

Tiempo y revolución en José María Luis Mora

Time and Revolution in Jose Maria Luis Mora's work

Alan Martín Pisconte Quispe

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

Contacto: apisconteq@unmsm.edu.pe

<http://orcid.org/0000-0001-7507-5785>

Resumen

La finalidad del presente trabajo es ensayar una interpretación de la obra histórica del pensador liberal guanajuatense José María Luis Mora (1794-1850). Esta interpretación se sostiene en los conceptos de historia y revolución. Dichos términos fueron importantes en la concepción de nación que suponía el gran liberal mexicano, especialmente en su libro *México y sus Revoluciones* (1836). Entender la importancia de dichos conceptos en el pensador liberal más importante de la primera mitad del siglo XIX en México es crucial, porque nos ayuda a comprender su noción de tiempo revolucionario, sus alcances e implicancias para la gestación de la joven nación mexicana de aquel entonces.

Palabras clave: José María Luis Mora, liberalismo, México, revolución, progreso.

Abstract

This paper analyzes an historical work of the Mexican liberal José María Luis Mora (1794-1850): *México y sus Revoluciones* (1836). There Mora understands the Mexico's history from categories like revolution and progress, which are very important in the Mora's project of nation. With our analysis about that book, whose author was one of the greatest Mexico's liberal thinker of first half 19th century, it is possible to obtain some precision about Mora's concept of the revolutionary time in the early Mexican nation.

Keywords: José María Luis Mora, liberalism, revolution, progress.

Recibido: 25.07.17

Aceptado: 03.09.17

Tiempo, historia, revolución

¿Habría tema más (pos)moderno que el del tiempo? La complejidad del tema se instala en el centro del ser de lo contemporáneo¹. Tal tema supone la historia de ser contemporáneos a y con nosotros mismos, la recurrencia de épocas paralelas y de ritmos históricos que conviven, que co-existen. En cada uno de ellos hay “en-

sambles temporales que conducen a formas diversas y a menudo contradictorias, de ser copartícipes del mundo social, de ser contemporáneos” (Valencia, 2012, p. 43). Para Lyotard, lo contemporáneo a —y en— nosotros, lo (pos)moderno, estimula la reflexión filosófica que nos incita, a la vez, a la búsqueda de lo ya sido. Entonces Lyotard (1987) indica que:

Lo posmoderno sería aquello que alega lo impresentable en lo moderno y en la presentación misma [...]. Un artista, un escritor posmoderno, está en la situación de un filósofo: el texto que escriben, la obra que llevan a cabo, en principio, no están gobernados por reglas ya establecidas [y más bien] Estas reglas y estas categorías son lo que la obra o el texto investigan. El artista y el escritor trabajan sin reglas y para establecer las reglas de aquello que habrá sido hecho. De ahí que la obra y el texto tengan las propiedades del acontecimiento [...] Posmoderno será comprender según la paradoja del futuro (post) anterior (modo). (p. 25)

Pese a la ardua labor de crítica acerca de la “condición posmoderna” suscitada por la obra del anterior autor, creemos que su interpretación de la contemporaneidad posmoderna supