioridad fortalecer la investigación y la educación superior en la Universidad Nacional, aun cuando la encontró en condiciones deplorables. Desde su discurso de toma de posesión como rector manifestó que no llegaba a trabajar por la Universidad, sino a hacer que la Universidad trabajara por la educación básica del pueblo para consolidar la identidad nacional de acuerdo con la ideología de la Revolución mexicana. Por esta razón, la prioridad de su breve gestión fue la creación de la Secretaría de Educación Pública: “A la Universidad de entonces, que no se ufanaba de autonomías hipócritas, sino que estaba bien centralizada bajo el puño de su rector, debe la patria su primer Ministerio de Educación Pública” (Vasconcelos 1957, p. xxiii). Consideraba la Secretaría de Educación Pública como una hija de la Universidad “que pronto la superó en fecundidad y estatura”.

¿Cuál sería entonces el papel propio de la Universidad Nacional de México? La respuesta está precisamente en la explicación y exposición de motivos del lema universitario que se citó antes: “Considero que a la Universidad Nacional corresponde definir los caracteres de la cultura mexicana”. Paradójicamente, para Vasconcelos la cultura mexicana no es una cultura nacional, sino una cultura común a todas las naciones que fueron colonias de España y que, al independizarse, perdieron su unidad política y cultural, y por ello exhorta a “que los mexicanos tengan presente la necesidad de fundir su propia patria con la gran patria hispanoamericana que representará una nueva expresión de los destinos humanos”. El fundamento de esa unión es precisamente una cultura de raigambre hispánica y latina que ha de ser el espíritu de una raza única elaborada y difundida desde la Universidad.

Al margen de lo discutible de la idea de fundir la nación mexicana con las naciones hispanoamericanas, la propuesta de una federación hispano iberoamericana tiene antecedentes que se remontan a humanistas del

siglo XVI y, sobre todo, de los siglos XVIII y XIX con el Conde de Aranda, las cortes de Cádiz y las anfictionías de Simón Bolívar, como señala Joaquín Xirau (1943, p. 135). Sin embargo, esos proyectos antecedentes no se basaban en la unidad de raza ni de una cultura única. Por el contrario, las figuras más destacadas del humanismo iberoamericano como Vives, Vitoria, Soto, Las Casas, de la Veracruz y del humanismo mexicano como Clavigero, Alegre, Márquez y Mier defienden el valor intrínseco de la diversidad de pueblos y culturas del mundo iberoamericano, en especial las indígenas. Con ello se pone en claro que no es necesario forzar una homogeneidad “racial” y cultural para promover una confederación de naciones latinoamericanas frente a las amenazas imperiales de Norteamérica, motivo ampliamente justificado en el pasado y, más aún, en el presente. Pero la premisa fundamental de la unión solidaria de las naciones latinoamericanas frente al imperialismo norteamericano o frente a cualquier colonialismo interno o externo es precisamente la independencia y soberanía de cada nación y la riqueza de la pluralidad cultural y étnica de las naciones que fueron colonias de España y Portugal. El proyecto vasconcelista de nación mexicana y de confederación latinoamericana sustentado en una raza mestiza y en una cultura hispanista homogénea en detrimento de la diversidad de pueblos y culturas pasa por encima de estas premisas y resulta ser un proyecto etnocrático y colonialista.

En conclusión, el lema universitario “Por mi raza hablará el espíritu” es inapropiado e injustificable por los conceptos de raza y espíritu que se han cuestionado en este trabajo, y sobre todo por el de “mi raza”, que ha sido criticado severamente e incluso desechado en las ciencias y en las humanidades por su escaso o nulo contenido cognoscitivo y, sobre todo, por sus connotaciones ideológicas discriminatorias y racistas. Pero lo más grave del lema en su conjunto es que asigna a la Universidad la misión de construir una cultura nacional homogénea, predominantemente hispanista y latina en detrimento de la diversidad cultural de los pueblos originarios que históricamente han conformado a la nación mexicana y han alcanzado ya su reconocimiento en la Constitución: “La Nación mexicana tiene una composición pluricultural y multiétnica sustentada originalmente en sus pueblos indígenas”, lo cual es contrario e incompatible con el lema universitario establecido por Vasconcelos.

En la nación pluricultural que es México y que su Universidad Nacional históricamente ha contribuido a forjar, no es un espíritu el que habla por “mi raza”, sino que son las culturas de nuestros pueblos las que hablan y sustentan a la nación.

### Referencias bibliográficas:

- Acuerdos de San Andrés, 1996, “Pronunciamiento conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional”, 16 de febrero de 1996, apartado 3: “Compromiso del Gobierno Federal con los pueblos indígenas”, en *Crónica Legislativa*, H. Cámara de Diputados, Poder Legislativo Federal, año V, nueva época, no. 7, febrero-marzo.
- American Society of Human Genetics (ASHG), 2018, “ASHG Denounces Attempts to Link Genetics and Racial Supremacy”, *The American Journal of Human Genetics*, no. 103, 1 de noviembre.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 2008, *México profundo. Una civilización negada*, Random House Mondadori, México.
- Brading, David A., 2020, “Olimpo marmóreo: José Enrique Rodó y el nacionalismo hispanoamericano”, en *Ensayos sobre el México contemporáneo*, trad. C. Plascencia, pról. J. Cuadriello, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 250-276.
- Caso, Antonio, 1924, *Doctrinas e ideas*, Andrés Botas e hijo, Sucesor, Editores, México.
- “Cédula Real de fundación del 21 de septiembre de 1551”, en Sergio Méndez Arceo, *La Real y pontificia Universidad de México. Antecedentes, tramitación y despacho de las reales cédulas de erección*, 1952, Imprenta Universitaria, Consejo de Humanidades, (Ediciones del IV Centenario de la Universidad de México, XII), México, pp. 123-124.
- Comas, Juan, 1972, *Razas y racismo*, Secretaría de Educación Pública, México.
- Diccionario de lengua española*, 2014, 23ª ed., Real Academia Española.
- Diccionario del español usual en México*, 2008, El Colegio de México, México.
- Diccionario del estudiante*, 2016, 3ª ed., Real Academia Española.
- Frausto, Obed, 2023, *The Power of the Metaphysical Artifact: Controversies on Philosophy, Politics, and Science in Nineteenth-Century France and Mexico*, Lexington Books, Lanham.
- Gamio, Manuel, 1975, “¿Día de la raza?”, en *Antología*, UNAM, México.
- Gutiérrez de Mendoza, Juana, 1924, *Por la tierra y por la raza*, Consejo de los Caxcanes, México.
- Henríquez Ureña, Pedro, 2000, “La revolución y la cultura en México”, en Antonio Caso et al., *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, UNAM, México, pp. 145-152.
- Henríquez Ureña, Pedro, 1998, “Raza y cultura hispánica”, en *Ensayos*, ed. J.L. Abellán y A.M. Barrenechea, Allca XX, Madrid.
- León Portilla, Miguel, 2011, *Independencia, Reforma, Revolución, ¿y los indios qué?*, UNAM/Conaculta, México.
- Lomelí Vanegas, Leonardo, 2024, *Revolución y reconstrucción. La economía política del México posrevolucionario 1917-1938*, UNAM/Siglo XXI, México.

- López Beltrán, Carlos, 2000–2001, “Para una crítica a la noción de raza”, *Ciencias*, nos. 60–61, pp. 98–106.
- López Beltrán, Carlos y Francisco Vergara, 2011, “Genómica nacional. El INMGEN y el genoma del mestizo”, en Carlos López Beltrán (coord.), *Genes y mestizos. Genómica y raza en la biomedicina mexicana*, UNAM, México.
- Molina Enríquez, Andrés, 1979, *Los grandes problemas nacionales*, Ediciones Era, México.
- Mondragón, Rafael, 2024, *El largo instante del incendio. Ensayo biográfico de José Vasconcelos*, El Colegio Nacional, México.
- Morales, Diego, Jimena Rodríguez, Eugenia Iturriaga y Olivia Gall, 2020, *¿Existen las “razas humanas”?*, Conapred, México.
- National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine (NASEM), 2024, *Rethinking Race and Ethnicity in Biomedical Research*, The National Academies Press, Washington, D.C. <<https://doi.org/10.17226/27913>>
- Pavón Romero, Armando, 2001, “Fundación de la Real Universidad de México”, en Lara Inés Ramírez, Armando Pavón y Mónica Hidalgo, *Tan lejos, tan cerca. A 450 años de la Real Universidad de México*, UNAM, México, pp. 19–29.
- Sánchez Cuervo, Antolín, 2004, *Krausismo en México*, UNAM/Jitanjáfora, México.
- Sierra, Justo, 2004, *Discurso Inaugural de la Universidad Nacional de México*, UNAM, México.
- Trejo, Raúl, 2017, *Filosofía y vida: el itinerario filosófico de José Vasconcelos*, Universidad Autónoma de Chiapas/Red Utopía A.C./Jitanjáfora, Morelia.
- Vasconcelos, José, 1998a, “Discurso con motivo de la toma de posesión del cargo de rector de la Universidad Nacional de México (1920)”, en *Hombre, educador y candidato*, UNAM, México.
- Vasconcelos, José, 1998b, “El nuevo escudo de la Universidad Nacional”, en *Hombre, educador y candidato*, UNAM, México.
- Vasconcelos, José, 1957, “Los motivos del escudo”, en *En el Ocaso de mi vida*, Populibros La prensa, México.
- Vasconcelos, José, 1948, *La raza cósmica*, Espasa-Calpe, México.
- Vasconcelos, José, 1941, “Bergson en México”, *Revista Filosofía y Letras*, vol. I, no. 2, pp. 329–253.
- Vasconcelos, José, 1924, *La revulsión de la energía*, Editorial Botas, México.
- Veracruz, Alonso de la, 2004, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, UNAM- Facultad de Filosofía y Letras, México.
- Villoro, Luis, 1998, *Los grandes momentos del indigenismo*, El Colegio de México/ El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, México.
- Xirau, Joaquín, 1943, “Humanismo español”, *Cuadernos Americanos*, vol. I, no. 1, pp. 132–138.
- Yudell, Michael, Dorothy Roberts, Rob DeSalle y Sarah Tishkoff, 2016, “Taking Race out of Human Genetics”, *Science*, vol. 351, no. 6273, pp. 564–565. <<https://doi.org/10.1126/science.aac4951>>

## “Por mi raza hablará el espíritu”: del México de 1920 a la UNAM de hoy

### ["Through my Race, the Spirit shall Speak". From 1920 Mexico to today's UNAM]

OLIVIA GALL

#### Resumen:

Mi análisis parte de tres preguntas: 1) ¿Qué tan antirracista y “libérrima” era en 1920 la propuesta vasconcelista para el lema de la Universidad Nacional? 2) ¿Es la raza cósmica vasconceliana, imaginada en 1925, la misma que la raza mestiza ideada por los liberales decimonónicos? 3) ¿Deben la “raza” y el “espíritu” seguir siendo los elementos centrales del lema de la UNAM porque representan libertad, identidad, autonomía, orgullo, sentido de pertenencia y arraigo? La respuesta a las dos primeras preguntas será el objeto del primer apartado del artículo. En él desarrollo una reflexión acerca de qué tan antirracistas y promotoras de la libertad social eran las ideas y planteamientos de Vasconcelos en torno a estos temas. Mi discusión se centra en un análisis de la forma en la que él entendía los términos “mi raza” y “el espíritu” en 1920, y de la manera en la que definió “raza cósmica” en 1925. La respuesta a la tercera pregunta se encuentra en el segundo apartado de este texto.

#### Abstract:

My analysis follows three questions: 1) How anti-racist and “libertarian” was Vasconcelos’ proposed motto for the National University in 1920? 2) Is Vasconcelos’s “cosmic race”—envisioned in 1925—the same as the mestizo race conceived by 19th-century Mexican liberals? 3) Should “race” and “the spirit” remain the central elements of the UNAM motto because they represent freedom, identity, autonomy, pride, sense of belonging, and rootedness? The first section of this article addresses the first two questions. I examine there to what extent Vasconcelos’s ideas and proposals on these topics were anti-racist and socially liberating, focusing on an analysis of how he understood the terms “my race” and “the spirit” in 1920, and how he defined “cosmic race” in 1925. The answer to the third question can be found in the second section of this text.

#### Datos del artículo:

Recibido: febrero 2, 2026

Revisado: abril 9, 2026

Aceptado: abril 15, 2026

Publicado: mayo 11, 2026

#### Palabras clave:

Vasconcelos, mestizaje, racismo, identidad cultural, lema universitario

#### Keywords:

Vasconcelos, miscegenation, racism, cultural identity, university motto

#### Datos de la autora:

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades; Seminario Universitario Interdisciplinario sobre Racismo y Xenofobia (SURXE)-UNAM  
gall.olivia@yahoo.com  
orcid.org/0000-0003-4289-4834

*En tales horas de soledad [...] imaginé así el escudo universitario, que presenté al Consejo, toscamente y con su leyenda “por mi raza, hablará el espíritu”, pretendiendo significar que despertaba nuestra raza, después de la larga noche de su opresión.*

José Vasconcelos

### *Introducción*

Agradezco la invitación para participar en este número de *Diánoia* dedicado a discutir el lema de la Universidad Nacional Autónoma de México desde una perspectiva histórica y actual. En las líneas que siguen desarrollaré un análisis documentado sobre la pertinencia de que la UNAM conserve dicho lema, considerando que, como la universidad más importante del país y en su calidad de institución autónoma, ejerce una influencia importante y reconocida en el desarrollo intelectual, social, cultural, científico y político de México.

El lema fue creado en 1921 por José Vasconcelos, entonces rector de la todavía llamada Universidad Nacional de México. A él debemos no sólo la inclusión de los conceptos de “raza” y “espíritu” como núcleo del emblema universitario, sino también la forma en que ambos se articulan en él. Vasconcelos fue una figura compleja, marcada por la contradicción entre su obra y su biografía, los hechos y los mitos. En palabras de José Joaquín Blanco, Vasconcelos es:

Un intelectual de la clase media porfiriana, especialmente vigoroso y audaz. Participa en la Revolución mexicana, funda la política cultural y educativa del Estado posrevolucionario [...]. Formado y conformado en el siglo XIX en la tradición liberal humanista, Vasconcelos establece una identidad nacional con mitos e impulsos diversos —la lucha de Quetzalcóatl y Huitzilobos, la estética bárbara, la raza cósmica, el mesianismo nacionalista, la redención misionera, la felicidad del Espíritu— con los que no sólo debía lograrse una nueva nación, sino una nueva humanidad. Esta alegoría constituyó la palanca cultural básica del México moderno y comprometió a su autor en una biografía que pretendió cumplir el destino romántico, aprendido en la noción humanista del genio. De ahí que, en Vasconcelos, al destino personal se trence el destino de una cultura, a una acción histórica la práctica empedernida de un pensamiento. (Blanco 1977, p. 9)

En 1920 había caído el gobierno de Venustiano Carranza, durante el cual Vasconcelos estuvo exiliado por su postura crítica y su cercanía con el

movimiento convencionista. El triunfo del Plan de Agua Prieta llevó al poder a la facción sonorenses de la Revolución que buscaba romper con el orden porfirista y refundar el país mediante un proyecto nacionalista integrador. Para legitimarse, los primeros gobiernos posrevolucionarios necesitaban una política educativa nacional capaz de articular una narrativa identitaria unificadora. Vasconcelos resultaba idóneo para esta tarea: era un intelectual reconocido y coincidía políticamente con los sonorenses. Además, él se asumía como un “norteño”, pues su personalidad se había formado en la frontera con los Estados Unidos y compartía con Obregón, Calles y de la Huerta la visión de un país desgarrado por la contradicción entre este norte violento y criollo y el sur al que veían sobre todo como indígena y siempre sujeto al conflicto entre la civilización y la barbarie.

El 27 de abril de 1921, el Consejo de Educación de la Universidad aprobó la propuesta de Vasconcelos sobre su nuevo escudo y lema bajo la siguiente premisa: a esta Universidad le corresponde:

definir los caracteres de la cultura mexicana, y teniendo en cuenta que en los tiempos presentes se opera un proceso que tiende a modificar el sistema de organización de los pueblos, substituyendo las antiguas nacionalidades, que son hijas de la guerra y la política, con las federaciones constituidas a base de sangre e idioma comunes, lo cual va de acuerdo con las necesidades del espíritu, cuyo predominio es cada día mayor en la vida humana, y a fin de que los mexicanos tengan presente la necesidad de fundir su propia patria con la gran patria Hispano-Americana que representará una nueva expresión de los destinos humanos [...] (Frías 2021)

En ese sentido, el lema “Por mi raza hablará el espíritu” expresaba “la convicción de que *la raza nuestra* elaborará una cultura de tendencias nuevas, de esencia espiritual y libérrima” (Frías 2021).

En 2021, cien años después de aprobada la divisa de la UNAM y noventa y dos años después de que conquistara su autonomía, la Dirección General de Comunicación Social publicó un boletín en el que reprodujo algunos extractos del discurso celebratorio de nuestro lema pronunciado para la ocasión por el Dr. Enrique Graue Wiechers, rector de la UNAM. En relación con los emblemas de nuestra *alma mater*, Graue manifestó lo siguiente:

Libertad, identidad, autonomía, orgullo, sentido de pertenencia, arraigo, son expresiones con las que los y las universitarias de ayer y de hoy describen las emociones que les evocan los símbolos de la Universidad, [puesto

que] han dado identidad histórica a nuestra comunidad, [...] como símbolos de la autonomía, de la libertad de pensamiento, de la convivencia entre distintas corrientes y de la responsabilidad que tenemos los universitarios con la sociedad. (DGCS-UNAM 2021)

En el contexto de una revisión histórica del contenido de este lema y de una loa al mismo, en una entrevista aparecida por esos días en la *Gaceta UNAM* nuestro colega Fernando Vizcaíno del Instituto de Investigaciones Sociales arguyó:

Vasconcelos se opone a esa visión [tan en boga en ese momento, de que existía una superioridad racial de los blancos] por medio de “la raza cósmica”, la cual reúne las cuatro principales: afros, blancos, asiáticos y amerindios. Entonces la raza cósmica no es otra que nosotros los mestizos que, a diferencia de la supuesta raza pura, es una mezcla que por su diversidad constituye la fuente de nuestra fortaleza. (Frías 2021)

A partir de lo anterior, varias preguntas guiarán mi reflexión a lo largo de las páginas que siguen: 1) ¿Qué tan antirracista y “libérrima” resultaba en 1920 la propuesta vasconcelista del lema de la Universidad Nacional? 2) ¿Es verdad que la raza cósmica vasconceliana, imaginada por él en 1925, puede ser leída de la misma manera que “mi raza” en el lema de la UNAM o que “la raza diversa de nosotros los mestizos” como la llama Vizcaíno? 3) ¿Deben la “raza” y el “espíritu” seguir siendo, hoy en día, los dos elementos centrales de la consigna de la UNAM porque representan “libertad, identidad, autonomía, orgullo, sentido de pertenencia y arraigo”?

Responder a las dos primeras preguntas será el objeto del primer apartado de este artículo. En él desarrollo una reflexión acerca de qué tan antirracistas y promotoras de libertad social eran las ideas y planteamientos del Vasconcelos de ese momento en torno a estos temas. Mi reflexión se centra en un análisis de la forma en la que él entendía los términos “mi raza” y “el espíritu” en 1920, y de la manera en la que definió “raza cósmica” en 1925. La respuesta a la tercera y última pregunta se encuentra en el segundo apartado de mi texto.

### *1. ¿Qué tan antirracista y “libérrimo” era, en 1920, el nuevo lema vasconceliano de la Universidad Nacional de México?*

Alrededor de 1910, el joven Vasconcelos se unió al liberalismo humanista de la segunda mitad del siglo XIX en su versión hispanoamericana. Se trataba de una corriente intelectual que buscaba poner al ser humano

—su dignidad, libertad y formación integral— en el centro del proyecto social y político, como reacción tanto al dogmatismo religioso tradicional como al positivismo cientificista extremo. Todos sus integrantes defendían que el progreso no debía reducirse a lo económico o técnico, sino que debía incluir la educación moral, estética y espiritual del individuo. Varias generaciones de intelectuales conformaron el humanismo liberal hispanoamericano.<sup>1</sup>

Una de las corrientes de ese humanismo, a la que perteneció Vasconcelos, fue la que representó en México el Ateneo de la Juventud (fundado en 1909), cuyo propósito fue renovar la vida cultural en México. Formados en el positivismo, sus integrantes rompieron radicalmente con él. En una conferencia que Vasconcelos dictó en 1910 sobre Gabino Barreda, el escritor expresó bien la fuerte crítica de este humanismo liberal hacia el positivismo que, en el caso de Barreda, era de corte comtiano, pero que durante el porfiriato se convirtió más bien en un positivismo de corte spenceriano. En ella Vasconcelos manifestó que el positivismo no le había enseñado a su generación a cultivar lo más alto de su espíritu ni le había facilitado recibir inspiraciones luminosas (Caso *et al.* 1962). Más bien, “[e]l nuevo sentir nos lo trajo nuestra propia desesperación; el dolor callado de contemplar la vida sin nobleza ni esperanza” (Caso *et al.* 1962, p. 100).

Prácticamente todos los integrantes de las diversas generaciones de humanistas liberales hispanoamericanos se refirieron al espíritu y a la “raza”. Acerca de ésta, todos ellos se oponían a la convicción, muy popular en ese momento en que reinaba el darwinismo social, de que

---

<sup>1</sup>En un primer momento (de 1840 a 1860), ese humanismo fue defendido por los llamados “americanistas”: el argentino Domingo Faustino Sarmiento, el chileno-venezolano Andrés Bello y el poeta cubano José María Heredia. En los años ochenta del siglo XIX se produjo en esa corriente un giro anticolonial en el que el puertorriqueño Eugenio María de Hostos desempeñó un papel central como pensador, educador, sociólogo y escritor. Él fue considerado uno de los grandes intelectuales antillanos e hispanoamericanos y una figura clave del humanismo hispanoamericano. En esos años surgió también un ala anticolonial más radical, representada por el cubano José Martí, y una aún más radical, enarbolada por el peruano Manuel González Prada. En los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX se desarrolló el modernismo literario, otra rama del humanismo liberal, cuya figura central fue el escritor nicaragüense Rubén Darío, y uno de cuyos más destacados integrantes fue el uruguayo José Enrique Rodó. Los integrantes de esta escuela, Vasconcelos incluido, consideraban que la educación pública y laica era el instrumento clave para la emancipación humana y social, una educación en la que las humanidades, la filosofía y las artes debían ocupar un lugar tan o más importante que el de las ciencias duras y naturales.

existían “razas humanas” biológicamente determinadas. Y si bien muchos de ellos usaban constantemente el término “raza”, y varios de ellos hablaban de “la raza hispanoamericana”, lo hacían a partir de una articulación y una ideología que desafiaban el discurso racial biológico que se consolidaba a mediados del siglo XIX (Gabilondo 2009, p. 795). Y no sólo eso, sino que, para ellos, la “raza latina” se articula para posicionar a Latinoamérica y a España estratégicamente respecto a los impulsores de dicha ideología racial biológica: el imperialismo inglés y el francés, así como el emergente imperialismo norteamericano” (p. 795). Tan es así que, una vez iniciado el siglo XX, el término “raza latina” o “raza hispanoamericana” fue desapareciendo del universo intelectual y social hispanoamericano para dar lugar al concepto de “mestizaje”, que para los representantes de dicho universo describía mejor la heterogeneidad producida por la modernización de Latinoamérica, y que era sobre todo sincrética y marcada por la transculturación (Ortiz 1987) y la hibridación (García Canclini 1995).

De manera simultánea a su crítica al positivismo, el joven Vasconcelos —quien no adoptaría el concepto de mestizaje sino hasta mucho después— empezó a sentirse fascinado por algo que lo atraería aún más en los años siguientes, a saber,

[l]as formas del conocimiento anticientífico, desde la metafísica, la alegoría y la leyenda, hasta la magia y lo esotérico, magia blanca y magia negra, cábala, hipnotismo, demonismo, supersticiones. Como Péguy observó, la decadencia de la mística liberal conllevaba a la decadencia del cristianismo: la necesidad de suplir la visión general de la vida que proporcionaba la religión, por otras formas cósmicas que lo mismo atendieran problemas morales que sentimentales y los refundieran en una perspectiva existencial. (Blanco 1977, p. 73)

Entre 1916 y 1919, durante su exilio, Vasconcelos publicó cuatro obras en las que estableció su posición anticolonialista dirigida a la cultura hispanoamericana y también la filosofía que favorecería a lo largo de toda su vida.<sup>2</sup> Con base en el ensayo analítico y crítico que José Joaquín Blanco desarrolla en su libro *Se llamaba Vasconcelos* (1977) acerca

---

<sup>2</sup> Estas cuatro obras son, en sus ediciones originales, las siguientes: *Pitágoras: Una teoría del ritmo*, Imprenta “El Siglo XX”, La Habana, 1916; *El monismo estético: Ensayos*, Editorial Cultura (Imprenta Murguía), México, 1918; *Prometeo vencedor: Tragedia moderna en un prólogo y tres actos*, Lectura Selecta, México, 1920a; *Estudios indostánicos*, Ediciones México Moderno, México, 1920b.

del contenido de estas obras, organizaré en torno a cuatro tópicos las ideas que éstas expresan sobre los temas que aquí nos conciernen.

- Los modelos históricos de algunas grandes civilizaciones de la Antigüedad, exaltadores de la mezcla de tradiciones espirituales y culturales, deben servir de base para construir un nuevo futuro luminoso en Hispanoamérica.

En aquel entonces resultaba indispensable acabar con el monopolio de Europa en Hispanoamérica. Construir un frente antieuropeo debía ser “el germen de una civilización nueva, intuida a partir de los modelos históricos de la Grecia de Pitágoras y de la India de Buda” (Blanco 1977, pp. 68–69), unos modelos “hinchidos de las potencialidades todas del planeta” (Vasconcelos 1938, p. 27), que habían exaltado la mezcla de tradiciones espirituales y culturales. Siguiendo este camino, había que proceder a una virtuosa síntesis cultural o fusión de los valores estéticos, espirituales y filosóficos que estaban en la “raza hispanoamericana”.

- La creación, en nuestras sociedades, de los líderes intelectuales ideales que, a través del camino del espíritu y de Quetzalcóatl, habrían de conducirlos hacia la sabiduría y la civilización.

Era indispensable crear en nuestra sociedad individuos ideales que no fueran ni los científicos ni los empresarios, sino personajes como “Pitágoras, Prometeo, Buda, Beethoven, Nietzsche, Dostoyevsky y los héroes de la antigüedad germánica de Wagner, [quienes] configurarían el mito de Quetzalcóatl que Vasconcelos habría de promover afanosamente” (Blanco 1977, p. 70). Para construir ese tipo de sociedad era indispensable caminar por las rutas de un mesianismo cultural, en el que los intelectuales fungieran como los sacerdotes del espíritu encargados de realizar una síntesis de la cultura universal. El objetivo de esa síntesis debía ser que Hispanoamérica pudiera liberarse de las interpretaciones imperialistas y dotarse de una filosofía iberoamericana, que —diría Vasconcelos en 1925— “impulsara el pensamiento de la raza” (Blanco 1977, p. 70).

Vasconcelos no sólo se identificaba con el Prometeo de Schopenhauer, un superhombre que representaba la revolución del espíritu, sino que se veía como su encarnación en Hispanoamérica: el profeta y héroe de una era civilizada, liderada por los países de habla hispana de nuestro subcontinente, pacificada y regida por la alta cultura. Esta imagen de sí mismo como figura pedagógica continental se vio reforzada en el viaje

que emprendió por América Latina en 1922, al que vio como una misión providencial, que lo llevó a resignificar la reforma universitaria como una empresa política, espiritual y civilizatoria (Mailhe 2018).

En cuanto a México, el mito de Quetzalcóatl debía guiar, a través del espíritu, la reconstrucción posrevolucionaria del país. Así como en la antigua India hubo figuras que encarnaron la sabiduría y la regeneración espiritual, en América Quetzalcóatl representaba para Vasconcelos un principio de sabiduría y de civilización que debía orientar a nuestros pueblos hacia modelos superiores de cultura<sup>3</sup> para derrotar ciertas formas de atraso cultural, de desorden histórico y de rupturas violentas que habían caracterizado la historia de nuestro subcontinente, y en especial la de México.

- Cultivar la estética en nuestras nuevas sociedades es el único camino correcto para una superación espiritual a través de un proyecto educativo en el que esa disciplina tenga un lugar central.

Para Vasconcelos era fundamental cultivar en esa nueva sociedad la estética que era, por una parte, la síntesis emotiva de la energía creadora e impulsora del universo y, por la otra, la mejor forma de sublimar dicha energía. ¿Cómo? Liberándola y encauzándola hacia una superación espiritual que partiera de lo inerte para construir lo existente y lo vivo, lo humano, lo angélico y, finalmente, lo absoluto (Blanco 1977, p. 71). Por ello había que desarrollar un proyecto educativo y cultural en el que a la estética se le permitiera desplegar toda su función redentora para que el ser humano fuera modificado éticamente.

---

<sup>3</sup>Tras la derrota que sufrió en las elecciones de 1929 para la presidencia de la República y debido al rencor y a la amargura que dicho revés provocó en él hacia los regímenes de la posrevolución, Vasconcelos empezó a manifestar que Quetzalcóatl debía vencer sobre la barbarie satánica y criminal representada por el salvajismo revolucionario, conducido por Huitzilopochtli, un Satanás disfrazado de muerte y Revolución que en esos años había derrotado a Quetzalcóatl (Blanco 1977, p. 77). Fue en los años treinta —incluso en algunas de las reediciones de los cuatro libros ya mencionados, editados por primera vez entre 1916 y 1919— cuando escribió que “la vida de los hombres había vuelto a confundirse con la vida de las especies animales [...] los mexicanos habían traicionado a sus profetas y se habían postrado ante los ídolos de la barbarie” (p. 77). De ahí que, para el Vasconcelos de entonces, en México era indispensable establecer una alianza, un mestizaje, entre el diablo, “ataviado con identidades a lo Coatlícué o Huitzilopochtli, [y] el Espíritu como energía reconstructiva: de Prometeo” (p. 77). Atrás había quedado ya el Vasconcelos que se alineó en 1914 con la Convención de Aguascalientes de Villa y Zapata en contra de Carranza.

- El apoyo al arte popular de raíces prehispánicas es indispensable para construir una sociedad amestizada como producto de la mezcla de tradiciones espirituales y culturales, y animada por una “pedagogía cósmica” que nos permita resistir los embates del positivismo y el imperialismo.

Para quien fungiría como rector de la UNAM en 1920, era indispensable aspirar a alcanzar un tipo de sociedad amestizada que se construyera en torno a “un programa de asimilación e identificación de las artes prehispánicas y populares de México, incluso cierta indigenización estetizada de la población moderna del país” (Blanco 1977, p. 70). De ahí que cultivar la estética se convirtiera en algo básico en el proyecto educativo y cultural que Vasconcelos desarrolló desde la UNAM y desde la SEP entre 1920 y 1924, lo cual explica su enérgico impulso al muralismo que hacía florecer “la esencia nacional antes desgarrada en la Revolución” (p. 71). Por esa razón también apoyaría el arte popular como una “pedagogía cósmica”, un adjetivo que adoptó por su convicción de que las ruinas prehispánicas habían sobrevivido al paso del tiempo, resistido culturalmente y prevaecido por encima de muchas de las barbaries de la historia, cumpliendo una función de resistencia inquebrantable.

Un año después de concluir *Pitágoras: Una teoría del ritmo*, *El monismo estético: Ensayos*, *Prometeo vencedor: Tragedia moderna en un prólogo y tres actos* y *Estudios indostánicos*, Vasconcelos volvió al país. La política educativa y cultural que promovió y defendió entre los años 1920 y 1924 partió en gran parte de los mitos, teorías, alegorías, inspiraciones y proyectos de redención que plasmó en esos libros, y fue de esa misma inspiración mística y heroica que nació el lema de nuestra universidad. Cuando tomó posesión de la rectoría de la UNAM en junio de 1920, pronunció un discurso en el que se proclamó el representante de la Revolución en la educación nacional:

Llego con tristeza ante las ruinas de lo que fue un proyecto de educación pública orientado a la cultura moderna. La más estupenda de la ignorancia ha pasado por aquí asolando y destruyendo, corrompiendo y deformando, dejando apenas una jefatura menor al frente de la educación nacional, cargo que hoy asumo por obra de las circunstancias. [...] Como intérprete de las aspiraciones populares, llamo a los intelectuales de México a salir de sus torres de marfil y sellar una alianza con la revolución, que hoy busca a los verdaderos sabios: aquellos capaces de sacrificarse por los demás. (Vasconcelos 2005)

Unos meses después, en el lema de la UNAM apareció el pueblo de México que hizo la Revolución. Es a este pueblo al que el nuevo rector llamó “mi raza” porque se declaró su portavoz y el intérprete de sus aspiraciones. También apareció “el espíritu”. Éste encarnaba el mesianismo cultural encabezado por él mismo en su calidad de líder prometeico de los intelectuales de verdad, cuya misión era que el país renaciera de sus cenizas y construyera el futuro luminoso de Quetzalcóatl. De esta forma, el espíritu intelectual mesiánico hablaría en nombre del pueblo de México, llamado “mi raza”.

Ese pueblo o raza que el Vasconcelos de ese momento decía representar, ¿era el pueblo mexicano mestizo, producto de la mezcla biológica y cultural entre indígenas y españoles que muchos liberales mexicanos decimonónicos habían querido convertir en la orgullosa esencia de la identidad nacional mexicana, en la mexicanidad? Sabemos que entre la Reforma y la Revolución el principal proyecto liberal decimonónico de construcción de la identidad y de la unidad nacional identitaria había girado en torno a una ideología mestizante asimilacionista, que veía al país como unificado por un mestizaje entre sólo dos de las ramas de su población y de su historia: los indígenas (considerados en su conjunto) y los españoles o personas de origen español. Tras la Revolución, ese proyecto se convirtió en el corazón de una las principales políticas culturales del México posrevolucionario, el indigenismo, un importante programa del Estado que buscaba la asimilación de los indígenas a la nación mestiza, y que se extendió hasta los años setenta del siglo XX (Gall *et al.* 2022).

También se ha dicho en múltiples ocasiones que, por su carácter claramente mestizante, la otra de estas políticas culturales fue la que encabezó Vasconcelos al frente de la UNAM y de la SEP entre 1920 y 1924. Sin embargo, el análisis desarrollado en las páginas anteriores no parece avalar esta tesis. Al leer al Vasconcelos de los años previos a 1920 y al leer *La raza cósmica* editada por primera vez en 1925, se puede ver cómo él no sólo nunca exaltó el mestizaje tal y como se desarrolló en la Nueva España, ni el mestizaje que habría de ser el pilar de una nueva narrativa identitaria nacional que se decía orgullosa de estar fundada en un mestizaje entre indígenas y españoles. Muy por el contrario, como queda demostrado en el prólogo de *La raza cósmica* escrito en 1925:

es fecunda la mezcla de los linajes similares y [...] es dudosa la mezcla de tipos muy distantes según ocurrió en el trato de españoles y de indígenas

americanos. El atraso de los pueblos hispanoamericanos, donde predomina el elemento indígena, es difícil de explicar, como no sea remontándonos a [...] la raza más antigua de la Historia, la de los egipcios. Observaciones recientes han demostrado que fue la egipcia una civilización que [siendo] una raza bastante blanca y relativamente homogénea creó en torno de Luxor un primer gran imperio floreciente. [...] Resulta entonces fácil afirmar que es fecunda la mezcla de los linajes similares y que es dudosa la mezcla de tipos muy distantes según ocurrió en el caso de españoles y de indígenas americanos. (Vasconcelos 1948, pp. 11–12)

Al más puro estilo de Vasconcelos, este prólogo concluye con una afirmación que contradice fuertemente lo que expresa en el párrafo apenas citado: “aun los mestizajes más contradictorios pueden resolverse benéficamente, siempre que el factor espiritual contribuya a levantarlos” (p. 12). Además, al mencionar aquí el “factor espiritual”, el autor se refería, por ejemplo, al cristianismo: “una religión como la cristiana hizo avanzar a los indios americanos, en pocas centurias, desde el canibalismo hasta la relativa civilización (p. 12). En otras palabras, y a diferencia de lo que planteaban los liberales mestizantes mexicanos de la época, Vasconcelos defendía más la necesidad de construir una síntesis espiritual y teleológica dirigida por una misión conducida por “el espíritu” para alcanzar una sociedad culturalmente humanizada.

Por otra parte, y como vimos, ya en *Estudios indostánicos* Vasconcelos hablaba de exaltar el mestizaje espiritual y cultural entre los componentes de la raza iberoamericana como el mejor camino para el advenimiento de la grandeza americana. ¿Significa esto que desde entonces ya se construía en su mente el proyecto que formularía explícitamente en 1925 en su famoso libro *La raza cósmica*, a la que también llamaría “raza cósmica futura”? Es muy probable. Sin embargo, la “raza” que aparece en su lema de la UNAM no parece referirse a esta raza cósmica, ya que en 1925 Vasconcelos definió la raza cósmica como:

una raza nueva [que se está formando], raza de síntesis, que aspira a englobar y expresar todo lo humano en maneras de constante superación [...] una raza quinta en la que se fundirán todos los pueblos, para reemplazar a las cuatro que aisladamente han venido forjando la Historia [...] la superación de todas las estirpes [...] el tipo síntesis que ha de juntar los tesoros de la Historia, para dar expresión al anhelo total del mundo. (Vasconcelos 1948, pp. 27, 42–44)

Aquí hablaba de pueblos. Sin embargo, en otros pasajes del libro no se refiere a la fusión de “todos los pueblos”, sino, en concordancia con el más puro pensamiento racista biologicista del siglo XIX, a “las cuatro grandes razas contemporáneas: la Blanca, la Roja, la Negra y la Amarilla” (p. 53).

A ello agregaba que había muchos motivos para sostener que Iberoamérica debía ser la cuna de esta “raza cósmica futura”:

bastaría observar la mezcla creciente y espontánea que en todo el continente latino se opera entre todos los pueblos, [nacida inicialmente de] la colonización española que creó mestizaje: esto señala su carácter, fija su responsabilidad y define su porvenir. [...] Su predestinación obedece al designio de constituir la cuna de [esa raza nueva] [...] En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo [...] Los pueblos llamados latinos [...] son los llamados a consumarla [por haber sido más fieles a su misión divina de América], y tal fidelidad [...] es la garantía de nuestro triunfo [...] es en esta fusión de estirpes donde debemos buscar el rasgo fundamental de la idiosincrasia iberoamericana. (pp. 27 y 29)

Así, en primer término, Vasconcelos denostó el proceso histórico de mestizaje en Iberoamérica, después le dedicó grandes loas y, por último, mostró su profundo desprecio por él:

Si hasta hoy [nuestra especie] no ha mejorado gran cosa, es porque [...] la reproducción se ha hecho a la manera de las bestias, sin límite de cantidad y sin aspiración de mejoramiento. No ha intervenido en ella el espíritu, sino el apetito, que se satisface como puede. [...] Actualmente [...] vemos con profundo horror el casamiento de una negra con un blanco; [...] es repugnante mirar esas parejas de casados que salen a diario de los juzgados o los templos, feas en una proporción, más o menos del noventa por ciento de los contrayentes. El mundo está así lleno de fealdad a causa de nuestros vicios, nuestros prejuicios y nuestra miseria. [...] Si lo que se va a transmitir es estupidez, entonces lo que liga a los padres no es amor, sino instinto oprobioso y ruin. (p. 43)

En *La raza cósmica* Vasconcelos argumentó que, para que el mestizaje ya no se hiciera “a la manera de las bestias”, había que construir el proyecto del espíritu. Era éste el que debía orientar la construcción de la raza cósmica perfecta, inspirado por lo que se ha definido como la “eugenesia estética” vasconceliana (Palacios 2017; Dalton 2016). Se trata de una eugenesia profundamente racista, pues la “orientación” del

espíritu para la buena construcción de la raza cósmica debía seguir los siguientes derroteros:

no sentiríamos repugnancia alguna si se tratara del enlace de un Apolo negro con una Venus rubia, lo que prueba que todo lo santifica la belleza. [...] hace falta que el amor sea en sí mismo una obra de arte, y no un recurso de desesperados. [...] Uniones fundadas en la capacidad y la belleza de los tipos, tendrían que producir un gran número de individuos dotados con las cualidades dominantes. Eligiendo en seguida, no con la reflexión, sino con el gusto, las cualidades que deseamos hacer predominar [...]. La conciencia misma de la especie irá desarrollando un mendelismo astuto, [...] que [logrará que] en muy pocas generaciones desaparecerán las monstruosidades; lo que hoy es normal llegará a aparecer abominable. Los tipos bajos de la especie serán absorbidos por el tipo superior. De esta suerte podría redimirse, por ejemplo, el negro, y poco a poco, por extinción voluntaria, las estirpes más feas irán cediendo el paso a las más hermosas [...].

Las razas inferiores, al educarse, se harían menos prolíficas, y los mejores especímenes irían ascendiendo en una escala de mejoramiento étnico, cuyo tipo máximo no es precisamente el blanco, sino esa nueva raza, a la que el mismo blanco tendrá que aspirar con el objeto de conquistar la síntesis. El indio, por medio del injerto en la raza afín, daría el salto de los millares de años que median de la Atlántida a nuestra época, y en unas cuantas décadas de eugenesia estética podría desaparecer el negro junto con los tipos que el libre instinto de hermosura vaya señalando como fundamentalmente recesivos e indignos, [...]. Se operaría en esta forma una selección por el gusto, mucho más eficaz que la brutal selección darwiniana. (Vasconcelos 1948, pp. 43-44)

Después de todo lo anterior, se imponen dos conclusiones: 1) considerada en el contexto del México del primer lustro de los años veinte, la concepción de Vasconcelos de “mi raza” plasmada en el lema de la UNAM no parece ser una ilustración ni un homenaje al proyecto liberal mestizante, un proyecto que sí veía en “nosotros los mestizos” mexicanos —mezcla de indígenas y españoles— la “fuente de nuestra fortaleza nacional”, pero que no estaba adscrito al humanismo liberal mexicano o hispanoamericano de la época; 2) es imposible caracterizar como anti-racista el pensamiento vasconceliano entre los años 1920 y 1925, y que produjo tanto el lema de la UNAM como la idea de la raza cósmica, una idea que no coincide con la que fundamenta la expresión “mi raza” en el escudo universitario.

Si analizamos el pensamiento vasconceliano sobre la “raza” a la luz de la forma en la que hablaban de “raza” algunos otros importantes integrantes del “humanismo liberal” hispanoamericano, podemos apreciar hasta qué punto no era precisamente antirracista.

El puertorriqueño Eugenio María de Hostos (1839–1903) y el uruguayo José Enrique Rodó (1871–1917) hablaban de una “raza hispanoamericana”, aunque la concebían de forme distinta. Rodó, el más conservador de ellos y autor de la muy famosa novela *Ariel* (1900), entendía por “raza hispanoamericana” un sujeto histórico-cultural unido por una comunidad de espíritu, amenazada por la imitación acrítica del utilitarismo norteamericano y la consiguiente pérdida de su identidad espiritual. Para él, la misión histórica de esta “raza” era defender la primacía del espíritu frente al pragmatismo. Esta defensa requería recorrer el camino de los ideales estéticos de la cultura de la Grecia clásica como modelo del buen gusto, seguir los ideales del cristianismo y usar el arte como una actividad mental enriquecedora del espíritu. Por su parte, de Hostos fue llamado “el ciudadano de América” por haber entregado su existencia a la lucha para que los pueblos de Latinoamérica se ayudaran y unieran a la lucha y a la independencia de Puerto Rico. Él concebía la “raza hispanoamericana” como una comunidad histórica formada por la colonización española, el mestizaje entre pueblos indígenas, africanos y europeos, y una experiencia común de dominación colonial.<sup>4</sup> Pensaba que la raza hispanoamericana debía unirse en contra de la existencia de pueblos oprimidos por condiciones históricas injustas y mediante un proyecto común de libertad, justicia y educación fundado en la razón y la dignidad humana.

José Martí (1853–1895), el muy importante político, ensayista y poeta cubano organizador de la guerra de Independencia de Cuba, escribió *Nuestra América* en 1891, cuando la esclavitud y las jerarquías racializadas seguían existiendo en su país aún colonizado por España, y en la época tanto de la expansión imperial de Estados Unidos como del predominio del racismo científico y del darwinismo social. Martí estaba convencido de que la humanidad era una sola y de que las razas eran una ficción política. Hizo de esta idea el eje de su proyecto revolucionario. En

---

<sup>4</sup> Simón Bolívar (1783–1830) fue pionero de la idea de una comunidad histórica americana. En la *Carta de Jamaica* (1815) habla sobre un origen común, una lengua compartida, una historia colonial semejante y un destino político ligado a la independencia. El concepto de raza aún no estaba en boga.

su texto “Mi raza” (1893) escribió: “peca por redundante el blanco que dice: ‘Mi raza’; peca por redundante el negro que dice: ‘Mi raza’. Todo lo que divide a los hombres, todo lo que especifica, aparta o acorrala es un pecado contra la humanidad” (Martí 1893). Martí también denunció el racismo como un crimen moral y político, y en *Nuestra América* afirmó que no podía haber odio entre razas ni “igualdad racial” porque no había razas. Criticó tanto el racismo conservador como el liberal y positivista, que se presentaba como progresista al plantear cosas como que había que educar al negro y al indio porque eran inferiores (Salomon 1972). Además, para él el sujeto histórico real de América era la fusión del mestizo, el indígena, el negro y el criollo, y el mestizaje representaba una síntesis cultural y un proyecto político ético e incluyente.

Por último tenemos a Manuel González Prada (1844–1918), un humanista radical peruano que fue una de las figuras más influyentes en las letras y la política de Perú. Para él, la autonomía intelectual y la justicia social eran los valores supremos por alcanzar (Gutiérrez Andrade 2025), y buscaba una emancipación radical de Hispanoamérica. En “Nuestros indios” (1908a), González Prada manifestó que el racismo era un sistema de dominación. En *Horas de lucha* (1908b) y en *Páginas libres* (1894), analizó el racismo como ligado a la propiedad de la tierra, el poder político y la violencia institucional, y manifestó que, para solucionarlo, había que exigir justicia social y consumir una rebelión moral y una ruptura con el orden criollo. Por otra parte, su posición hacia el mestizaje fue extremadamente crítica. En “Nuestros indios” y en *Horas de lucha* manifestó que el mestizaje no era una solución mágica para el problema del racismo ni un ideal armonioso, sino un hecho histórico impregnado de violencia e injusticia. En “Nuestros indios” escribió: “no se redime al indio mezclándolo, sino libertándolo”; “el indio cambia de nombre, pero no de suerte”; “el indio educado para despreciarse a sí mismo no deja de ser esclavo”. Para González Prada, el mestizaje servía para negar la opresión real del indígena, y a las élites criollas les proporcionaba una coartada moral. Incluso sostuvo que un mestizo podía reproducir el mismo desprecio hacia los indígenas que un criollo, que una república mestiza podía seguir siendo racista, y que ésta podría ser incluso más hipócrita en ese sentido que una república criolla.

A diferencia de Rodó, de Hostos y Vasconcelos, González Prada y Martí coincidían en que había un racismo brutal que había que combatir frontal y valientemente. Sin embargo, para ellos eso no equivalía a sostener que existían razas, ya que siempre defendieron que las razas

no existían ni como entes biológicos ni como entes culturales. Por último, ninguno de ellos dos depositó en la emancipación espiritual de la “raza hispanoamericana” un mejor destino para los países de nuestro subcontinente.

Como se puede apreciar, el pensamiento de Vasconcelos sobre las razas en Hispanoamérica dista enormemente de las opiniones de Martí y de González Prada, se acerca en algunos sentidos al de De Hostos, aunque a través de una narrativa no tan emancipadora, y coquetea muy de cerca con las ideas de Rodó.

Aunque los humanistas liberales hispanoamericanos de esa época rechazaran la creencia de que las “razas” humanas eran entes de naturaleza biológica, debido al poder del término en ese momento histórico muchos de ellos no se resistieron a seguir otorgándole un lugar central en sus análisis y en sus propuestas para la emancipación humana. Entre ellos estaba Vasconcelos. No se plantearon abandonar esta categoría y reemplazarla por otra, lo cual hubiese marcado, de manera más tajante, su oposición al pensamiento y a la política racial de la época. Estoy consciente de que esta reflexión mía podría ser acusada de incurrir en un presentismo histórico que siempre es metodológicamente incorrecto y lleva a supuestos y a conclusiones erróneas. Pero, si esto fuera así, los humanistas liberales hispanoamericanos contemporáneos de Vasconcelos que representaban a sus ramas más radicales —Martí y González Prada— no se habrían negado a usar el término “raza” para referirse a los distintos grupos humanos.

## 2. *“Por mi raza hablará el espíritu” en la UNAM de hoy*

México iniciaba en 1920 su reconstrucción después de una fuerte y violenta sacudida que lo obligó a replantear y redefinir su identidad nacional para representar adecuadamente los anhelos e imaginarios de las diversas facciones que habían contendido en la gesta revolucionaria. En este sentido, era fundamental que las políticas culturales del Estado posrevolucionario resultaran pertinentes y viables para asegurar que la reconstrucción de la identidad nacional unificara simbólicamente a la nación, asegurándole así un futuro viable. Es por ello que, si bien el lema “Por mi raza hablará el espíritu” fue acuñado en 1920 como emblema de la Universidad Nacional, fue pensado para transmitir a todo el país la idea de que la educación pública nacional —la encarnación del espíritu— era fundamental para lograr la emancipación del pueblo mexicano o de “nuestra raza”.

En ese momento y durante las décadas que siguieron, el Estado mexicano construyó un proyecto de identidad y de unidad nacional cuya narrativa iba en contra del darwinismo social.<sup>5</sup> Tan fue así que el último censo nacional de población que empleó la categoría “raza” para formular las preguntas del cuestionario aplicado a todas y todos los mexicanos fue el de 1921.<sup>6</sup> Eso no significa que este proyecto no tuviera en su seno características racistas, pero en ese momento éstas no resultaban evidentes. ¿Cómo iba ser racista un Estado que, en contra del racismo científico-político, proclamaba orgullosamente la mezcla racial y cultural como la base de su identidad nacional?

Cien años después, ha corrido mucha tinta para deconstruir, analizar y denunciar el racismo escondido en el proyecto mestizante liberal de unificación nacional. Ese racismo consistió en que dicho proyecto, a pesar de proclamarse no racista por ser mestizante, afectó sobre todo a las personas, comunidades y pueblos indígenas y afrodescendientes de nuestro país, y opera también, en forma paradójica, dentro del ancho mundo mestizo nacional (Gall *et al.* 2022, p. 161), así como en el corazón de las políticas migratorias mexicanas (Gleizer 2011; Yankelevich 2019).

El México de hoy ha dejado atrás, de manera formal, la narrativa del mestizaje como base de su identidad nacional. En 1992 nuestro país reformó el Artículo 4º constitucional para declararse pluricultural y multiétnico: la multiculturalidad de México está “sustentada originalmente en sus pueblos indígenas”. En 2019, una nueva reforma al Artículo 2º constitucional reconoció que nuestra multiculturalidad también está sustentada en los pueblos y comunidades afromexicanas. Esto significa que, en teoría, México ha pasado a una nueva etapa en su autodefinición identitaria, en la que la ideología y el proyecto de unidad nacional mestizante han dejado de regir nuestro proyecto de unidad nacional. Hoy

---

<sup>5</sup> A pesar de ello, el darwinismo social permeó con fuerza varias de las disciplinas científicas que se desarrollaban en nuestro país —como la antropología o la fisiología— entre el tercer cuarto del siglo XIX y las primeras décadas del XX. Esto tuvo consecuencias importantes en algunas de las políticas jurídicas, sanitarias o migratorias del Estado mexicano (Urías Horcasitas 2000, 2005, 2007).

<sup>6</sup> En la casilla del cuestionario de este censo correspondiente a “Raza” se especificaba: “Exclusivamente contestarán los mexicanos de nacimiento”. Y las opciones de respuesta eran: “de raza indígena”, “de raza indígena mezclada con blanca” y “de raza blanca”. <[https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/1921/doc/censo\\_1921\\_cedula\\_habitantes.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/1921/doc/censo_1921_cedula_habitantes.pdf)>.

se reconoce que el corazón de nuestra identidad nacional es la multiculturalidad.

Si esto es así, ¿qué sentido tiene que el lema de la UNAM siga incluyendo el término “mi raza”? ¿A qué raza nos referiríamos hoy con este término? Seguramente no a una supuesta “raza nacional mexicana” ni a la raza cósmica.

Por otra parte, ¿qué sentido tiene que nuestro lema incluya todavía el término “el espíritu” cuando la visión política de la alta cultura como portadora de un Espíritu anticolonialista humanista y liberador hizo crisis y se volvió anacrónica en América Latina y en México desde los años treinta del siglo pasado? ¿Qué sentido tiene que la divisa de la más importante universidad del país siga transmitiendo que el término “el espíritu” define su filosofía educativa y la educación que imparte, y que éste es fundamental para lograr la emancipación del pueblo mexicano definido en términos de “nuestra raza”?

Como vimos al principio de este escrito, tanto algunos representantes importantes de las autoridades y algunos colegas de la UNAM se han pronunciado en favor de que este lema siga representando a la UNAM. Muchos creemos que esta opinión debe ser cuestionada fuertemente. Ello ameritaría un debate serio y profundo en el interior de la comunidad universitaria que, sabemos, es grande, diversa y compleja.

Debatir con seriedad la pertinencia o la no pertinencia de que la UNAM conserve su lema vasconceliano debería partir de un cuestionamiento y análisis concienzudos y responsables acerca de si este lema es la expresión simbólica más acabada posible de los principios, la filosofía, los objetivos y los ideales de conducta actuales de nuestra universidad. En esta reflexión sería fundamental tomar en cuenta varios factores que se entrelazan en muchos sentidos:

- el lema fue aprobado en un momento en el que se consideró que nuestra *alma mater* debía representar las necesidades y los ideales identitarios y educativos del Estado mexicano, el cual tenía la difícil misión de reconstruir y reconciliar al país, dos tareas para las que la educación y la cultura resultaban fundamentales;
- esta universidad conquistó su autonomía en 1929, por lo que su lema ya no tiene por qué representar las necesidades ni los anhelos del Estado —sin importar cuáles sean los colores ideológicos del gobierno en turno—, sino más bien los suyos propios;

- el proyecto educativo de la UNAM ha hecho mucho por equilibrar la importancia que otorga a la ciencias exactas y naturales, a las ciencias de la conducta y de la salud, a las ciencias sociales, a las humanidades, y a las artes y la cultura;
- la UNAM no puede ni debe ignorar el muy importante peso específico o grado de influencia real, sostenida y reconocida que ella tiene en el desarrollo intelectual, cultural, científico, económico y político de este país, y, por último,
- esta universidad también desempeña un papel importante en el concierto de las universidades de América Latina, a la vez que se ha ganado un gran y merecido reconocimiento a nivel internacional.

Dentro del amplio cuerpo de investigadores, profesores y estudiantes de la UNAM, algunos nos dedicamos con pasión —y desde perspectivas cada vez más interdisciplinarias— a estudiar, analizar y combatir el racismo y la xenofobia, no sólo a nivel nacional, sino también internacional. Creo que expreso la opinión de varias de estas personas cuando afirmo que “Por mi raza hablará el espíritu” no fue ni siquiera en su momento un emblema antirracista o promotor de una libertad fundamental. También estamos convencidos de que la UNAM debería participar de manera aún más activa y contundente para tratar de erradicar de la faz de nuestro país y de nuestro planeta el racismo y la xenofobia, dos sistemas de opresión entrelazados que siguen siendo extremadamente poderosos y peligrosos.

Por todo ello, no estoy de acuerdo con que el término raza siga formando parte de nuestro lema. Ante todo, porque dejarlo en nuestro emblema podría ser contraproducente para el objetivo de que la UNAM actúe con una filosofía y unas prácticas institucionales antirracistas. Me adhiero a una importante corriente de los estudios sobre el racismo y el antirracismo que afirma que es erróneo que los seres humanos sigamos siendo clasificados por “razas”, debido a dos factores centrales: 1) la autoridad científica que tuvo la categoría de “raza” hasta mediados del siglo xx sirvió como sustento para el desarrollo y la implantación del racismo, uno de los más poderosos y peligrosos sistemas de opresión en el mundo; y 2) a partir de la segunda mitad del siglo xx diversas disciplinas de las ciencias naturales han encontrado elementos de prueba más que suficientes para concluir que las razas humanas no existen como entidades biológicas. En razón de estos muy documentados hallazgos,

hoy en día en la academia y en el movimiento antirracista se afirma que, si bien las “razas humanas” no son entidades biológicas, sí son construcciones sociales. En este tenor, en algunos países, las particularidades de su historia colonial y poscolonial han llevado a que el Estado, la mayoría de la sociedad e incluso el movimiento antirracista coincidan en que sus diversas poblaciones deben seguir siendo clasificadas en términos de “raza” o de raza/color de piel. Éste es el caso, por ejemplo, de los Estados Unidos y de Brasil.

Sin embargo, las particularidades de la historia colonial y poscolonial de muchos otros países —entre los cuales se encuentra México— han conducido a que ni el Estado ni la mayoría de la sociedad estén de acuerdo en funcionar sobre la base de una clasificación centrada en “categorías raciales” o “razas” para definir y clasificar a sus distintos sectores poblacionales, aun si éstas se definen como razas en su sentido de construcciones sociales. En nuestra sociedad no solemos definirnos en términos de “raza”. Tampoco suelen definirse así los pueblos indígenas de México ni los afroamericanos, quienes hoy están muy conscientes de los estragos que el racismo ha tenido en su historia y en sus vidas. De hecho, la agenda de las luchas que estos pueblos y comunidades han emprendido por la conquista de sus derechos —luchas que están contribuyendo con fuerza a desestabilizar el racismo— casi nunca suele incluir la demanda de que ya se los empiece a definir como “raza indígena” o “raza negra o afrodescendiente”.

Además de lo anterior, no sería correcto ni pertinente que el término “raza” siguiera formando parte de nuestro lema, cuando el ámbito de estudio y análisis de “lo racial” de ninguna manera es ni debería ser el que concentre o represente el amplio, diverso y muy rico universo científico, humanista y cultural que conforma nuestra universidad. Un universo hecho de un complejo conjunto de disciplinas, temas de investigación y objetivos docentes, de divulgación y de extensión universitaria que, al margen de las diferencias entre ellos, debe trabajar en su conjunto para hacer honor a la filosofía, los objetivos y los ideales de conducta actuales de nuestra universidad.

Es crucial que la Universidad Nacional Autónoma de México encuentre pronto un nuevo emblema que su comunidad reconozca como plenamente representativo, no de las narrativas y los anhelos del Estado mexicano o del régimen de gobierno en turno, sino de los suyos propios. Por suyos propios me refiero a aquellos que ella misma considera como los elementos centrales constitutivos de su identidad, sus principios, sus

valores y los objetivos que hoy tiene como la principal institución de investigación científica y de educación superior de México, y que también alberga, en su filosofía y en su quehacer, una visión cosmopolita.

### Referencias bibliográficas:

- Blanco, José Joaquín, 1977, *Se llamaba Vasconcelos. Una evocación crítica*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Caso, Antonio, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Carlos González Peña, José Escofet y José Vasconcelos, 1962, *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, UNAM-Centro de Estudios Filosóficos (Nueva Biblioteca Mexicana), Ciudad de México.
- Dalton, David S., 2016, “Science and the (Meta)physical Body: A Critique of Positivism in the Vasconcelian Utopia”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. 40, no. 3, pp. 535–559. <<https://doi.org/10.18192/rceh.v40i3.1954>>.
- De Hostos, Eugenio María, 1904, *Tratados de sociología*, Imprenta de Bailly-Bailliere é Hijos, Madrid.
- De Hostos, Eugenio María, 1888, *Moral social*, Imprenta de García Hermanos, Santo Domingo.
- DGCS-UNAM, 2021, “Boletín 366”, 27 de abril, <[https://www.dgcs.unam.mx/boletín/bdboletin/2021\\_366.html](https://www.dgcs.unam.mx/boletín/bdboletin/2021_366.html)> [02/04/2026].
- Frías, Leonardo, 2021, “Escudo y lema, un siglo de identidad”, *Gaceta UNAM*, 16 de abril, <<https://www.gaceta.unam.mx/escudo-y-lema-un-siglo-de-identidad/>> [02/04/2026].
- Gabilondo, Joseba, 2009, “Genealogía de la ‘raza latina’: para una teoría atlántica de las estructuras raciales hispanas”, *Revista Iberoamericana*, vol. 75, no. 228, pp. 795–818.
- Gall, Olivia, Eugenia Iturriaga, Diego Morales y Jimena Rodríguez, 2022, *El racismo. Recorridos conceptuales e históricos*, UNAM/Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, México.
- García Canclini, Néstor, 1995, *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, University of Minnesota, Minneapolis.
- Gleizer, Daniela, 2011, *El exilio incómodo. México y los refugiados judíos, 1933–1945*, El Colegio de México/UNAM-Cuajimalpa, México.
- González Prada, Manuel, 1908a, “Nuestros indios”, en *Horas de lucha*, Imprenta del Estado, Lima.
- González Prada, Manuel, 1908b, *Horas de lucha*, Imprenta del Estado, Lima.
- González Prada, Manuel, 1894, *Páginas libres*, Tipografía de Paul Dupont, París.
- Gutiérrez Andrade y Camila Giulianianna, 2025, “La literatura como protesta: ‘Libertad’ en el pensamiento de González Prada”, *Students for Liberty*, 7 de abril, <<https://studentsforliberty.org/es/blog/la-literatura-como-protesta-libertad-en-el-pensamiento-de-gonzalez-prada/>> [02/04/2026].

- INEGI, 1921, *4º Censo general de habitantes. Cédula de población*. <[https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/1921/doc/censo\\_1921\\_cedula\\_habitantes.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/1921/doc/censo_1921_cedula_habitantes.pdf)> [02/04/2026].
- Mailhe, Alejandra, 2018, “José Vasconcelos: el viaje reformista como viaje espiritual”, en Martín Bergel, *Los viajes latinoamericanos de la Reforma Universitaria*, Universidad Nacional de Rosario-Facultad de Humanidades y Artes, Rosario, pp. 93–114.
- Martí, José, 1891, “Nuestra América”, *El partido liberal*, México, 30 de enero [publicado originalmente el 10 de enero de 1891 en *La Revista Ilustrada*, Nueva York].
- Martí, José, s.f. [1893], “Mi raza”, *Biblioteca antológica*, consultado en: <<https://www.biblioteca-antologica.org/es/wp-content/uploads/2020/11/Martí.-Mi-raza.pdf>> [02/04/2026].
- Ortiz, Fernando, 1987, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Palacios, Agustín, 2017, “Multicultural Vasconcelos: The Optimistic, and At Times Willful, Misreading of *La Raza Cósmica*”, *Latino Studies*, vol. 15, no. 4, pp. 416–438.
- Rodó, José Enrique, 1900, *Ariel*, Dornaleche y Reyes, Montevideo.
- Salomon, Noël, 1972, “José Martí y la toma de conciencia latinoamericana”, *Anuario Martiano*, vol. 4, pp. 9–25.
- Urías Horcasitas, Beatriz, 2007, *Historias secretas del racismo en México (1920–1950)*, Tusquets (Colección Tiempo de Memoria), México.
- Urías Horcasitas, Beatriz, 2005, “Fisiología y moral en los estudios sobre las razas mexicanas: continuidades y rupturas (siglos XIX y XX)”, *Revista de Indias*, vol. 65, no. 234, pp. 355–374.
- Urías Horcasitas, Beatriz, 2000, *Indígena y criminal: interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871–1921*, Universidad Iberoamericana, México.
- Vasconcelos, José, 2005 [1920], “Discurso en la Universidad”, *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, vol. 7, pp. 177–182.
- Vasconcelos, José, 1998 [1938], *El desastre*, pról. Luis González y González, Trillas, México.
- Vasconcelos, José, 1948, *La raza cósmica*, Memoria Política de México, México.
- Vasconcelos, José, 1938, *Estudios indostánicos*, Ediciones Botas, México.
- Yankelevich, Pablo, 2019, *Los otros. Raza, normas y corrupción en la gestión de la extranjería en México, 1900–1950*, El Colegio de México/Iberoamericana Vervuert/Bonilla Artigas Editores, Ciudad de México/Madrid.

## El espíritu en Justo Sierra y en José Vasconcelos y el lema de la Universidad (Comentario filológico al texto de Ambrosio Velasco)

### [The Spirit in Justo Sierra and in José Vasconcelos and the University's motto (Philological comment to Ambrosio Velasco's text)]

DOMINGO ALBERTO VITAL DÍAZ

#### Resumen:

Pensar en el presente y futuro de la Universidad Nacional Autónoma de México implica reflexionar sobre su pasado y los fundamentos ideológicos en los que se originó. Así lo propone este texto, el cual busca concatenar el trabajo analítico de Ambrosio Velasco en torno a las ideas y el trabajo fundacional de Justo Sierra y de José Vasconcelos con el propio acto de enunciar estas ideas en la actualidad. El comentario profundiza en el contexto histórico y cultural que dio origen al lema de la Universidad en 1921, “Por mi raza hablará el espíritu”, así como en su análisis filológico a partir del positivismo y del espiritualismo, corrientes que nutrieron este lema para cimentar la noción de “espíritu” como rectora de la unidad humanística y educadora a la que aspiró la Universidad desde sus primeros años de vida.

#### Abstract:

The examination of the present and the future of the National Autonomous University of Mexico implies reflecting on its past and the ideological foundations in which it was originated. This is what this text proposes by connecting the analytical work of Ambrosio Velasco about the ideas and the foundational work of Justo Sierra and José Vasconcelos with the act of enunciating these ideas nowadays. This comment deepens in the historical and cultural context that gave birth to the University's motto in 1921—“Through my race, shall the spirit speak”—and in its philological analysis from the standpoint of Positivism and Spiritualism—currents that in turn nurtured the motto and established the notion of “Spirit” as the motif of the humanistic and educational unity to which the University aspired to from its earliest years.

#### Datos del artículo:

Recibido: diciembre 2, 2025  
Revisado: abril 9, 2026  
Aceptado: abril 15, 2026  
Publicado: mayo 14, 2026

#### Palabras clave:

raza, positivismo, espiritualismo, actos de habla

#### Keywords:

race, positivism, spiritualism, speech acts

#### Datos del autor:

Instituto de Investigaciones  
Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México  
[albertovitalo4@yahoo.com.mx](mailto:albertovitalo4@yahoo.com.mx)  
[orcid.org/0000-0003-2053-6403](https://orcid.org/0000-0003-2053-6403)

## 1

Las páginas siguientes surgen tanto a partir de los valiosos enunciados escritos por Ambrosio Velasco como de su enunciación, esto es, del acto de emitirlos. Comenzaré con algunos comentarios acerca de los enunciados en el texto de Velasco y terminaré con una defensa de su enunciación.

En su agudo estudio sobre el liberalismo, los espiritualismos y el positivismo en años cruciales para la historia de México, Charles A. Hale dice sobre Justo Sierra, fundador de la Universidad Nacional de México, lo siguiente: “Aunque al final de la década de 1870 se había vuelto ya un ferviente positivista, nunca abandonó sus primeras inclinaciones espiritualistas” (Hale 2002, p. 281). Y esto anota Claude Dumas:

Del método científico en la enseñanza al método científico en política no había más que un paso, y Justo Sierra no tardó en darlo [...]. Pero, una vez más, [...] el espíritu de utilitarismo, que es a fin de cuentas, uno de los peligros de esta concepción materialista de la sociedad, se vio matizado en su caso por un deseo de espiritualismo [...]. (Dumas 1986, p. 448)

Sierra fue hombre de polémicas y pactos, de debates y de confluencias, y el espiritualismo era una especie de acuerdo tácito entre corrientes trascendentales, como la religión hegemónica, y corrientes de una época en fase de una secularización a la vez fuerte, parcial y discontinua.

Un positivismo poderoso en la Escuela Nacional Preparatoria y nunca exento de debates y de embates (como expone Velasco, citando a Antolín Sánchez Cuervo), resultaba cada vez más insatisfactorio para las jóvenes generaciones y menos capaz de resolver los dilemas políticos a los que se enfrentaba la nación conforme se avecinaba el inevitable fin de Porfirio Díaz. Ya en 1908 el Ateneo de la Juventud, donde pasaba lista José Vasconcelos, exigió una vuelta al espíritu que, en buena medida, no era otra cosa que un regreso a las humanidades —a la filosofía y a las letras, con un especial aprecio hacia Atenas y Roma—, desdeñadas por un cientificismo que reclamaba todo para sí y no respondía a las inquietudes y preguntas más importantes.

Recordemos asimismo los empeños de Wilhelm Dilthey en Alemania. Este filósofo de las ciencias y de la vida reflexionó acerca de la comprensión como base de las ciencias del espíritu, las *Geisteswissenschaften*: el solo maridaje de *Geist* (espíritu) y *Wissenschaft* (ciencia) dio a uno y a otra un impulso para su respectivo crecimiento en los ámbitos filosóficos y en los sitios y prácticas donde la filosofía podía tener algún

impacto. Igualmente, Dilthey caviló acerca de la cientificidad de los estudios históricos con un enfoque distinto al del positivismo. Esto ocurría hacia el último tercio del siglo XIX; en el primer decenio, *La fenomenología del espíritu* (1807) de Wilhelm Friedrich Hegel había puesto al espíritu (absoluto) como meta de la historia humana. La reacción materialista de Karl Marx y la vitalista de Friedrich Nietzsche, aunque demolidoras y casi en labor de pinza, no alcanzaron a destruir el concepto de espíritu. Con gran pertinencia, el texto de Velasco menciona otras fuentes para el tema del espíritu, como la obra de Edmund Husserl, que apareció después de Marx y de Nietzsche.

Pues bien, todas estas vertientes, debates y supervivencias nutren la palabra “espíritu” en el lema de la Universidad Nacional Autónoma de México. El entonces rector, José Vasconcelos, lo creó en 1921, y si la frase remata con esa palabra es porque “espíritu” procedía de una tradición que ya no era únicamente religiosa, sino secular e incluso científica y epistemológica, fenomenológica.

A la vez, el concepto mismo, de tan amplio, corría el riesgo de volverse inasible. Velasco nos habla de las dificultades en el siglo XIX para definir este vocablo estratégico. Ni siquiera los espiritualistas lo lograron: “Sin embargo, tampoco en el espiritualismo francés se puede encontrar una definición clara de espíritu” (Velasco 2026, p. 15). Esto nos lleva a un corolario que la filología conoce bien y al que me referiré cuando analice la palabra “hablará”.

La sentencia, casi imperativa, “Por mi raza hablará el espíritu”, tiene asimismo una raíz en el paradigmático ensayo *Ariel*, que desde Uruguay nos envió José Enrique Rodó el año natal del siglo XX. A ello se refiere Velasco:

En ese provincialismo latino del mundo hispánico, Rodó escribe a Unamuno que, en América, “todavía consideramos [a España] como el hogar venerable de nuestra raza y nuestro espíritu”. En este panorama de la cultura y raza latinas, América se presenta como la provincia o colonia de España, a su vez provincia de Francia. (p. 10)

Gracias a esta cita tenemos uno de los probables orígenes latinoamericanos de dos palabras en el lema: “raza” y “espíritu”. Velasco cita otro origen: Rafael Mondragón, experto en Francisco de Bilbao, resalta en este pensador chileno “un espíritu intrínsecamente pluricultural, mientras que [nos dice Velasco] en Vasconcelos se trata de un espíritu homogeneizador de culturas” (p. 16).

Ahora bien, de Bilbao y Rodó a Vasconcelos, pasados los años y muy diferentes las circunstancias, no estaríamos ante una subordinación, sino ante una cooperación entre España y América Latina, con predominio —eso sí, en Vasconcelos: el futuro Ulises criollo— de lo hispánico.

El lema y el escudo de la Universidad buscaban la unidad, la unificación, con un clarísimo ánimo expansivo y abarcador, muy en consonancia con la personalidad de quien por aquellos mismos meses fue capaz de recorrer un México aún convulso y muchas veces hostil y obtuvo la aprobación de suficientes cámaras locales, imprescindible para la apertura de la Secretaría de Educación Pública conforme al requisito o precepto constitucional.

Y es que, aunque tenía una fuerte formación escolar y cultural, Vasconcelos conjugaba aquí esta formación (y, sin duda, su proyecto personal) con su experiencia como actor político en un momento único de la historia de México: concluida la fase armada más aguda, se le presentaba a una generación la oportunidad de construir o reconstruir instituciones para un tiempo verdaderamente largo.

En estos años, el actor político que fue Vasconcelos se situó en la cúspide de su propio pensamiento y lo superó, antes de que, en muy pocos años, el actor quedara marginado y el pensador y el memorialista trataran de compensar esa marginación, a veces perdiéndose en el ofuscamiento o en los laberintos de su propio sistema de creencias.

Ahora bien, la búsqueda obsesiva de la unidad nacional ya estaba en Justo Sierra. El maestro nació en 1848, año del ominoso Tratado de Guadalupe Hidalgo, que firma y afirma la pérdida de dos millones de kilómetros cuadrados. La sensación de extravío y de amenaza acompañó al México de los dos últimos tercios del siglo XIX y una parte del XX.

Si se analizaban las causas de tantos desajustes y desastres, saltaban de inmediato a la vista la dispersión y la descoordinación de los distintos grupos étnicos, con clarísima desventaja para las poblaciones originarias. Por ello, tanto Sierra como Vasconcelos tomaron medidas para extender los beneficios de la instrucción y de la educación a sectores hasta entonces tratados de modo francamente insatisfactorio: niños, mujeres, poblaciones originarias.

Vasconcelos sintetizó el balance del México porfirista en una estampa mexiquense de 1910, a unas semanas de la Revolución; aquí se entreve un racismo que contradecía un ánimo integrador, incluso unificador y hasta cierto punto homogeneizador:

Por el paseo toluqueño desfilaban indios embrutecidos bajo el peso de su cargamento, que no saludaban por timidez, y propietarios en coche que no saludaban por arrogancia.

Entre ambos, una clase media desconfiada, reservada, silenciosa, empobrecida. (Vasconcelos 1960, p. 547)<sup>1</sup>

Claude Dumas, biógrafo de Sierra, añade que se partía de la “convicción generalizada” de que era inútil todo intento de integración. De esta parálisis se desprendía un estereotipo que ya denunciaba el reportaje *México nuevo* en aquel abril: se culpaba a millones de compatriotas únicamente por su procedencia. Y, en todo caso, no olvidemos que los liberales a quienes alude Velasco fueron conducidos por dos presidentes indígenas: Benito Juárez (de 1857 a 1872: 15 años) y Porfirio Díaz (de 1876 a 1911, con una pausa entre 1880 y 1884: 31 años): el liberalismo en el poder, muy matizado y hasta contrapesado por el cientificismo de los positivistas y por los equilibrios de Díaz, con concesiones a los conservadores, vivió la paradoja de que lo concretaran dos indígenas oaxaqueños, provenientes de los márgenes de la sociedad y de la geografía. A esto se refiere François-Xavier Guerra en su libro *Del Antiguo Régimen a la Revolución*.

Por lo demás, Sierra había fundado “escuelas en medios autóctonos” y promovía una “Sociedad Indianista”, cuyo primer congreso se realizó en octubre de 1910; aun así, estos intentos llegaban demasiado tarde o, más bien, llegaban sin el contexto adecuado, pues la última reelección de Díaz quitaba toda esperanza de una sucesión presidencial mínimamente participativa y consensada (Dumas 1986, p. 405).

Entre las acciones de Vasconcelos en 1921 se encuentra la fundación de la Escuela de Verano con el propósito de enseñar español a norteamericanos y a aquellos mexicanos que tuvieran una lengua materna distinta al idioma oficial. Esta escuela impartió “en esos años cursos dirigidos a profesores e inspectores escolares mexicanos dependientes del Departamento Cultural e Indígena” (Carreño Alvarado 2018). Vasconcelos

---

<sup>1</sup> Citado en Dumas 1986, p. 404. Se me ha hecho ver que fue tras su derrota en 1929 que Vasconcelos comenzó a hablar de “indios embrutecidos” y de “raza irredenta”, culpable del “atraso político y cultural de México”. Se me indica como fuente el clásico volumen de John Skirius *José Vasconcelos y la cruzada de 1929*. Para 1921, los indígenas aún habrían sido para él una “reserva moral”, si bien integrados a la vida urbana y aun así capaces de “indigenizarnos”. Esta paradoja —se me señala— es asimismo perceptible en Manuel Gamio y su *Forjando patria*.

expuso su preocupación “de cómo planificar y estructurar la educación en nuestro país, integrando en ella a las comunidades rurales. [...] Así, estableció las escuelas rurales con el fin de unificar al país culturalmente” (INAFED 2017). Aquí tenemos a un actor político que sabe situarse por encima de sus propios prejuicios negativos y sus sesgos ideológicos e incluso étnicos (racistas): en estos vertiginosos “años del águila” (según frase de su biógrafo Claude Fell), Vasconcelos nos da una lección y se la da a sí mismo. Y es que, para actuar acertada y magistralmente, a veces hay que superar los límites del propio pensamiento y de las pulsiones y pasiones, poniendo uno y otras al servicio de “un tercero superior”.

Por todo ello, mi lectura aquí y ahora del lema, sin negar su racismo, no enfatiza la exclusión, sino una integración y unificación conscientes y explícitas en el marco y con los conceptos de los que disponían las élites educativas mexicanas, representadas por las dos figuras más importantes en la historia de la Universidad: el campechano Justo Sierra (1848–1912) y, en una generación siguiente (34 años más joven), el oaxaqueño José Vasconcelos (1882–1959).

Ante pérdidas territoriales y anímicas, ante guerras civiles como fruto de diferencias políticas e ideológicas que dejaban intactos (o más bien agravaban) los problemas sociales y económicos, ante el agotador y agotado empeño de estas dos figuras (ambas con influencia, pero carentes del poder presidencial) y ante un panorama geográfico y demográfico tan desigual (apenas atenuado por algunas líneas de ferrocarril), la idea de una sola nación bajo un sistema educativo completo, amplísimo, era un hilo de Ariadna que, para Sierra, uniría a México y que, para Vasconcelos, uniría a América Latina.

En síntesis, no es imposible reconstruir otras trazas, otro subsuelo del lema, aparte de los que atiende Velasco. Vasconcelos lo hizo explícito, sobre todo pocos años después con *La raza cósmica*, que en 2025 cumplió cien años: la raza (concepto muy bien desmontado por Velasco) es un vasto conjunto humano al que por primera vez alguien le ve suficiente fuerza y lo llama a dirigir el mundo, mientras que el espíritu es el universo o, si se quiere, lo universal. Escribe Adam Smith en *La teoría de los sentimientos morales*:

Aunque nuestros buenos oficios efectivos en muy contadas ocasiones pueden extenderse a una sociedad más amplia que la de nuestro propio país, no hay fronteras que circunscriban nuestra buena voluntad y pueda abarcar la inmensidad del universo. (Smith 2019, p. 408)

El gran moralista y economista inglés nos está diciendo que nada nos impide ser universales, por más que con muchos trabajos abarquemos nuestro país.

Aquí podemos insertar el siguiente pasaje de Velasco:

Con base en la noción bergsoniana de espíritu como energía creadora, Vasconcelos escribió *La revulsión de la energía*, publicado en 1924. En este texto se define la revulsión “como un cambio del sentido de la trayectoria de la energía [...] que vuelve sobre sí misma, y asciende en espiral”. (Velasco 2026, p. 15)

En contraste con la materia, el espíritu se expande continuamente en espiral hacia lo universal:

en la materia, el movimiento es siempre giratorio, y en el espíritu, en cambio, el movimiento se resuelve siempre en espiral. El símbolo de lo físico es el círculo que eternamente recorre los mismos puntos [...] el alma, en cambio, solo puede ser representada por la espiral que asciende abarcando a cada paso más universo, huyendo de la esfera [...]. (Vasconcelos 1924, p. 9)

Aunque la discusión sobre el concepto de “raza” es necesaria y muy pertinente, ello no debe dejar en segundo término la búsqueda de Vasconcelos, entorpecida a veces por él mismo al hacer afirmaciones que eran más fruto de la rabia o la impaciencia o la ambición desmesurada que del pensamiento reposado y ecuánime: alguien creía en América Latina y casi resucitaba una institución educativa y la llamaba a ser la punta de lanza de una visión y casi más bien de una cosmovisión geopolítica, mientras la Revolución mexicana se consolidaba como gesta constructiva y ya no destructiva.<sup>2</sup>

## 2

En todo caso, ni “raza” ni “espíritu” eran las únicas opciones. Especulemos un poco imaginando una escena. Quizá Vasconcelos, sentado ante su escritorio o paseando por Chapultepec, Reforma o por la Avenida Jalisco, hubiera preferido escribir “Por mi patria hablará el espíritu”. ¿Cómo? ¿Por qué? Cierta día, eso sí, se frustró al ver las banderas latinoamericanas en un recinto internacional: quería una sola, emblema de los Estados Unidos del Sur con los que soñó Simón Bolívar, a quien recuer-

<sup>2</sup>Se me ha señalado que la idea no era de Vasconcelos: ya la había expuesto el pensador progresista chileno Francisco Bilbao Barquín (1823–1865). Así se explica en Roig 1978.

da Velasco. La integración vasconcelista, en fin, desbordaba a México y abarcaba un conjunto humano que él vislumbraba como patria o, mejor, como energía única, integrada, poderosa en lo político, lo social, lo económico y cultural gracias a una misma herencia y una misma lengua.

De hecho, poco después, en aquellos años veinte, publicó, como digo y como lo recuerda Velasco, *La raza cósmica: América Latina llegaba con una energía nueva a convertirse en una guía para el mundo*. Hoy que advertimos el poder económico de la Unión Europea, así como sus problemas derivados en parte de las carreras tecnológicas y armamentistas, podemos imaginarnos las reticencias internas y externas ante semejante proyecto: ningún presidente o líder latinoamericano ha conseguido acercarnos a la Unión Latinoamericana. El fracaso ha sido absoluto. El esfuerzo de Vasconcelos iba en esa dirección.

Quizá él pensó en algo como “Por mi patria hablará la civilización”. Y es que “espíritu” tenía un carácter civilizatorio que se advierte en las sucesivas reflexiones seculares de Sierra, de Rodó, de él mismo y de más de un coetáneo respectivo.

Ahora bien, hasta donde mis luces alcanzan, el análisis del lema se concentra en dos palabras y se desentiende de las otras cuatro: “Por” “mi”, “hablará”, “el”. Mal hará un filólogo si las pasa por alto.

Vasconcelos es el memorialista más prolijo de México, y el primer tomo de sus recuerdos se llama *Ulises criollo* (1935). Tal vez por ser una personalidad tan consciente de su propia valía, tal vez —sí— por un eco del individualismo liberal, tal vez porque la educación es un proyecto colectivo, en efecto, y sin embargo es, a fin de cuentas, un empeño de la persona, Vasconcelos escribió “Por *mi* raza hablará el espíritu” y no “Por *nuestra* raza hablará el espíritu”, aunque así dejara un poco al margen el carácter comunitario del espíritu.

A su vez, el “Por” separa el lema del habla común. No estamos ante un mensaje cotidiano que hubiera preferido el esquema frecuente de sujeto + verbo + complemento: “El espíritu hablará por mi raza”. La sintaxis elegida nos coloca en un ámbito lingüístico de excepción, con un monosílabo de sonidos y consonantes fuertes. La bajísima recurrencia de tal sintaxis fortalece la personalidad del lema.<sup>3</sup>

<sup>3</sup>Klaus Meyer-Minnemann (1991) nos hace ver que, a fines del XIX, se produjo entre novelistas finiseculares la tendencia a concebir títulos que comenzaban con preposiciones o que eran frases adverbiales; un ejemplo latinoamericano sería *De sobremesa*, de José Asunción Silva. Queda la posibilidad de que el joven Vasconcelos —con 18 años al concluir el siglo— conservara un eco de esta tendencia procedente de Francia.

Y llegamos al verbo: hay una acción verbal. Durante sus primeros diez años la Universidad fue apenas poco más que palabras en medio de los años más violentos y definitivos de la Revolución mexicana: siete presidentes se sucedieron; dos fueron asesinados; uno era golpista y usurpador y, por supuesto, ilegítimo (en *La tormenta*, Vasconcelos nos dice que lo llamó “general”, no “presidente”, y que se negó a darle la mano en Palacio, aunque tanta insolencia pudo costarle la vida); hubo tiempos de dos mandos supremos en bandos opuestos; hubo convenciones; hubo una constitución política... El rector Vasconcelos, designado en 1920 por el presidente Adolfo de la Huerta, llegó a darle consistencia a la Universidad con el requisito de que se abocara al fortalecimiento de la obra de la Revolución y extendiera sus efectos a los demás niveles educativos: se creaban las condiciones para el nacimiento de una Secretaría de Educación Pública.

En todo este entorno, “hablar” se volvía decisivo. Como el magno orador que fue Sierra, Vasconcelos vivió el “habla”, el “hablar”, como la única arma disponible en un ambiente de militares, persuasivos con el fuego. Abogados ambos, palabras nunca les faltaron: sabían tejer convencimientos desde las leyes y desde la creación o modificación de ellas. Y, sin duda muchas veces, por contar solamente con tan precario y tan poderoso instrumento, el oaxaqueño llegó a excederse e incurrió en aseveraciones que además con los años, como es muy sabido, fueron radicalizándose hasta volverse él mismo de extrema derecha, fascista e incluso simpatizante del nazismo.

Volvamos ahora al corolario, importante para la filología, sobre todo en los análisis de pragmática de los actos de habla y de lingüística histórica: las palabras pueden ser tan dinámicas o incluso inestables en su significado como los hablantes lo decidan. El doctor Velasco desmenuza los significados de los términos “raza” y “espíritu”, los sitúa en su contexto histórico y cultural y llega a conclusiones muy fuertes, como cuando asevera que “Con el paso del tiempo, el mestizaje de la raza cósmica se volvió más hispanista, racista y genocida hacia los pueblos indígenas” (Velasco 2026, p. 12).

En primer lugar, si hablamos del contexto histórico, entonces advirtamos que los “años del águila” de Vasconcelos (1920–1924) fueron de tal manera intensos que, sobre todo tratándose de una personalidad tan enérgica como la suya, el Vasconcelos de 1921 no era, ni podía ser, el Vasconcelos de 1925 ni mucho menos el de 1937 (Velasco cita palabras de este año): en 1921 tenía poder; en 1925 lo había perdido, y le quedaba el poder

ciudadano de la palabra en un libro, poder incomparablemente inferior al político, aunque hay libros que trascienden a miles de individuos que tuvieron notable influencia en algún momento específico y fugaz.

En 1937 tenía ya tiempo de haber perdido las elecciones presidenciales de 1929 frente a una maquinaria que empezaba a aceptarse y que crecería y se extendería hasta finales del siglo xx mexicano. Vasconcelos había vivido en las entrañas del monstruo y no podía llamarse a engaño: en 1925 era un marginado; le quedaba entonces la campaña; tras la campaña no tuvo esperanza alguna y se radicalizó. Todo lo que ya no podía hacer con la acción constructora, quiso hacerlo con la pura y simple palabra. Y el enojo es muy visible: basta leer los tomos posteriores al *Ulises criollo* y, si acaso, a las páginas iniciales de *La tormenta*.

Tampoco su obra como filósofo estaba teniendo la recepción que deseaba. Las ambiciones de su pluma eran tales que en un par de pasajes citados por Velasco se delata una idea de la historia, de la antropología y de la demografía con pretensiones de validez para el porvenir del planeta en pleno. Si Vico visualizó ciertas circularidades en los patrones de la historia, si Hegel vislumbró patrones dialécticos de tesis, antítesis y síntesis y si Nietzsche prefirió el eterno retorno de lo idéntico, mientras Darwin se resignaba a una selección no exenta de violencia para los más vulnerables, el mexicano no podía quedarse atrás: resolvió el futuro del mundo mediante una “selección” que se basaría en la estética y mediante las ya citadas reflexiones en torno al espíritu.

Y es así como se explica el tiempo futuro de “hablar” en el lema: “hablará”. Ya Bergson se preocupaba porque volvemos espacio al tiempo. El tiempo es un territorio que deja conquistarse, como cuando el ambicioso Julio César le puso a un mes su nombre, y Augusto no quiso quedarse atrás: los territorios del tiempo son más apetecibles que los del espacio, por ser más universales, y su conquista es más duradera. El imperio romano se esfumó hace muchísimo, y julio y agosto siguen llamándose como se llaman.

Pues bien, de los tres presentes básicos de Agustín de Hipona, el presente del futuro es el más atractivo, pues nadie puede decir que ya lo ocupa y lo posee: está despoblado, aunque deambulen por allí proyectos, expectativas y deseos acaso un poco como zombis y fantasmas. Y si a Vasconcelos le quitaban el presente del poder, le quedaba el presente del futuro, pero no se lo guardó para sí: lo dejó a cada persona que pueda valerse del adjetivo posesivo “mi”, esto es, nos lo dejó a todas las personas.

Asimismo, el lema guarda cierta resonancia del Logos milenario: “Por mi causa hablará el Logos”, “Por mi boca hablará el Logos”.

Y es así como el lema se deja analizar cuando abarcamos sus seis palabras y repasamos el orden de las mismas y atisbamos la historia de su recepción.

A propósito de esta historia, un lema que ha pervivido por tanto tiempo no tiene un efecto racista o genocida si hasta ahora no lo ha mostrado en absoluto, aun cuando lo sustentara un pensamiento del cual podría extraerse alguna resonancia de este tipo. Las palabras están allí, y somos las personas quienes disponemos de ellas, aunque es cierto que, como temía Roland Barthes, la lengua llega a ser fascista allí donde nos obliga a decir lo que no queremos: la lengua, como sistema, como institución, posee sus propias dinámicas.

Además, un lema casi se instala en el sistema de la lengua, mientras que es el habla concreta y diaria, específica, situacional, la que hace que el lema se actualice con una intención u otra, como sucede con todas las palabras que empleamos.

Intención. Sí. He allí una clave. Evidentemente Vasconcelos no tenía intenciones genocidas al elegir el lema cuatro años antes de publicar *La raza cósmica*. Y nadie desde entonces lo ha empleado como bandera para cualesquiera propósitos negativos: no se sabe de persona alguna que en algún momento de estos últimos cien años haya salido de una solemne ceremonia en el campus con el propósito de conquistar el este de Europa.

El oaxaqueño lo escribió con los conceptos de que disponía entonces, menos numerosos y menos diferenciados que los de hoy. Y es que, sí, ahora nos pasa con los conceptos lo mismo que sucede con la economía: Adam Smith elogió la especialización como fuente de riqueza; economistas del siglo xx lo advirtieron: si las especialidades no se coordinan, no crecerá la riqueza. Hoy tenemos conceptos altamente especializados y diferenciados, más que hace cien años, y si no los coordinamos y articulamos adecuadamente no tendremos un pensamiento vivo y activo, energético.

Muy conscientes están los hablantes del carácter dinámico de todos los vocablos, incluidos aquellos lemas que ya parecen vocablos de tan unidas que están las palabras unas con otras y ya parecen, en efecto, formar parte del sistema de la lengua más que del habla; tan conscientes están que el doctor Enrique Graue solía modificar el lema cuando terminaba sus alocuciones: “Y que por nuestra raza siga hablando el espíritu”. El “mi”

se vuelve “nuestra”, y esta vez no es el “hablará”, sino el “siga hablando”, pues somos el futuro de Sierra y de Vasconcelos, y ellos y los miles de mujeres y varones que los apoyaron mirarían con alegría, interés y quizá con alguna inquietud específica en qué se han convertido sus proyectos.

Y es así como la estructura sintáctica de “Por mi raza hablará el espíritu” admite variaciones sin que se pierda el espíritu o el ánimo o, como escribe Ambrosio Velasco, el alma.

Hacia 1955 el joven filósofo inglés John L. Austin —héroe de guerra apenas once años antes cuando, el 6 de junio de 1944, participó en aquel desembarco en Normandía que salvó a la civilización— pegó un manotazo en la mesa de la filosofía: hay enunciados puramente constatativos y hay enunciados performativos o realizativos.

Las promesas son ejemplos de estos últimos. El lema de la Universidad tiene algo de promesa, de energía futura. Merecería entonces analizarse entre los performativos o realizativos y no tanto entre los constatativos. Los realizativos se miden más bien, nos avisa Austin, conforme al péndulo exitoso/fracasado y no conforme al péndulo verdadero/falso, propio de los constatativos.

Escribe Velasco:

Incluso, en fechas recientes, planteé en el seno del Consejo Universitario la necesidad de revisar el lema, pero no hubo una respuesta favorable. Por el contrario, se manifestó un rechazo contundente sin razones, más allá del señalamiento de que había que conservarlo por su mera antigüedad, tradición y la supuesta identificación de la comunidad universitaria con su lema. En todo caso, el reconocimiento o modificación de tradiciones auténticas sólo pueden sostenerse con base en la discusión plural y razonable. (Velasco 2026, p. 2)

Recordemos también la diferencia entre significado y sentido: Ambrosio parece preguntar por el significado como una vía hacia el sentido; la respuesta “contundente” del Consejo parece apuntar al sentido que aporta el uso sin detenerse en el significado. Este último se ancla, efectivamente, en un México que ya desapareció y en un mundo para el cual la noción de raza aún no era tan problemática como ahora.

### 3

¿Hay entonces un desajuste entre el lema y la vocación pluricultural del pensamiento novohispano en las figuras que Velasco señala? ¿El desajuste se proyecta además hacia nuestro aquí y ahora? La respuesta, me parece, es positiva en ambos casos.

Mi visión de la ética y la bioética, esto es, mi visión de los lazos entre los seres humanos e incluso entre los seres humanos y los seres vivos, incluye las nociones de *desajuste* y *desarticulación*. Planteo al menos doce tipos generales de desajustes que marcan la vida cotidiana de toda persona y de toda comunidad o sociedad; los desajustes lingüísticos son un tipo. Una mediación adecuada resuelve desajustes rearticulando la interacción humana, tanto verbal como física. Entonces, los desajustes son parte de las dinámicas de la vida y suelen resolverse mediante adecuaciones pragmáticas sobre la marcha.

La pragmática de los actos de habla puede enseñarnos que, como hablantes y como oyentes, aceptamos constantemente desajustes del tipo “Facultad de Filosofía y Letras” para una entidad que incluye también Pedagogía, Historia, Geografía, Estudios Latinoamericanos y Bibliotecología. Y “normalizamos” estos desajustes por el peso específico del sentido práctico, vale decir, pragmático, de la comunicación: el habla va resolviendo los desajustes en dos sistemas: el lingüístico y el institucional. El habla se vuelve mediadora. Igualmente, prevalece en estos casos el principio o máxima de economía: sería imposible un nombre que abarcara todas las carreras.

Es verdad que ante un lema no predominan los criterios de sentido práctico y del principio o máxima de economía: un lema no se enuncia en situaciones comunicativas informales, cotidianas, ordinarias. Nadie intercala en una conversación entre amigos la oración “Por mi raza hablará el espíritu” y sigue charlando: el lema está escrito en el escudo y en documentos oficiales y se enuncia en situaciones comunicativas solemnes, esto es, rituales, donde la enunciación en sí llega a ser más importante que el enunciado. Por añadidura, un nuevo lema podría ser más breve o del mismo número de palabras o de una o dos más que el vigente.

Ambrosio Velasco habla de antigüedad y tradición. La antigüedad del lema es indudable; la tradición no debe ser sinónimo de mera antigüedad, de mero paso del tiempo, sino un traer lo vivo del pasado, como lo muestra Hans-Georg Gadamer a partir del término *Überlieferung*: una especie de envío y entrega (*Lieferung*) pasando (*über*) por encima (de los años); la “identificación de la comunidad universitaria con su lema” es muy dudosa o por lo menos fugaz e inestable, entre otras causas porque hay una automatización en los rituales.

Vayamos ahora al acto de enunciación de Velasco en el Consejo Universitario y en su escrito: resulta valiosa la intervención del doctor

en el mayor cuerpo colegiado de la Universidad porque desautomatiza la repetición del lema y cumple una tarea fundamental de la filosofía: preguntarse por el sentido de las cosas. Una repetición mecánica, en el marco de un rito hecho rutina, amenaza con vaciar de significado y de sentido las palabras.

¿Se nos antoja una última variación, quirúrgica por el mínimo de elementos fónicos modificados, casi una laparoscopia verbal? Hela aquí: “Por mi casa hablará el espíritu”. Somos, después de todo, la Máxima Casa de Estudios. A la vez, si el lenguaje es la casa del ser, según la famosa frase de Martin Heidegger, entonces habitamos aquello que Carlos Fuentes llamó el Territorio de la Mancha: los vastos dominios de la lengua española, tercera en el mundo por sus hablantes y segunda por su distribución geográfica.

### Referencias bibliográficas:

- Carreño Alvarado, Gloria Celia, 2018, “Una ventana de la cultura mexicana hacia el mundo. De la Escuela de Verano al Centro de Enseñanza para Extranjeros de la UNAM”, *Correo del Maestro. Revista para Profesores de Educación Básica* (en línea). <[https://revista.correodelmaestro.com/publico/html5122018/capitulo3/una\\_ventana.html](https://revista.correodelmaestro.com/publico/html5122018/capitulo3/una_ventana.html) (consulta del 1 de noviembre de 2025)>
- Dumas, Claude, 1986 [1975], *Justo Sierra y el México de su tiempo*, 2 tomos, trad. C. Ortega, UNAM, México.
- Hale, Charles A., 2002 [1989], *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, trad. P. Jiménez, Fondo de Cultura Económica, México.
- Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal (INAFED), 30 de junio de 2017, “Escuelas rurales. El concepto educativo de José Vasconcelos para unificar culturalmente al país”. <<https://www.gob.mx/inafed/articulos/escuelas-rurales-el-concepto-educativo-de-jose-vasconcelos-para-unificar-culturalmente-al-pais-114595>>
- Meyer-Minnemann, Klaus, 1991, *La novela hispanoamericana del fin de siglo*, trad. A. Vital Díaz, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rodó, José Enrique, 1900, *Ariel*, Dornaleche y Reyes, Montevideo.
- Roig, Arturo Andrés, 1978, *Los ideales bolivarianos y la propuesta de una universidad latinoamericana continental*, UNAM-Coordinación de Humanidades/Centro de Estudios Latinoamericanos/Facultad de Filosofía y Letras, Mexico.
- Skirius, John, 1978, *José Vasconcelos y la cruzada de 1929*, trad. F. Blanco, Siglo XXI Editores, México.
- Smith, Adam, 2019 [1759], *La teoría de los sentimientos morales*, trad. y estudio preliminar C. Rodríguez Braun, Alianza Editorial, Madrid.

Velasco Gómez, Ambrosio, 2026, “El lema de la UNAM ante la nación mexicana”, *Diánoia*, vol. 71, núm. 96, e2232. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2026.96.2232>>

Vasconcelos, José, 1960, *Ulises criollo*, en *Obras Completas*, t.1., (Colección Laurel), Aguilar, México.

Vasconcelos, José, 1924, *La revulsión de la energía*, Editorial Botas, México.

---

El presente trabajo se realizó con el apoyo del Programa de Apoyos para la Superación del Personal Académico (PASPA), financiado por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en el marco de la estancia de investigación que quien aquí suscribe lleva a cabo en la Universidad Complutense de Madrid entre junio de 2025 y junio de 2026, gracias a los incentivos brindados por el citado Programa.

## ¿Cómo gritará mi “espíritu” si están matando a mi “raza”? Historizar y resignificar el lema de la UNAM

### [How will my “Spirit” shout when my “Race” is being Killed? A Historical Perspective and Resignification of UNAM’s motto]

DENISSE DE JESÚS CEJUDO RAMOS

#### Resumen:

El lema “Por mi raza hablará el espíritu” ha encarnado la identidad institucional de la Universidad Nacional Autónoma de México en su devenir, pero durante las últimas décadas han surgido posturas críticas sobre su validez y vigencia. Expongo algunos argumentos contextualizados sobre la conveniencia de conservarlo en virtud de su historicidad y de sus resignificaciones durante los siglos XX y XXI. A partir de coyunturas políticas nacionales e institucionales planteo que el sentido del lema no puede separarse de las prácticas sociales; por lo tanto, la reapropiación y recontextualización de las ideas a través de la historia de la universidad lo hacen pertinente. Sostengo lo anterior con base en la idea de que todo concepto histórico se llena/vacía de significado y por eso este lema, más allá de reforzar una tradición única, constituye también una plataforma de posibilidades, de resistencias y de desafíos.

#### Abstract:

The motto “Por mi raza hablará el espíritu” has embodied the institutional identity of the National Autonomous University of Mexico throughout its history, but critical perspectives on its validity and relevance have emerged in recent decades. This text aims to present some arguments for preserving it, given its historical context and the reinterpretations that have surfaced during the 20th and 21st centuries. Based on key moments in the national political and institutional processes, I argue that the motto’s meaning cannot be separated from social practices; therefore, the reappropriation and recontextualization of its ideas throughout the university’s history make it relevant. This argument rests on the premise that every historical concept can be filled and emptied of meaning, and thus this motto, aside from reinforcing a unique tradition, is also a platform of possibilities, resistance, and challenges.

#### Datos del artículo:

Recibido: febrero 5, 2026

Revisado: abril 8, 2026

Aceptado: abril 13, 2026

Publicado: mayo 12, 2026

#### Palabras clave:

Vasconcelos, educación, movimientos estudiantiles, políticas identitarias, racismo

#### Keywords:

Vasconcelos, education, student activism, identity politics, racism

#### Datos de la autora:

Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación

Universidad Nacional Autónoma de México

denisse.cejudo@gmail.com

orcid.org/0000-0001-6608-572X

## Introducción

La construcción de instituciones se enmarca en momentos históricos concretos y atiende a objetivos bien delimitados de su contexto; sin embargo, como todo proceso social, estos propósitos se modifican, erosionan y adaptan con el paso del tiempo. Si examinamos las instituciones que surgieron durante la reconstrucción posrevolucionaria del siglo xx mexicano, es importante resaltar su trayectoria en el marco de la cimentación moderna de la política y la sociedad; por ello, hace falta reparar en los lemas que las representan como síntesis de su identidad. Pero, así como sucedió con el término “revolución”, las instituciones han reconstituido su significado conforme a la experiencia vivida; así, este texto busca pensarlas en términos históricos para identificar así sus cambios y continuidades.

La historia de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) es compleja, cambiante y heterogénea. Su fundación en 1910 trajo consigo el reconocimiento de un *deber ser* frente a la sociedad mexicana, y para ello el gobierno le asignó la tarea de ser el eje de la modernidad, la unidad del mundo intelectual, la síntesis de la civilización humana y la acción de la ciencia sobre el desenvolvimiento social a inicios del siglo xx (Sierra 2004, pp. 48–49). Tras un periodo convulso, José Vasconcelos fue designado rector de la institución y, en 1921, propuso el lema “Por mi raza hablará el espíritu”, mismo que vestiría el escudo que contiene un mapa de América Latina; en palabras de su autor, estos símbolos representarían la visión revolucionaria con una esencia espiritual y libérrima (Vasconcelos 1921).

En los últimos años han surgido críticas contundentes que plantean la crisis de este lema identitario con base en los cambios evidentes de la institución, así como de la sociedad mexicana y de las personas que la representan. El filósofo Ambrosio Velasco (2026) ha puesto en la mesa la discusión sobre su caducidad en términos del contenido y la fuerza de los conceptos que lo articulan. En especial, argumenta que es insostenible por su incompatibilidad “con el carácter pluricultural de la nación mexicana” (p. 2). En esta discusión considero que es importante plantear otras posibilidades para reconocer una historia de la UNAM diversa y que no sólo apunte a los tomadores de decisiones, sino a la comunidad cambiante que la vive y la piensa.

Por consiguiente, el objetivo de este trabajo es presentar algunos argumentos contextualizados sobre la conveniencia de conservar el lema en virtud de su historicidad y de sus resignificaciones durante los siglos

xx y xxi, pues esto ha modificado el contenido de las palabras que lo componen. A partir de coyunturas políticas institucionales planteo que el sentido del lema no puede separarse de las prácticas sociales; por lo tanto, la reapropiación y recontextualización de las ideas a través de la historia de la universidad lo hacen pertinente.

Para mi argumentación recorro al planteamiento de Berger y Luckmann (1968) sobre la construcción social de la realidad, es decir, a la idea de que la realidad de la vida no es objetiva ni estable, sino que es construida, moldeada, reproducida y modificada por las personas a través de una correlación de las estructuras sociales, las prácticas y el lenguaje. A su vez, retomo algunos planteamientos de la teoría del conflicto social (Entelman 2005) que proponen el conflicto como algo inherente a las relaciones sociales; por lo tanto, la realidad es un proceso continuo de lucha por el poder entre grupos que definen la vida cotidiana y los significados.

Lo esbozado hasta aquí me permite afirmar que todo concepto histórico, además de ser enunciado, se llena/vacía de significado en la experiencia vivida y es reapropiado a partir de los contextos históricos en los que se utiliza. Por lo anterior, en este texto argumento que, más allá de reforzar una tradición única anclada a sus fundadores, el lema de la UNAM constituye también una plataforma de posibilidades, de resistencias y de desafíos desde las diversas comunidades a lo largo de su devenir, y en especial desde las estudiantiles.

Para cumplir con lo propuesto, en el primer apartado presento un debate sobre la conveniencia de discutir los conceptos desde su literalidad o, en caso contrario, de reconocerlos como dispositivos y configuradores de los procesos históricos. En el segundo apartado reviso el surgimiento de las instituciones educativas en el México posrevolucionario para comprender el escenario en que emerge el lema en discusión. En el tercer apartado me enfoco en cómo los colectivos de estudiantes han resignificado los términos en el México contemporáneo para definir sus posturas frente a las visiones hegemónicas sobre la educación. Por último, en las consideraciones finales argumento en favor de la potencialidad de observar más allá de los discursos para recuperar el sentido social e histórico de las palabras.

### *De la literalidad a la historización*

Como marco de la discusión considero indispensable plantear el problema epistemológico de utilizar las palabras enunciadas en el pasado

de manera literal en el presente, es decir, leerlas desde el futuro y reducirlas a un ideario individual, sin tomar en cuenta que, al entrar en el espacio público, se resignifican y reapropian. Por ello es preciso discutir de manera somera sobre Vasconcelos, el sujeto que concibió el lema universitario, el emisor fundacional y su lugar de enunciación. También es importante advertir que el proyecto universitario que encabezó tuvo lugar en un momento específico de su vida y estos itinerarios vitales hay que verlos como cambiantes, contradictorios y no estáticos (Jelin y Ballán 2020, pp. 373–395). Con esto no trato de reivindicar o justificar las diversas posturas de Vasconcelos ni hacer a un lado sus polémicas filia-ciones político-ideológicas, sino ubicarlo en un momento histórico específico y como un actor relevante de la naciente identidad institucional de la UNAM enmarcada en una visión latinoamericana, misma que fue modificándose con el paso del tiempo.

Vasconcelos fue un abogado y político mexicano que participó en el maderismo para después apoyar el villismo durante la Revolución mexicana de 1910, y al finalizar el periodo armado se integró a la primera burocracia como gestor del proyecto educativo. En 1920 fue designado rector de la Universidad Nacional durante el mandato del presidente Adolfo de la Huerta; en ese cargo destacó por su propuesta de educación popular, el impulso a la ampliación de oportunidades con la condonación de pagos de inscripciones, la creación de comedores y la alfabetización, entre otros proyectos. Es decir, su visión se dirigió a apuntalar el acercamiento de la Universidad a los problemas nacionales y a que ésta fungiera como una brújula del proyecto revolucionario. Éste se consolidó en 1921 con la creación de la Secretaría de Educación Pública, que Vasconcelos diseñó y dirigió hasta 1924 (Trejo Villalobos 2010, pp. 162–166).

Durante su paso por la rectoría promovió y acogió en 1921 el Primer Congreso Internacional de Estudiantes, el cual abrió el debate sobre el papel de la universidad en el ámbito social y, en especial, el papel de los estudiantes en el surgimiento de un nuevo momento para la región latinoamericana frente al colonialismo y el imperialismo (Pacheco Calvo, 1931). El antecedente directo de la promoción de estos espacios de discusión fue la organización del estudiantado en la movilización de Córdoba, Argentina, en 1918, y que resultó en una reforma para la autonomía e impulsó la democratización universitaria.

Los estudiantes argentinos plasmaron un ideario en el “Manifiesto liminar” (Gaido 2018, pp. 5–14) que hoy se considera revolucionario y que buscó dinamizar los diferentes espacios de la vida institucional a

través de la participación paritaria, el cogobierno, la libertad de cátedra y la autonomía encabezada por la “juventud americana”. El manifiesto refleja una lectura importante de la época pues en él sus autores sugirieron que “estamos pisando sobre una revolución, estamos viviendo la hora americana” (p. 6). Lo anterior establecía una visión desde la universidad y la educación para la región, una visión que se centró en una nueva reproducción social que soltara las ataduras de antiguo régimen y diera paso a un nuevo modelo de ciudadanía.

Como toda categoría, la “juventud americana”, enunciada en el manifiesto como una identidad que agrupaba a los estudiantes latinoamericanos, redujo la heterogeneidad de quienes la compusieron, pero en el proceso histórico esas “diferencias” fueron secundarias debido a que el objetivo común eran los deseos de liberación de las naciones de América. Este manifiesto representó la ruptura de las cadenas de la universidad colonial, y se enfocó en la construcción de un discurso que precisó la espiritualidad y la unidad como propósito. Estas ideas y conceptos podrían ser cuestionables desde la experiencia política estudiantil actual. Aun con estos elementos homogeneizadores, la Reforma de Córdoba es un símbolo fundamental para los movimientos sociales del presente que la resignifican y adaptan.

En este sentido, es importante ubicar la creación del lema universitario en una trama de argumentos que se planteaban frente al positivismo como corriente hegemónica, y que buscaron interpelar a través de una visión científica y humanista la vuelta al desarrollo espiritual del hombre para su liberación a través del saber. Desde esta perspectiva, hasta 1921 persistía en los circuitos universitarios de América Latina y el Caribe una influencia importante de este pensamiento para reorientar las estructuras sociales y políticas.

Al cierre del congreso estudiantil de 1921, los alumnos pugnaron por la unidad de la región latinoamericana a través del universalismo, es decir, adoptaron una postura frente a los límites que imponían los gobiernos nacionales, pero exigieron a su vez respetar las condiciones específicas de los pueblos (Pacheco Calvo 1931, pp. 188–190). Lo que pretendo hasta aquí es poner en contexto la construcción de las ideas de los sujetos en la década de los veinte para reconocer su potencialidad como símbolos que son repensados a lo largo del tiempo y se adaptan a las realidades concretas.

Si leemos estos discursos desde el presente, podrían juzgarse anacrónicos, incorrectos o posturas que eliminan una serie de derechos y

reconocimientos políticos que hemos ganado a lo largo de la última centuria. Por ejemplo, el concepto de “nación” responde, en sentido estricto, a una producción de la modernidad política, pero en su devenir ha sido resignificado, debatido y está en constante crisis. Al decir de Edwin Cruz (2015, pp. 48–49), ya no se comprende sólo como una esencia que trasciende las dinámicas históricas de los sujetos; también se le atribuye la representación de un *deber ser* objetivado en prácticas y rasgos tangibles que expresan la existencia de “la nación”.

A lo largo de los siglos, la nación ha pasado de ser una definición limitante que agrega a personas nacidas en el mismo territorio con rasgos comunes y que les permite verse como una unidad, a una definición explicativa y compleja que se compone de categorías como nación política, nación cultural, nación cívica, nación étnica, nación pluricultural, etc. Con el paso de los años, los especialistas han propuesto que la nación es más una comunidad imaginada (Anderson 1993) que una realidad concreta, pero estas ideas sólo podemos concebirlas como posibilidades en la dinámica del tiempo, de la experiencia y de los cambios sociales que redefinen los límites de las palabras.

Si nos atenemos a una definición de diccionario o a un enfoque literal, fiel al original, sin duda el concepto de nación no representaría lo que consideramos una amplia posibilidad de reconocimiento de las diferencias, pero tampoco lo serían los demás términos que organizan nuestra cotidianidad. En este sentido, pienso que los conceptos que tejen el lema universitario están situados en un momento histórico: el de “espíritu” comprendido desde diversas perspectivas, como lo he mostrado, pero en particular el de “raza”, que ha sido muy discutido y cuyas resignificaciones y apropiaciones no podemos negar.

Es posible reconocer las múltiples adaptaciones que ha tenido este concepto, sobre todo en el espacio cultural mexicano (Pérez Vejo 2017, pp. 61–98). Desde la época colonial, la “raza” se consideró un diferenciador social que asignó jerarquías basadas en la sangre o la biología, como podemos observar en los conocidos cuadros de castas; se reconoce además como un concepto base que definió las prácticas eugenésicas. También durante el siglo xx es posible encontrarlo en el discurso de la posrevolución que fomentó el mestizaje como logos de la identidad nacional o en el uso que se le ha dado coloquialmente como comunidad o insignia de pertenencia a un grupo identitario.

Vasconcelos interpretó el término “raza” como una síntesis del mestizaje en el contexto latinoamericano y que denominó “humanista”. El

presupuesto que sustenta este enfoque es la existencia misma de diferentes razas que, al complementarse, darían como resultado una nueva de carácter latino que permitiría superar las diferencias raciales del antiguo régimen. Sin duda, su pensamiento y la construcción de una nueva sociedad unificada y con el castellano como su único idioma era la base de su proyecto educativo; según plantea Raúl Trejo (2010, p. 178), su noción de raza “tiene que ver más con una síntesis y no con una raza pura”.

Ignacio Sánchez Prado (2009) ha mostrado en sus investigaciones la complejidad de la obra de Vasconcelos, pero, sobre todo, la complejidad del contenido de los conceptos “raza” y “espíritu” en el contexto de su pensamiento sobre América Latina. Desde un análisis filosófico identifica que la idea de raza se presenta no como una realidad social, sino como un ideal utópico para generar un cambio social. Así, el espíritu se expresa en su obra como la fuerza trascendente que articula al colectivo, ordena la historia y lo conduce a un fin común. Sánchez Prado examina el pasado de los términos para comprender su amplitud de miras y, en sintonía con ello, este trabajo revisa el futuro de su uso en el lema de la UNAM para registrar algunos visos de resignificación.

Retomo los planteamientos de Sánchez Prado para explorar la capacidad semántica de las palabras pues, en el caso mexicano, “la raza” se ha constituido en un término de empoderamiento y resistencia. Además, se le ha asignado sentido respecto a la pertenencia marginal con aquellos que se consideran iguales, pero en especial en las comunidades chicanas, con los migrantes que hablan español en Estados Unidos (Rodríguez 2001, pp. 48–59). También “la raza” se distingue como un término que familiariza, une y elimina las diferencias, en términos de las empatías, de unos frente a los otros.

No podemos negar que el término opera aún en las prácticas sociales porque lo hemos institucionalizado, y por eso mismo resulta problemático eliminarlo sin discutir sus diversas significaciones, pues nos permite explorar las desigualdades, las exclusiones y una conformación social donde siguen funcionando los códigos materiales e institucionales del racismo, pero que también ha sido apropiado como lugar de resistencia identitaria. Una posibilidad sería repensar lo que propone Salvador Macip (Mediavilla 2016), quien considera que el peligro reside en su connotación como dispositivo biológico: “lo que está obsoleto es el concepto clásico de raza. Siempre la hemos visto como una mezcla entre algo cultural y algo genético que venía representado por el color de la piel”. Desde esta perspectiva, resultaría productivo poner en tensión el término y conocer

sus usos actuales, antes de deshacernos de él en el papel aunque se siga reproduciendo en las prácticas sociales con su sentido excluyente.

Esta digresión me permite argumentar que el debate sobre el lema de la universidad tiene que darse desde diversas perspectivas, pero no desde una sesgada de inicio: no podemos otorgar historicidad y peso significativo a la transformación de únicamente algunos conceptos. Al ubicarlos sólo en su contexto de origen, la literalidad de los conceptos esconde su entrada al campo social e impide observar su desenvolvimiento histórico contingente en la sociedad y las apropiaciones que se hacen de sus significados. En otras palabras, concebirlos en su movimiento constante nos permite apreciar las transformaciones de sus significados a lo largo del tiempo. Así, en lugar de considerarlos referencias de un pasado añejo, se constituyen en un medio para observar la agencia de la experiencia humana en las palabras. Pongo en la mesa esta reflexión porque pienso que, al contemplar su carga histórica, es posible comprenderlos más allá de sus definiciones limitantes y, por el contrario, podemos recuperarlos como dispositivos y configuradores de los procesos históricos.

### *Los primeros años de la Universidad*

La década de los veinte fue sin duda un periodo en que se delineó el proyecto educativo nacional, especialmente en la incipiente educación superior. El gobierno recién conformado requería de un aparato burocrático y personas formadas para contribuir a la anhelada modernización del país; en tal contexto se repensó el lugar de la Universidad Nacional como un espacio para la formación de perfiles profesionales liberales y como una posibilidad para encaminar el proyecto ideológico revolucionario.

La Universidad fue durante esta década un espacio de disputa por la orientación que se le daría en el nuevo orden social (Cejudo Ramos 2023, pp. 97–98). Como mencioné líneas antes, durante la breve rectoría de Vasconcelos la lógica estudiantil se encauzó hacia el latinoamericanismo y la liberación, los alumnos pugnaron por una educación que fomentara el discernimiento y la crítica antes que el adiestramiento. Esta postura permeó en una comunidad que se reconocía como privilegiada para el libre pensamiento, pero las urgencias de la denominada reconstrucción nacional les apremiaron a reformarse desde dentro.

Desde finales de los años veinte se impulsaron nuevos proyectos educativos, como las escuelas regionales campesinas y las normales

rurales, con la intención de incentivar la modernización del campo, todo bajo la premisa de la justicia social y la transformación de las comunidades rurales. Mientras tanto, en la UNAM el movimiento estudiantil de 1929 que tuvo como resultado su primera autonomía (Marsiske 1998) evidenció diferencias en las posturas sobre el objetivo institucional, diferencias que se expresaron de manera contundente durante el Primer Congreso de Estudiantes Mexicanos en 1933.

Con la aparición de nuevas formas de pensar la educación se configuró una discusión entre quienes promovieron, por un lado, una visión centrada en el materialismo histórico para construir una universidad socialista en la que se representaran los verdaderos intereses de la Revolución mexicana y, por otro lado, los que se cobijaron en una visión de autonomía y libertad de cátedra y defendieron la pluralidad de posturas dentro de la institución (UNAM 2019).

Esta disputa por el modelo de universidad provino de una experiencia práctica en la institución que apeló a pensar en la autonomía como un concepto polisémico. Los estudiantes católicos organizados retomaron la autonomía con la finalidad de luchar por el espacio universitario, y esta cuestión nos plantea desafíos sobre cómo interpretamos la historia universitaria, pero en particular sobre lo que se considera que debe debatirse y enseñarse dentro de una institución de saber. Aunque no abordaré en este trabajo esta discusión tan compleja, considero que en medio de una disputa sobre el lema universitario sí es importante pensar por qué no hemos cuestionado el lugar del término “autonomía” en el espacio institucional, cuando en su trayectoria vemos que ha tenido diversos usos, matices y condiciones de posibilidad.

Un ejemplo es el impacto de la ley orgánica de 1933 que se promulgó con la finalidad de otorgar autonomía académica y económica a la institución. Con ese acto se eliminó el carácter nacional y el subsidio estatal a la universidad, pero se mantuvo su condición de institución autónoma, además de pública, dependiente del gobierno federal. Entonces, ¿qué significaba o qué matices tenía la autonomía en ese contexto? ¿Podemos pensar que se trataba de la misma noción que figuró en la agenda de la Reforma de Córdoba o, en cambio, que fue una autonomía que buscó eliminar la responsabilidad estatal sobre la institución? (Woldenberg 2008, pp. 62–63).

Durante los años treinta hubo transgresiones a la idea de autonomía que se manifestaron en la reapertura de la Universidad de Guadalajara (UdeG) y la creación del Instituto Politécnico Nacional. Estas

instituciones enarbolaron el proyecto revolucionario frente a las directrices de la UNAM, ya que se enfocaron en una formación ideada para impulsar la modernización nacional. Sus lemas institucionales fungieron como símbolos de los proyectos educativos y de una lucha por el espacio para la formación de las juventudes mexicanas. Armando Martínez Moya (2014, p. 196) pone en tensión los lemas de la UNAM y la UdeG durante la primera parte del siglo XX:

Estas dos tesis —la libertad entendida como debate plural y la estrategia de una confluencia trascendental (“Por mi raza hablará el espíritu”) y la libertad concebida como liberación material de la sociedad (“Piensa y trabaja”)— explican la diferencia conceptual e histórica de esas intelectualidades que se nuclearán durante las últimas dos décadas en ambas ciudades.

En este tenor, el lema del IPN, “La técnica al servicio de la patria”, propuesto por un estudiante en 1937 y retomado más tarde como símbolo institucional, es sin duda parte de un momento de la discusión sobre las necesidades estatales y de la demanda social; también expresa las expectativas generadas sobre la educación y su proyección en el desarrollo del país.

Como un desafío a la relación entre las escuelas y el gobierno surgió en 1935 la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México (FECSM), representante del normalismo rural, con la divisa “Por la liberación de la juventud y de las clases explotadas” (Fierro Salas 2023, p. 13). La FECSM presentó un punto de vista que difería de las posiciones dominantes, pero también cuestionó la falta de visibilidad de una comunidad educativa como la suya que velaba por los intereses de la Revolución.

Como podemos observar, ya en la primera década de su vigencia el lema universitario se mostraba como un símbolo que diferenció a la UNAM frente a otras instituciones, pero que a la vez era disputado desde el interior y el exterior. La dinámica política interna abrió posibilidades para establecer posiciones diversas —católicas, liberales, socialistas— que esgrimieron diversos conceptos, pero resignificándolos, como sucedió también en el caso de la autonomía. La promulgación de la ley de 1945 regresó el carácter nacional a la Universidad y, con ello, se produjo una nueva relación con los gobiernos. En ese contexto, me pregunto si con el paso de los años y con la experiencia de la comunidad universitaria, y en especial la del estudiantado, el lema institucional era comprendido en los mismos términos que los planteó Vasconcelos unas décadas atrás.

### *Los estudiantes y la resignificación del lema*

La segunda mitad del siglo xx y el primer cuarto del XXI trajeron consigo retos mayúsculos para la institución, pues se enfrentó a cambios políticos, económicos y sociales que impregnaron su cotidianidad. Por ello retomo ahora el lugar de los estudiantes y cómo enfrentaron algunos retos institucionales a partir de la resignificación de los términos con los que debatieron el modelo educativo. Como expresé desde el inicio, no busco presentar una revisión exhaustiva, sino identificar algunos episodios que permitan imaginar otras posibilidades para la discusión del lema de la UNAM.

En el complejo escenario político de los años sesenta surgió en el país la Central Nacional de Estudiantes Democráticos (CNED) —cuyo lema fue “Estudiar mientras se lucha”—. Su objetivo, entre otras demandas, fue construir una forma nueva de representación de los estudiantes en los gobiernos universitarios; asimismo, impulsaron la unión de las organizaciones en una entidad nacional para alcanzar un mayor reconocimiento como actores políticos (Oikión Solano 2017, pp. 105–114). Entre los textos más relevantes que difundieron se encuentra la “Declaración de Morelia” de 1963, donde manifestaron la necesidad de resignificar el concepto de “humanismo”, que había orientado el proyecto educativo y claramente criticaron su sentido.

Estamos en contra de una educación [...] que nos trata de inculcar un “humanismo” que considera “hombre” al hombre de negocios, al banquero próspero, al gran comerciante y, en fin, a todo aquel que tiene dinero producto de la explotación a que está sometido nuestro pueblo; el “humanismo” que desprecia al obrero, al campesino, que discrimina al indio [...] Estamos contra el humanismo abstracto que sólo beneficia a los explotadores; estamos por el humanismo concreto, el que ve al hombre real, al obrero, al campesino, al trabajador sometidos a la explotación de su trabajo diario; estamos por el humanismo que tiende a transformar la estructura socioeconómica en beneficio de las grandes masas populares [...] Estamos por una técnica al servicio del pueblo. (CNED 1963)

Retomo este fragmento para visualizar el alcance de las palabras. Los estudiantes actuaron en otro momento histórico en el que buscaron significados para revalorar los símbolos que representaban a la educación y a las universidades. Durante los años sesenta, el estudiantado cuestionó los códigos desde los que se planteó el futuro nacional y también impugnó una idea de humanismo que refutaba claramente la visión del

Vasconcelos de los años veinte, pero la decisión que tomaron fue la de recuperar el humanismo y reapropiárselo.

Podemos pensar también en otros conceptos, como el de cambio y modernización, a los que se ha recurrido de manera constante en la historia contemporánea mexicana. Se ha apelado a ellos para nombrar diversos momentos del devenir y marcar una línea temporal; por ejemplo, las ideas construidas alrededor de las expresiones “modernización autoritaria” o “modernización” neoliberal. También podemos ubicar distintas modernizaciones educativas que difieren en sus contextos, contenidos y en significaciones. En un contexto distinto, hacia los años ochenta, y en el marco de la introducción del programa neoliberal en México, la Universidad y la educación fueron pensadas de nueva cuenta como eje central del cambio en los sentidos comunes, especialmente de quienes renovarían la ciudadanía (Escalante Gonzalbo 2019, pp. 219–232). Los estudiantes movilizados en la UNAM, representados en el Consejo Estudiantil Universitario (CEU), se organizaron contra la denominada “modernización neoliberal” expresada en una “reforma universitaria” que propuso medidas de restricción al ingreso y el cobro por la matrícula.

En este episodio institucional los alumnos también discutieron sobre las palabras, los símbolos y el lenguaje frente a lo que consideraron una “contrarreforma”; es decir, llenaron de sentido la idea de reforma a partir de lo que representaba en su presente. Durante un debate público frente a las autoridades universitarias cuestionaron lo siguiente:

Una de las condiciones para reformar esta universidad [...] es valorizar el conocimiento, recuperar un significado distinto de conocimiento [...] se necesita que esta universidad se dimensione, no en términos de las estrecheces del mercado de trabajo, sino en términos de las necesidades culturales del pueblo; es una concepción totalmente distinta [...] lo que hace la contrarreforma que se ha impuesto ahora, es estandarizar y homogeneizar, proyecto absurdo en una universidad que está buscando todavía más pluralidad. (Haidar 2006, § 232)

Años más tarde, durante la movilización de 1999 encabezada por el Consejo General de Huelga, también se retomaron símbolos que han sido cuestionados en el presente por su contenido bélico o por considerarlos superados como fundamentos para una postura política. Durante este conflicto surgió el caso del himno y el escudo nacional, emblemas que fueron resignificados en dibujos, así como en carteles públicos con la

consigna “Universitarios al grito de guerra” y la figura de un águila sobre una bandera rojinegra rompiendo unas cadenas.<sup>1</sup>

Cito estos ejemplos para poner de relieve la recuperación y uso de los términos por parte de los partidarios de diversas posturas sobre la educación y la universidad, pero en especial para entender cómo estos elementos, que pueden parecer meramente institucionales, también se convierten en referentes para la acción cotidiana.

Ya entrado el siglo XXI observamos una universidad cambiante a la que aquejan los problemas visibles de la sociedad mexicana, y quizá el que más se ha debatido es el de la violencia en todas sus dimensiones. Durante 2018 surgió una movilización que denunció ataques y agresiones sufridas en la comunidad universitaria —especialmente dirigidas a estudiantes de media superior— por parte de porros y exigió justicia y seguridad en los planteles. Durante una manifestación el 3 de septiembre frente a la rectoría ocurrió un ataque de grupos porriles contra estudiantes que produjo heridos graves, una ola de miedo y también la visibilidad en medios de comunicación de las prácticas violentas que tenían lugar en el campus.

Como respuesta a este hecho se organizaron varias manifestaciones multitudinarias que dieron cuenta del rechazo a la violencia y al miedo que definían las dinámicas sociales internas en la institución. En este contexto surgió una serie de carteles diseñados por el estudiantado que ostentaron diversas modificaciones al lema universitario en una muestra de reapropiación de las palabras y del sentido de éste. Entre las consignas que inundaron las islas de Ciudad Universitaria y quedaron registradas en los medios se encuentran éstas: “Si matan a mi raza mi espíritu gritará por ellos” y “Hoy mi espíritu habla porque a mi raza la están matando”. Estos elementos manifestaron una nueva significación para las palabras que va más allá de la anécdota: la “raza” contiene formas de identidad y de comunidad que contravienen las definiciones e intenciones que le fueron asignadas en los años veinte; asimismo, el “espíritu” se presenta como un reconocimiento de las libertades ganadas.

En 2025 sucedió el trágico asesinato del estudiante Jesús Israel en las inmediaciones del Colegio de Ciencias y Humanidades (CCH) Plantel Sur, lo que generó una ola de movilizaciones bajo las exigencias de justicia y seguridad en la Universidad. Resalta de este momento la reformulación

<sup>1</sup> Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación/Archivo Histórico de la UNAM/Colección Mario Antonio García Martínez/MM-050.

del lema en los repertorios de la movilización con la frase: “¿Cómo hablará mi espíritu si están matando a mi raza?”. Se trató de una crítica contundente y dolorosa hacia las autoridades, pero también de una forma de mostrar que la Universidad y su historia son también suyas.

### *Consideraciones finales*

La construcción social de los conceptos y sus cambios en la historia revelan que son mucho más que símbolos inertes; en efecto, expresan más bien formas en las que las comunidades reconocen su agencia en la vida social y se las apropian para transformarla. El objetivo de este texto no es reivindicar el significado del lema en términos del vasconcelismo ni justificarlo desde la corrección política, sino mostrar la capacidad que tiene la colectividad universitaria para construir nuevos horizontes semánticos que sean coherentes con las realidades que vivimos.

Tras discurrir mediante diversos episodios históricos sobre los términos que componen el lema universitario, también considero importante reflexionar sobre las complejidades del latinoamericanismo, pues es difícil negar, desde las visiones progresistas, que su origen buscó unificar y construir una identidad social. Sin embargo, hemos historizado este concepto para comprenderlo de manera amplia a lo largo de los siglos y no sólo desde sus definiciones primigenias, como ejemplifiqué con el ideario de los estudiantes de la Reforma de Córdoba. La reivindicación de lo latinoamericano es también una forma de cuestionar el sentido de las hegemonías políticas e ideológicas, así como las denominaciones “pueblo”, “nación” o “humanismo”.

En 2022, el entonces presidente Andrés Manuel López Obrador expresó públicamente su admiración por José Vasconcelos, pero manifestó a la vez su rechazo a la idea de “raza” presente en el lema institucional (López Obrador 2022). En su argumentación sostuvo que, en lugar del concepto de raza, para pensar a México debería retomarse el concepto de culturas, porque consideró que persistían visiones racistas y clasistas en amplios sectores de la sociedad. Retomo su argumento para trazar la necesidad de discutir y significar los conceptos en su historicidad antes que desaparecerlos, pues la materialización del racismo no se elimina al borrarlo de un símbolo o del discurso institucional, sino hasta que esa práctica deje de reproducirse en la sociedad.

Desde las discusiones actuales sobre el lugar de la UNAM y su finalidad social, resulta importante no dejar de hablar de aquellos que interactúan diariamente para que ésta se reproduzca y pueda modificarse. Considero,

esta vez desde el ejemplo de los estudiantes, que las apropiaciones del lema como símbolo institucional dan sentido a lo cotidiano a la vez que nos abren posibilidades identitarias para reconocernos como parte de una comunidad que se reacomoda, que cambia y que resiste.

El estudiantado nos muestra que la institución es suya; lo es con su historia y con la experiencia que los antecede, con las palabras que le dieron identidad al nacer, pero que fueron cambiando de sentido por las condiciones de sus presentes. Antes de pensar en cambiar el lema, discutamos cómo lo hemos resignificado desde la comunidad universitaria, pues lo relevante no apunta a modificar las palabras en pos de una misión social que se establezca por decreto, sino a reconocer cómo las palabras toman sentido cuando las llenamos de significado a partir de las prácticas que sedimentan la interacción entre los actores universitarios.

### Referencias bibliográficas:

- Anderson, Benedict, 1993, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, trad. E.L. Suárez, Fondo de Cultura Económica, México.
- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann, 1968, *La construcción social de la realidad*, trad. S. Zuleta, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Cejudo Ramos, Denisse de Jesús, 2023, “Política y conflicto. Los movimientos estudiantiles en la Universidad Nacional Autónoma de México durante el siglo xx”, *Annali di Storia delle Università Italiane*, vol. 27, no. 2, pp. 91–117.
- Central Nacional de Estudiantes Democráticos (CNED), 1963, “Declaración de Morelia, 17 de mayo de 1963”, *El Machete. Periódico obrero y campesino*, disponible en: <<https://elmachete.mx/index.php/2023/05/09/declaracion-de-morelia-17-de-mayo-de-1963/>>.
- Cruz Rodríguez, Edwin, 2015, “Un objeto imposible. Acerca del análisis del fenómeno nacional”, *En-claves del Pensamiento*, vol. 9, no. 17, pp. 25–49.
- Entelman, Remo F., 2005, *Teoría de conflictos. Hacia un nuevo paradigma*, Gedisa, Barcelona.
- Escalante Gonzalbo, Fernando, 2019, *Historia mínima del neoliberalismo*, El Colegio de México, México.
- Fierro Salas, Pedro, 2023, *Una mirada a la historia de la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México (FECSM)*, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, México.
- Gaido, Angélica, 2018, *1918: manifiesto liminar: cinco versiones*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- Haidar, Julieta, 2006, *Corpus discursivo. Debate CEU-Rectoría. Torbellino pasional de los argumentos*, (CD-ROM), UNAM/Unión de Universidades de América Latina y el Caribe, México.

- Jelin, Elizabeth y Jorge Balán, 2020, “La estructura social en la biografía personal”, en Elizabeth Jelin, *Las tramas del tiempo. Familia, género, memorias, derechos y movimientos sociales*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 373–395.
- López Obrador, Andrés Manuel, 2022, “Versión estenográfica de la conferencia de prensa matutina del presidente Andrés Manuel López Obrador”, 19 de abril. <<https://amlo.presidente.gob.mx/19-04-22-version-estenografica-de-la-conferencia-de-prensa-matutina-del-presidente-andres-manuel-lopez-obrador/>>
- Marsiske, Renate, 1998, “Crónica del movimiento estudiantil de 1929”, *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, no. 1, pp. 35–62.
- Martínez Moya, Armando, 2014, “Libertad de cátedra o socialismo de Estado. El dilema de los estudiantes de la Universidad de Guadalajara en 1933–1937”, *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, vol. 16, no. 22, pp. 191–211.
- Mediavilla, Daniel, 2016, “¿Debemos seguir empleando el concepto de raza?”, *El País*, 12 de septiembre. <[https://elpais.com/elpais/2016/02/05/ciencia/1454696080\\_059342.html](https://elpais.com/elpais/2016/02/05/ciencia/1454696080_059342.html)>
- Oikión Solano, Verónica, 2017, “La Central Nacional de Estudiantes Democráticos: una historia de militancia estudiantil”, en José René Rivas Ontiveros, Ana María Sánchez Sáenz y Gloria A. Tirado Villegas (coords.), *Historia y memoria de los movimientos estudiantiles: a 45 años del 68*, vol. 2, *Los movimientos estudiantiles regionales en México*, UNAM-FES Aragón /Gernika, México.
- Pacheco Calvo, Ciriaco, 1931, “El Primer Congreso Internacional de Estudiantes celebrado en México en 1921”, *Revista de la Universidad de México*, no. 14, pp. 184–192.
- Pérez Vejo, Tomás, 2017, “Raza y construcción nacional. México, 1810–1910”, en Tomás Pérez Vejo y Pablo Yankelevich (coords.), *Raza y política en Hispanoamérica*, El Colegio de México, México, pp. 61–98.
- Rodríguez, Mariángela, 2001, “El caso de la identidad chicana y su ciudadanía étnico cultural”, *El Cotidiano*, vol. 18, no. 108, pp. 48–59.
- Sánchez Prado, Ignacio M., 2009, “El mestizaje en el corazón de la utopía: la raza cósmica entre Aztlán y América Latina”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. 33, no. 2, pp. 381–404.
- Sierra, Justo, 2004 [1910], *Discurso inaugural de la Universidad Nacional*, UNAM, México.
- Trejo Villalobos, Raúl, 2010, *Filosofía y vida: el itinerario filosófico de José Vasconcelos*, tesis de doctorado, Universidad de Salamanca, Salamanca.
- UNAM, 2019, “La polémica Caso-Lombardo”, *Gaceta UNAM*, suplemento especial, 22 de julio, pp. 6–7.
- Vasconcelos, José, 1921, *Boletín de la Universidad*, 4a. época, t. 2, no. 5, julio.
- Velasco, Ambrosio, 2026, “El lema de la UNAM ante la nación mexicana”, *Diánoia*, vol. 71, no. 96, e2232. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2026.96.2232>>
- Woldenberg, José, 2008, “Autonomía Universitaria: Esbozo histórico y significado”, *Universidades*, no. 36, pp. 61–64.

**Margarita M. Valdés**

## ***Incursiones en el Tractatus de Ludwig Wittgenstein***

EMILIO MÉNDEZ PINTO

A veces el silencio del prudente vale más que el razonamiento del filósofo; el silencio del primero es una lección para los impertinentes y una corrección para los culpables.

Abate Dinouart, *El arte de callar*

En el prólogo que escribió Bertrand Russell en mayo de 1922 al *Tractatus logico-philosophicus*, el filósofo británico comentó que:

Wittgenstein sostiene que todo aquello que es propiamente filosófico pertenece a lo que sólo se puede mostrar, es decir: a aquello que es común al hecho y a su figura lógica. Según este criterio se concluye que nada correcto puede decirse en filosofía. Toda proposición filosófica es mala gramática, y a lo más que podemos aspirar con la discusión filosófica es a mostrar a los demás que la discusión filosófica es un error. [...] De acuerdo con este principio todas las cosas que haya que decir para que el lector comprenda la teoría de Wittgenstein son todas ellas cosas que la propia teoría condena como carentes de sentido (Wittgenstein 2003, pp. 139–140).

De haber adoptado este principio, Russell debió concluir su prólogo con estas líneas. Por el contrario, no sólo emprendió la tarea de *decir cosas* para que el lector comprendiera el *Tractatus*, sino que, al final de su prólogo, cuestionó la idea que subyace en el susodicho principio, a saber, la imposibilidad de decir algo sobre la totalidad de las cosas del mundo. Curiosamente, en el mismo prólogo Russell

### **Datos del autor:**

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey  
emilio.mendez.pinto@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-4398-5914

### **Datos del libro:**

Margarita M. Valdés  
*Incursiones en el Tractatus de Ludwig Wittgenstein*  
UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas/Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2024, 172 pp.

### **Datos del trabajo:**

Recibido: septiembre 10, 2025  
Aprobado: noviembre 11, 2025  
Publicado: abril 14, 2026

propuso una salida a esta dificultad que se asemeja mucho a la teoría —“doctrina”, como la llamó originalmente (Russell 1996, apéndice B)— de los tipos, inicialmente propuesta en su *The Principles of Mathematics* para resolver la “contradicción especial”<sup>1</sup> que surge de considerar ciertos predicados no predicables de ellos mismos. Lo curioso es que no sólo en varias partes del *Tractatus*<sup>2</sup> Wittgenstein criticó la teoría de los tipos (esencialmente porque en ella el signo proposicional está contenido en él mismo, algo inaceptable para Wittgenstein), sino también que Russell no atendió esta objeción de manera satisfactoria en su prólogo.<sup>3</sup>

En el libro objeto de esta reseña, *Incursiones en el Tractatus de Ludwig Wittgenstein* (en adelante, *Incursiones*), Margarita Valdés tampoco acepta el principio según el cual “todas las cosas que haya que decir para que el lector comprenda la teoría de Wittgenstein son todas ellas cosas que la propia teoría condena como carentes de sentido”. Sin embargo, su razón para no adherirse a este principio no es la de Russell, sino más bien otra: la posibilidad de encontrar, en el propio *Tractatus*, proposiciones que *prima facie* no carezcan de sentido según los propios criterios wittgensteinianos.

Para este fin, Valdés propone distinguir entre las proposiciones del *Tractatus* “que efectivamente requieren para su formulación que tengamos, por así decirlo, ‘un pie dentro y otro fuera del mundo o del lenguaje’”, de otras proposiciones “cuya función es simplemente descriptiva o aclarativa” (p. 150). Al segundo grupo pertenecerían, por ejemplo, la proposición 2.1: “Nos hacemos figuras de los hechos”, la cual, de acuerdo con Valdés, enuncia un hecho sujeto a corroboración empírica, así como las proposiciones en las que Wittgenstein distingue entre *proposición* [Satz] y *signo proposicional* [Satzzeichen] (que son proposiciones aclarativas), aquellas en las que Wittgenstein critica ciertas teorías o nociones elaboradas por Frege y Russell (que constituyen “comentarios pertinentes relativos a sucesos que acontecieron” (p. 151)) y todas las proposiciones del *Tractatus* que contienen precisiones conceptuales (por ejemplo, 3.31: “La expresión

---

<sup>1</sup> Esta contradicción es *especial* porque, de acuerdo con Russell (1996, p. 523), es soluble mediante su doctrina de los tipos. Hay una contradicción más general (¿la más general de todas?) relativa a la totalidad de todos los objetos lógicos (o de todas las proposiciones) que, como el mismo Russell (p. 528) reconoció, no es soluble mediante tal doctrina.

<sup>2</sup> En particular, en las proposiciones 3.331, 3.332, 3.333, 5.252 y 6.123.

<sup>3</sup> En la proposición 3.331, Wittgenstein sostiene que el error de la teoría de los tipos consiste en tener que hablar del significado de los signos al momento de establecer las reglas de los signos, mientras que en 3.333 ofrece una suerte de *reductio ad absurdum* para disolver la “paradoja” de Russell. En su prólogo al *Tractatus*, Russell no discute ni una ni otra cosa.

caracteriza una forma y un contenido”) o que son *explicativas*, como las concernientes a cómo podemos *ver* —auxiliándonos con las tablas de verdad y con la noción de *fundamento de verdad*— “cuándo una proposición está lógicamente implicada por otra” (p. 152).

Esta manera de abordar el *Tractatus* a partir de la distinción entre las proposiciones de la obra que tienen un carácter metalingüístico (*el anatema tractariano*) y las que parecen no tenerlo —por ser descriptivas, aclarativas, etc.— tiene no sólo la virtud de ayudar a esclarecer *la propia* distinción de Wittgenstein entre ambos tipos de proposiciones, sino también la de proponer una posible escapatoria al célebre *puzzle* de la proposición 6.54: “Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas —sobre ellas— ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.)”.<sup>4</sup> Y, si bien es cierto, como la propia Valdés reconoce, que esta manera de abordar el *Tractatus* no es novedosa, lo valioso de sus *IncurSIONES* a este respecto reside en identificar ejemplos concretos de proposiciones descriptivas o aclarativas en el *Tractatus* y en justificar por qué, según los *proprios criterios wittgensteinianos*, tienen tal carácter.

Antes de exponer los contenidos de las *IncurSIONES* y de comentar algunas cosas puntuales sobre ellos, me gustaría señalar otra virtud general del libro. En la introducción, Valdés escribe que no pretende “dar en estas páginas una interpretación personal o novedosa del insigne texto wittgensteiniano, mi intención es sólo compartir con los posibles lectores de este librito mi entendimiento de algunos de los temas centrales de la obra y mostrar algo de su enorme trascendencia” (p. 19). Si nos enfocamos no en lo que Valdés no pretende hacer, sino en su intención explícita, me parece que sus propósitos se cumplen a cabalidad, pues, a la vez que consigue compartir un entendimiento<sup>5</sup> competente e iluminador del *Tractatus* (su identificación de ejemplos de proposiciones descriptivas o aclarativas en el *Tractatus* y su posterior justificación de por qué tienen tal carácter es sólo un ejemplo, aunque ciertamente notable, de tal logro), también consigue mostrar algo de su enorme trascendencia cuando expone, por ejemplo, las novedosas

---

<sup>4</sup> Wittgenstein 2003, p. 132.

<sup>5</sup> En la epistemología contemporánea hay todo un debate acerca de si el entendimiento de *p* (o la comprensión de *p*) es, al igual que el conocimiento proposicional de que *p*, transmisible. No me detendré a discutir esta cuestión, pero, después de leer un libro como *IncurSIONES*, el o la lectora ciertamente se queda con la impresión de que el entendimiento de algún tema es, a fin de cuentas, transmisible.

concepciones tractarianas de la lógica, de la proposición (en especial de su forma general), de la función de verdad, del sentido de una proposición, de las expresiones, de la representación y de varios asuntos más.

Además de un proemio dedicado a la biografía de Wittgenstein y de una introducción para esbozar los temas centrales del libro, *Incursiones* se divide en cinco capítulos, con sus respectivos apartados, como describo a continuación.

El primer capítulo, “Mundo, lenguaje y espacio lógico”, contiene seis apartados: ‘¿De qué trata el *Tractatus*?’; ‘Desacuerdos con Frege y Russell sobre la proposición y la lógica’, ‘¿Qué es el mundo?’, ‘Objetos, espacio lógico y atomismo lógico’, ‘Proposiciones elementales’ y ‘Simetrías entre mundo y lenguaje’.

El segundo capítulo, “La concepción pictórica de la proposición”, ofrece cinco apartados: ‘Nos hacemos figuras de los hechos’, ‘El pensamiento, la proposición con sentido y el signo proposicional’, ‘La determinación del sentido: un hecho y una exigencia’, ‘Expresiones. Signos y símbolos’ y ‘Figuras lógicas y semejanzas perceptibles’.

El tercer capítulo, “La forma general de la proposición”, se divide en seis apartados: ‘Frege y Russell sobre la proposición’, ‘Las objeciones de Wittgenstein a Frege y a Russell’, ‘La forma general de la proposición’, ‘Proposiciones elementales y operaciones veritativas’, ‘La forma general de toda función de verdad’ y ‘La naturaleza extensional del lenguaje y los contextos psicológicos’.

El cuarto capítulo, “¿Qué es la lógica?”, comprende siete apartados: ‘La concepción de la lógica en Frege y en Russell’, ‘La lógica según Wittgenstein’, ‘La distinción entre decir y mostrar. ¿Qué muestran las tautologías?’, ‘Las proposiciones de la matemática’, ‘Representación perspicua de proposiciones’, ‘Justificación de inferencias y dispensabilidad de las reglas de inferencia’ y ‘Las proposiciones de las ciencias naturales’.

Por último, el quinto capítulo, “La ética, lo místico y la filosofía”, presenta seis apartados: ‘La imposibilidad de las proposiciones éticas’, ‘Lo místico’, ‘La paradoja del *Tractatus*’, ‘El discurso filosófico’, ‘La tarea de la filosofía’ y ‘Ver el mundo correctamente’.

A pesar de la brevedad del libro, y por razones de espacio, es virtualmente imposible escribir algo significativo acerca de cada uno de sus capítulos (por no decir acerca de cada uno de sus apartados). Así que creo que la segunda mejor manera de hacerle justicia a *Incursiones* consiste en dar cuenta de tres ejemplos que muestran que “este librito” de Valdés consigue *mostrar* algo de la enorme trascendencia del *Tractatus*. Para ello apelaré,

en un primer momento, a una analogía a la que recurre la autora en los apartados 4 y 5 del primer capítulo para explicar la noción tractariana de *espacio lógico*; en un segundo momento, diré algo sobre el contenido del cuarto apartado del cuarto capítulo dedicado a la naturaleza de las proposiciones matemáticas y, en un tercer momento, comentaré un poco sobre el último apartado del libro (‘Ver el mundo correctamente’).

### 1. La analogía del tablero

En la “ontología” del *Tractatus*, los objetos desempeñan un papel central, entre otras cosas porque constituyen la forma del mundo (2.023). Como formadores de *la sustancia del mundo* (2.021), los objetos permiten que haya *algún mundo*, pues, de acuerdo con Wittgenstein, en un “mundo” sin sustancia una proposición sólo tendría sentido si alguna otra proposición fuera verdadera, por lo que sería imposible urdir<sup>6</sup> una figura —verdadera o falsa— del mundo (2.0211, 2.0212). Como escribe Valdés sucintamente, “[q]ue haya mundo es que ocurran hechos, que ocurran hechos es que se den combinaciones de estados de cosas, y que se den estados de cosas es que haya configuraciones de objetos” (p. 45). De los objetos como formadores de la sustancia del mundo se deduce que son entidades simples, mientras que de las configuraciones de objetos se deduce su naturaleza combinatoria (la tercera característica que tienen los objetos tractarianos es su naturaleza abstracta).<sup>7</sup>

Ahora bien, ¿cómo es que las configuraciones de objetos permiten que, a fin de cuentas, haya un mundo? A fin de que el o la lectora de *Incursiones* pueda hacerse una imagen —literalmente, una imagen— de esta idea, Valdés suministra una analogía muy útil: la del espacio lógico (esto es, la totalidad de estados de cosas posibles) visualizado como una suerte de tablero. Para esto, pide que imaginemos que:

a cada casilla [de este tablero] le corresponde un estado de cosas posible, una configuración posible de objetos, y donde cada casilla tiene dos estados posibles: ocupada o vacía. Si un estado de cosas posible existe, la casilla que le corresponde estará ocupada; si no existe, estará vacía. El mundo, que es la totalidad de estados de cosas existentes (*TLP*, 2.04), estaría representado en esta analogía por la totalidad de las casillas ocupadas (que determinan, a su vez, las casillas vacías); y la realidad, que está constituida por los estados de

<sup>6</sup>“Pergeñar”, en la traducción de J. Muñoz e I. Reguera de Wittgenstein 2003.

<sup>7</sup>Cfr. Tomasini 2012 (pp. 172–173) para una explicación iluminadora de por qué los objetos tractarianos son abstractos.

cosas posibles existentes e inexistentes (*TLP*, 2.06), estaría representada por la totalidad de casillas en el tablero, ocupadas y no ocupadas. (p. 46)

Comprender cómo, en última instancia, las configuraciones de objetos permiten que haya un mundo es fundamental para entender no sólo la “ontología” del *Tractatus*, sino también otros aspectos importantes del mismo, como la concepción de lo empírico.<sup>8</sup> Ciertamente es posible comprender cómo las configuraciones de objetos permiten que haya un mundo mediante diversos artefactos cognitivos, por ejemplo, al imaginar el conjunto de los hechos o el conjunto de los estados de cosas y sus relaciones, o al imaginar que las configuraciones de objetos pertenecen a un nivel  $n - 2$ , que las combinaciones de estados de cosas pertenecen a un nivel  $n - 1$  y que ocurran hechos pertenece a un nivel  $n$ . Pero me parece igual de cierto que la analogía del tablero que ofrece Valdés para aprehender la noción tractariana de *espacio lógico* constituye un artefacto cognitivo de igual o más valor, y esto, sin duda, hace de su explicación una explicación filosóficamente significativa.<sup>9</sup>

## 2. El tratamiento de las proposiciones matemáticas

Así como comprender de qué manera las configuraciones de objetos permiten que haya un mundo es fundamental para entender el *Tractatus*, comprender la noción wittgensteiniana de “proposición matemática” es de igual (o más) importancia para apreciar esa obra. Sostengo que es de igual o más importancia por dos razones. La primera, porque Wittgenstein escribió en el prólogo del *Tractatus* que “debo a las grandes obras de Frege y a los trabajos de mi amigo Bertrand Russell buena parte de la incitación a mis pensamientos” (Wittgenstein 2003, p. 48). Esta incitación o motivación teórica fue la que, en palabras de Valdés, llevó a Wittgenstein a “corregir la visión equivocada de Frege y de Russell sobre la naturaleza de la lógica y ofrecer una respuesta adecuada a las preguntas de por qué las proposiciones de la matemática son verdades necesarias y cuál es su relación con la lógica” (p. 118; las cursivas son mías).

La segunda razón por la que digo que comprender la noción de “proposición matemática” es de igual (o más) importancia para entender el *Tractatus* no tiene ya que ver con las motivaciones teóricas de Wittgenstein para “corregir” a Frege y a Russell, sino con el efecto que, por ejemplo,

---

<sup>8</sup> Cfr., por ejemplo, la proposición 5.5561.

<sup>9</sup> Al menos en el sentido nozickiano (Nozick 1981) de que explicar  $p$  consiste en explicar cómo es posible (la existencia de) que  $p$ .

tuvo la concepción tractariana de “proposición matemática” en la obra lógico-matemática de Ramsey (2013, pp. 1–61) y el efecto que, a partir de tal influencia, tuvo la obra de Ramsey en desarrollos posteriores de la lógica matemática.<sup>10</sup> Así, esta segunda razón tendría que ver más con el propósito de Valdés de que sus *Incursiones* muestren “algo de la enorme trascendencia” del *Tractatus*.

La autora menciona lo suficiente sobre las motivaciones teóricas de Wittgenstein para corregir a Frege y a Russell: los apartados primero y segundo del tercer capítulo, “La forma general de la proposición”, se dedican respectivamente a las concepciones fregeana y russelliana de la proposición y a las objeciones de Wittgenstein a tales concepciones. ¿Qué hay de que la explicación de Valdés de la concepción tractariana de las proposiciones matemáticas contribuye a mostrar (algo de) la trascendencia del *Tractatus*? Si bien es cierto que en *Incursiones* no hay muchas reflexiones sobre la influencia —directa o indirecta— del *Tractatus* en filósofos y filósofas o corrientes posteriores,<sup>11</sup> me parece que explicitar ese tipo de reflexiones no es necesario para que quien lea *Incursiones* comprenda la relevancia del *Tractatus*, pues a lo largo de su libro la autora es muy hábil en ir mostrando dos cosas a la vez: la importancia de los temas de los que se ocupa el *Tractatus* y la originalidad de Wittgenstein al abordarlos.<sup>12</sup>

Creo que esto último es particularmente manifiesto en su explicación de la concepción tractariana de las proposiciones de la matemática. Por un lado, Valdés señala la relevancia que tienen para los propósitos del *Tractatus* algunas cuestiones relativas a la naturaleza de las proposiciones matemáticas: ¿por qué las proposiciones de la matemática son verdades necesarias?, ¿se trata de proposiciones genuinas?, ¿cuál es la relación —de fundamentación, de parte-todo, etc.— entre las matemáticas y la lógica?, ¿constituyen las matemáticas una ciencia o son más bien un método y, de ser así, de qué tipo?, si las proposiciones de la matemática no son más que ecuaciones, ¿qué tiene ello que ver con su estatus de proposiciones genuinas o de pseudoproposiciones?, etc. Por otro lado, Valdés responde a cada una de estas cuestiones —que, cabe decir, en el libro no se formulan

---

<sup>10</sup> En el desarrollo de conceptos lógico-matemáticos, de conceptos computacionales, de conceptos teórico-conjuntistas, etcétera.

<sup>11</sup> Hay excepciones puntuales, como cuando (p. 160, n. 49) discute la influencia del *Tractatus* en el “positivismo lógico” vienés.

<sup>12</sup> Ésta, desde luego, podría ser una tercera virtud general del libro, en especial si consideramos la muy particular manera en la que está escrito el *Tractatus*.

mediante preguntas— con lo que Wittgenstein sostuvo acerca de cada una de ellas, mostrando la originalidad del filósofo vienes al momento de abordarlas. Un ejemplo: ya que “es absurdo decir de *dos* cosas que son idénticas, y decir de *una* que es idéntica a sí misma no dice absolutamente nada” (5.5303), la identidad no es (*no puede ser*, si la proposición 5.5303 es correcta) una relación entre objetos ni una propiedad de cualquier objeto consigo mismo. “En realidad — escribe Valdés (pp. 119–120)— el signo de identidad no denota ningún constituyente de la proposición, no expresa ninguna relación, ninguna función, no denota nada”. Es por estas razones por las que las proposiciones de la matemática —en las que invariablemente aparece el signo de identidad “=”— son pseudoproposiciones, y Valdés explica clara y sucintamente por qué, de acuerdo con Wittgenstein, esto es así.<sup>13</sup>

### 3. *Ver el mundo correctamente*

El último apartado de *IncurSIONES* es, sin duda, el más especulativo. Es también aquel en el que Valdés intenta mostrar el valor del *Tractatus* al mencionar lo que, para el Wittgenstein de ese entonces, era la función de la filosofía: “meramente clarificadora, elucidativa, [...] su tarea no es la construcción de teorías que puedan conducirnos a la visión correcta del mundo, sino sólo el esclarecimiento de los pensamientos y la disolución de nudos en nuestras creencias” (p. 164). Si la filosofía no puede conducirnos a la visión correcta del mundo, ¿puede hacerlo la ciencia? La respuesta —tanto de Wittgenstein (6.43, 6.45) como de Valdés— es igualmente negativa, y para elucidar esto la autora traza una distinción entre maneras *legítimas* y maneras *correctas* de ver el mundo.

Ver el mundo “sólo como la totalidad de los hechos que pueden ser investigados científicamente” o verlo como “no científico, sino ético, que hay, además de los hechos del mundo, lo inexpresable” (p. 163) son dos maneras legítimas de ver el mundo, pero, por definición, no pueden ser ambas *correctas*. La visión correcta del mundo, de acuerdo con la comprensión de Valdés del *Tractatus*, es la segunda:

Ver [al mundo] sólo de la manera científica es no tener una visión completa de lo que hay. Lograr ver al mundo de la segunda manera, no sólo como un conjunto de hechos, sino aceptando que hay lo místico, es haber alcanzado la visión correcta del mundo. Para ello ha sido necesario dejar atrás la ilusión de

---

<sup>13</sup>Que en las proposiciones de la matemática no aparezca invariablemente el signo “=”, pues las matemáticas también contemplan desigualdades, es un defecto en el tratamiento tractariano que Ramsey detectó tan pronto como en 1923 (Ramsey 1923).

que la ciencia puede explicarlo todo y de que las teorías filosóficas pueden entregarnos la visión correcta del mundo. Se tiene que reconocer que las verdades científicas no abarcan todo lo que hay y que las “proposiciones filosóficas” y valorativas carecen de sentido por intentar poner en palabras lo que está más allá de los límites del lenguaje: lo místico que es inexpressable. (p. 163)

Parece quedar claro, pues, que la visión filosófica no puede ser la visión correcta del mundo. ¿Puede ser una visión legítima? Valdés sostiene que las reflexiones tractarianas son lógicas y filosóficamente *impecables* porque Wittgenstein siguió “de manera inmejorable el método por excelencia de la filosofía: la reflexión lógica *a priori*” (p. 159, n. 46). Tengo serias dudas acerca de que la filosofía tenga un método por excelencia y de que, en caso de tenerlo, consista en la reflexión lógica *a priori*. Muchas menos dudas tengo acerca de que *IncurSIONES en el Tractatus de Ludwig Wittgenstein* entregue lo que promete, a saber, una mejor comprensión del *Tractatus*.

#### Referencias bibliográficas:

- Nozick, Robert, 1981, *Philosophical Explanations*, Belknap Press/Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Ramsey, Frank, 2013, *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*, Martino Publishing, Connecticut.
- Ramsey, Frank, 1923, “Tractatus Logico-Philosophicus, by Ludwig Wittgenstein”, *Mind*, vol. 32, núm. 128, pp. 465-478.
- Russell, Bertrand, 1996, *The Principles of Mathematics*, Norton, Nueva York.
- Tomasini, Alejandro, 2012, *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Ciudad de México.
- Wittgenstein, Ludwig, 2003, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. J. Muñoz e I. Reguera, Alianza, Madrid.

## Aviezer Tucker *Historiographic Reasoning*

TOMEU CANALS RIERA

*Historiographic Reasoning* de Aviezer Tucker, cofundador y actual director del *Centre for Philosophy of Historiography* de la Universidad de Ostrava y autor de obras como *Our Knowledge of the Past* (2004) y *A Companion to the Philosophy of History and Historiography* (2009), representa uno de los intentos más rigurosos de formalizar el razonamiento historiográfico acometidos en la filosofía analítica contemporánea. Incluida en la serie Cambridge Elements in Historical Theory and Practice, esta obra busca definir con precisión el tipo de inferencia epistémica que distingue a la historiografía de otras formas de conocimiento.

Tucker parte de una tesis clara: la historiografía constituye un modo *sui generis* de razonamiento, un proceso racional de inferencia que transmite información acerca del pasado a partir de la evidencia disponible en el presente. De este modo, el propósito de Tucker es otorgar a la historiografía unos fundamentos epistemológicos explícitos, capaces de resistir tanto las manipulaciones ideológicas del pasado como la confusión entre el relato y el conocimiento históricos.

En el primer capítulo, “Historiographic Reason: An Introduction”, se plantea el problema central de la obra: ¿qué derecho tienen los historiadores para decir a los demás qué ocurrió, qué no ocurrió y qué podría haber ocurrido en el pasado? La respuesta es que poseen razones inferenciales que conectan los vestigios disponibles en el presente con las

### Datos del autor:

Universidad de las Islas Baleares, España  
tomeucanalsriera@gmail.com  
orcid.org/0009-0000-4738-1726

### Datos del libro:

Aviezer Tucker  
*Historiographic Reasoning*  
(Cambridge Elements in Historical Theory and Practice)  
Cambridge University Press,  
Cambridge, 2025, 73 pp.

### Datos del trabajo:

Recibido: octubre 27, 2025  
Revisado: diciembre 13, 2025  
Publicado: abril 14, 2026

reconstrucciones historiográficas del pasado. Tucker critica la dependencia de la metodología historiográfica de la sabiduría tácita transmitida por la práctica profesional, pues, según él, esta dependencia hace que la disciplina sea vulnerable a la indeseable influencia de las pasiones políticas. Por ello, aboga por una metodología explícita, formal y autoconsciente, que refuerce la racionalidad de la disciplina frente a la ideologización del discurso histórico.

Los cinco capítulos siguientes se dedican a confrontar algunas de las principales concepciones de la naturaleza del conocimiento histórico propuestas en la filosofía de la historiografía contemporánea. En el segundo capítulo, “Empiricist Historiography without Reasoning”, el autor rechaza que la historiografía sea una disciplina basada en observaciones directas. Por un lado, señala que los hechos históricos no son observables y que, por lo tanto, deben reconstruirse inferencialmente a partir de los vestigios disponibles en el presente; por otro lado, revisa la propuesta de Michael Dummet, quien sostuvo que los enunciados acerca del pasado carecen de valor de verdad. Tucker valora positivamente la posterior revisión “inferencialista” de esta propuesta, pero la considera innecesariamente restrictiva porque es más difícil inferir lo que un testigo hipotético habría podido observar que lo que realmente ocurrió. La conclusión es que la historiografía implica un razonamiento inferencial, y no alguna forma más o menos directa de observación.

Más adelante, en el tercer capítulo, “Historiography as Self-Knowledge without Reason”, se analiza la noción de historiografía como autoconocimiento. Según esta concepción, la historiografía es una forma de introspección colectiva: los pueblos, culturas y tradiciones se reconocen a sí mismos a través de los relatos que producen acerca de su propio pasado. Pero esta interpretación reduce la historiografía a una forma de expresión identitaria sin valor epistémico. Si cada comunidad poseyera un acceso privilegiado a su propia historia, los desacuerdos entre historiadores no podrían resolverse con base en la evidencia disponible, sino sólo a partir de la ponderación de la “autenticidad” con la que el relato histórico expresa las peculiaridades de una determinada comunidad. Sin embargo, los historiadores no viven en “burbujas epistémicas” o en “cámaras de eco”, sino que se comunican racionalmente los unos con los otros, lo cual sugiere que la historiografía está fundada en el razonamiento y la evidencia más que en la autoexpresión introspectiva de identidades colectivas.

El volumen prosigue con “Irrational Historiography: Fiction and Ideology”, el cuarto capítulo, que examina las propuestas de Hayden White y

Frank Ankersmit. De acuerdo con estos autores, las narrativas históricas son ficciones verbales que sólo pueden evaluarse a partir de criterios estéticos o ideológicos. El problema de estas propuestas es que no permiten dar cuenta del amplio consenso empírico y metodológico que distingue a los historiadores de los artistas. Como sostiene Tucker (p. 10): “La razón no altera los estilos artísticos ni las ideologías. En contraste, la mayoría de los historiadores convienen en la mayor parte de su *output* historiográfico y más aún en sus *outputs* epistémicos”. Este consenso no depende de sesgos compartidos o del mero azar, sino del conocimiento experto y los valores cognitivos que comparten los historiadores profesionales. Asimismo, Tucker rechaza que la racionalidad sea una forma de dominación ideológica: los valores cognitivos que guían las prácticas de la historiografía científica contemporánea (coherencia, alcance, análisis crítico de las fuentes, etc.) se han impuesto debido a que los historiadores creen que éstos los acercan más a la verdad que los valores tradicionales (fe, tradición, respeto por la sabiduría de los antiguos, etc.) que dominaron la historiografía tradicional hasta el siglo XIX.

Tucker emplea los capítulos quinto y sexto para analizar los intentos de reducir la historiografía a una ciencia empírica. En el quinto, “Historiographic Reasoning in Unified Science”, aborda la propuesta de Murray Murphey según la cual el razonamiento historiográfico es indistinguible del razonamiento científico en general, pues la historiografía no es sino una rama más de la ciencia unificada. En el sexto, “Historiographic Reasoning as Social Science”, examina la interpretación de la historiografía como una forma de ciencia social aplicada, defendida entre otros por David Hume, John Stuart Mill y el marxismo. Según el autor, el problema de ambos enfoques reside en su incapacidad para captar una diferencia crucial entre el razonamiento científico, que trata sobre tipos de sucesos, y el razonamiento historiográfico, que trata sobre sucesos únicos e irrepetibles.

Después de analizar las principales propuestas sobre el razonamiento historiográfico disponibles en la bibliografía, el autor emprende la exposición sistemática de su propio planteamiento. En el séptimo capítulo, “Bayesian Foundations of Historiography”, introduce la regla de Bayes para formalizar el modo en que los historiadores producen conocimiento acerca del pasado a partir de la evidencia disponible en el presente. A pesar de que reconoce que los historiadores no recurren explícitamente a métodos formales para justificar sus inferencias, Tucker sostiene que la regla de Bayes permite formalizar sus prácticas inferenciales tácitas. Las hipótesis históricas son proposiciones acerca del pasado cuya probabilidad

se modifica cuando se dispone de nueva evidencia. Tras una sucinta y clara presentación formal de la inferencia bayesiana, ilustra su propuesta por medio de la hipótesis de la existencia de intercambios comerciales marítimos entre Polinesia y América antes de la llegada de los europeos: pese a que la probabilidad inicial de esta hipótesis es bastante baja, su probabilidad aumenta significativamente cuando tomamos en consideración el hallazgo de evidencias sobre el cultivo de patatas en Polinesia antes de la llegada de los europeos. El razonamiento historiográfico puede representarse entonces como una actualización de las probabilidades condicionales donde la probabilidad de la evidencia dada la verdad hipotética de la hipótesis determina el grado de credibilidad racional de la hipótesis.

Dos capítulos consecutivos, “Transmission vs. Generation of Historiographic Knowledge” y “Generative Historiographic Reasoning in Three Stages”, introducen una distinción importante entre la transmisión y la generación de conocimiento historiográfico. La evidencia histórica transmite información al presente cuando preserva conocimiento preexistente, como en el caso de un testimonio veraz. Pero el historiador genera conocimiento historiográfico a partir de la evidencia histórica cuando combina *inputs* de información para alcanzar un *output* epistémico cuya probabilidad es mayor que la de cada *input* tomado individualmente. Tucker describe este proceso en tres etapas: primero, los historiadores prueban que es más probable que los distintos *inputs* tengan un origen común en lugar de orígenes distintos; segundo, si resulta probable que la evidencia provenga de una misma fuente, los historiadores infieren los canales de información que han conectado los sucesos del pasado con la evidencia en el presente; por último, los historiadores tratan de generar conocimiento sobre las propiedades de la fuente de la información —un acontecimiento del pasado— a partir de la evidencia acumulada —los *inputs* de información disponibles en el presente—. Este modelo modular explica cómo los historiadores pueden generar un conocimiento nuevo a partir de evidencia fragmentaria.

Hacia la mitad del volumen, en el décimo capítulo, “History of Historiographic Reasoning”, encontramos una historia breve de la racionalidad historiográfica. Según Tucker, entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX tuvo lugar una revolución científica en la historiografía: los historiadores pasaron de transmitir tradiciones a generar conocimiento crítico. Este cambio se manifestó primero en la filología y luego en las demás ciencias históricas, y consistió en la sustitución de los valores cognitivos de la fe y la autoridad por los de la evidencia y la crítica. Fue así que la historiografía adquirió el estatus de disciplina racional que posee hoy en día.

El problema de la subdeterminación del conocimiento histórico aparece en el decimoprimer capítulo, “Underdetermination: The Limits of Historiographic Reasoning”. En muchas ocasiones, la evidencia histórica está sujeta a la censura de la entropía: la pérdida de información o el ruido que impide reconstruir plenamente los hechos del pasado. Tucker explora diversas estrategias que permiten a los historiadores afrontar esta desafortunada situación, pero concluye que el recurso habitual a las teorías de la ciencia social para paliar la insuficiencia de pruebas empíricas sitúa a los historiadores ante un dilema irresoluble: o bien aplican una teoría bien corroborada y de amplio alcance a la evidencia histórica, pero entonces la teoría no es lo suficientemente precisa como para dar cuenta de la evidencia, o bien interpretan la teoría para ajustarla a la evidencia histórica, pero entonces la teoría deja de contar con la amplitud de alcance que permitía corroborarla.

En el duodécimo capítulo, “Counterfactual Historiographic Reasoning”, Tucker explora la distinción entre el razonamiento fáctico y el contrafáctico y argumenta que ambas formas de inferencia comparten una misma estructura probabilística. Asimismo, rechaza que los razonamientos contrafácticos sean necesarios para identificar relaciones causales en la historiografía, pero acepta que pueden ser necesarios para identificar relaciones de necesidad y de contingencia. Por desgracia, no explica la diferencia entre las relaciones causales y las relaciones de necesidad, a pesar de que en la filosofía de la historiografía contemporánea se ha tendido a aceptar que identificar una condición necesaria o una condición INUS (Insufficient but Necessary part of a condition which is Unnecessary but Sufficient) es suficiente para identificar una relación causal entre dos o más acontecimientos históricos (véase Levy 2015).

La obra continúa con un decimotercer capítulo, “Historiographic Reasoning in Contexts”, en el que se introduce la tesis del contextualismo epistémico: los efectos prácticos del conocimiento determinan los estándares de prueba requeridos en un contexto dado. Del mismo modo que ocurre en la *common law*, en historiografía la preponderancia de la evidencia suele ser un estándar de prueba suficiente, pero en casos en los que el conocimiento acerca del pasado puede tener efectos sobre el presente, como en la investigación de crímenes de guerra recientes, puede ser deseable elevar el umbral probabilístico del estándar de prueba hasta el de “más allá de toda duda razonable”.

En el penúltimo capítulo del volumen, “Invalid and False Historiographic Reasoning”, Tucker aplica su propuesta al análisis del razonamiento historiográfico defectuoso. Distingue entre errores de forma y de

contenido: los argumentos inválidos son lógicamente defectuosos; los falsos, empíricamente erróneos. El marco bayesiano desarrollado en las secciones anteriores permite al autor caracterizar distintas formas de estas inferencias falaces: los sesgos de confirmación, como el efecto arrastre, el sesgo de anclaje o la falacia de evidencia incompleta; la aceptación de evidencia poco fiable, que puede estar determinada por análisis anacrónicos o literalistas de las fuentes o por inferencias erróneas acerca de los canales de transmisión de información; la asignación errónea de probabilidades previas, que puede conducir a sobreestimar o infravalorar la probabilidad condicionada por nuevas evidencias fiables; o la confusión entre la evidencia independiente, que puede generar conocimiento, y la evidencia dependiente, que sólo puede transmitir información. Tras analizar pormenorizadamente éstas y otras formas de inferencia falaz, Tucker concluye este capítulo con una defensa pertinente de la dimensión política de la historiografía rigurosa: “La historiografía es relevante para los asuntos humanos y puede aplicarse para ayudar a resolver problemas políticos, o al menos para orientar sobre cómo evitar que éstos empeoren. [...] Pero, para lograr este objetivo político, la probable verdad historiográfica debe ser lo principal y no debe estar influida por consideraciones políticas” (p. 48).

Tucker finaliza su análisis en el capítulo decimoquinto, “Conclusion: The Historical Sciences”, donde se sintetizan los principales resultados de la investigación. La historiografía forma parte de las “ciencias históricas”, una categoría que comparte con otras disciplinas como la filología, la geología, la biología evolutiva o la cosmología. Las ciencias históricas se distinguen de las ciencias teóricas en que, mientras que estas últimas infieren relaciones causales entre entidades teóricas a partir de evidencias acerca de fenómenos-tipo, las primeras infieren propiedades de fuentes de información del pasado —acontecimientos únicos e irrepetibles— a partir de las señales que han llegado hasta el presente. De acuerdo con Tucker, esta diferencia disciplinar basada en la metodología es más pertinente que otras distinciones habituales en la filosofía de la ciencia, como la que suele trazarse entre las ciencias naturales y las humanas (basada en el dominio) o entre las ciencias nomotéticas y las ideográficas (basada en los objetivos).

En conjunto, *Historiographic Reasoning* ofrece una defensa sólida y oportuna del carácter racional de la historiografía. Sólida, porque la aplicación de la epistemología bayesiana al análisis del conocimiento histórico permite caracterizar los fundamentos lógicos de un tipo de inferencia distintivo de las ciencias históricas, generalmente desatendidas por la filosofía de la ciencia hasta tiempos relativamente recientes (véanse Cleland

2002; Currie 2018); oportuna, porque la obra de Tucker se suma a una serie de publicaciones que en los últimos años se dedican a confrontar y proponer alternativas a las tendencias posmodernas y antirrealistas que han dominado la filosofía de la historiografía desde los años ochenta del siglo pasado. Me refiero a obras como *New Contributions to the Philosophy of History* (2010) de Daniel Little, *Postnarrativist Philosophy of Historiography* (2015) de Jouni-Matti Kuukkanen, *The Philosophical Structure of Historical Explanation* (2020) de Paul Roth, *Historical Mechanisms: An Experimental Approach to Applying Scientific Theories to the Study of History* (2017) de Andreas Boldt o *The Poverty of Anti-realism: Critical Perspectives on Postmodernist Philosophy of History* (2025) de Tor Egil Følrand y Branco Mitrović. A partir de una pluralidad de perspectivas, todas estas obras comparten una preocupación fundamental con la propuesta de Tucker: volver a situar el foco de la discusión de la disciplina en los aspectos cognitivos de la historiografía.

Entre las virtudes de la obra también cabe destacar la pulida y tersa prosa de Tucker, que consigue aunar el rigor analítico con una ironía mordaz que colorea todo el texto. Para muestra, un botón: “Incluso si la historia tuviera un *telos*, ello no implica que ese final sea predecible, sobre todo porque la historia ha demostrado tener un gusto por los finales inesperados. ¿Y qué tal si la historia no terminara ni con el Reino de Dios, ni con la paz eterna, ni con una sociedad sin clases, ni con la victoria de la libertad, sino con un payaso anaranjado de corbata roja y desquiciado?” (p. 58).

Sin embargo, la perspectiva de Tucker no está exenta de problemas. Por un lado, si bien el enfoque bayesiano que emplea para el razonamiento historiográfico resulta prometedor, no aborda en ningún momento las múltiples polémicas abiertas en el seno de la epistemología bayesiana (véase Lin 2022), con lo que provoca la impresión de que este campo es mucho más plácido de lo que en realidad es. Por otro lado, la conceptualización del razonamiento contrafáctico como una forma de razonamiento probabilístico se aparta en aspectos cruciales de planteamientos ampliamente aceptados en el ámbito de la teoría de la causalidad —como el de Mackie 1974 o el de Lewis 1973—, por lo que habría sido deseable que Tucker aclarara su propuesta con algo más de detalle. Con todo, por la brevedad del volumen (apenas 73 páginas) estas omisiones no resultan inexcusables.

En definitiva, *Historiographical Reasoning* constituye una aportación relevante a la filosofía de la historiografía contemporánea. Aviezer Tucker propone una teoría unificada del razonamiento historiográfico como inferencia probabilística, una genealogía de su desarrollo histórico y una defensa de

su autonomía frente al empirismo, el idealismo y el relativismo. Su propuesta reafirma la dimensión racional de la investigación histórica: una práctica intelectual basada en la coherencia, la evidencia y la probabilidad, capaz de sustentar sus pretensiones de verdad en un ámbito demasiasdas veces sometido a la influencia perniciosa de las pasiones políticas.

### Referencias bibliográficas:

- Boldt, Andreas, 2017, *Historical Mechanisms. An Experimental Approach to Applying Scientific Theories to the Study of History*, Routledge, Londres.
- Cleland, Carol E., 2002, “Methodological and Epistemic Differences between Historical Science and Experimental Science”, *Philosophy of Science*, vol. 69, no. 3, pp. 474–496. <<https://doi.org/10.1086/342455>>
- Currie, Adrian, 2018, *Rock, Bone, and Ruin: An Optimist’s Guide to the Historical Sciences*, MIT Press, Cambridge.
- Førland, Tor Egil y Branko Mitrović (comps.), 2025, *The Poverty of Anti-realism: Critical Perspectives on Postmodernist Philosophy of History*, Lexington Books, Lanham/Boulder/Nueva York/Londres.
- Kuukkanen, Jouni-Matti, 2015, *Postnarrativist Philosophy of Historiography*, Macmillan, Londres.
- Levy, Jack S., 2015, “Counterfactuals, Causal Inference, and Historical Analysis”, *Security Studies*, vol. 24, no. 3, pp. 378–402. <<https://doi.org/10.1080/09636412.2015.1070602>>
- Lewis, David, 1973, *Counterfactuals*, Harvard University Press, Cambridge.
- Lin, Hanti, 2022, “Bayesian Epistemology”, en Edward N. Zalta y Uri Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/epistemology-bayesian/>>
- Little, Daniel, 2010, *New Contributions to the Philosophy of History*, Springer, Nueva York. <<https://doi.org/10.1007/978-90-481-9410-0>>
- Mackie, John Leslie, 1974, *The Cement of the Universe: A Study of Causation*, Oxford University Press, Oxford.
- Roth, Paul, 2020, *The Philosophical Structure of Historical Explanation*, Northwestern University Press, Evanston.
- Tucker, Aviezer, 2009, *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, Wiley-Blackwell, Cambridge.
- Tucker, Aviezer, 2004, *Our Knowledge of the Past. A Philosophy of Historiography*, Cambridge University Press, Cambridge.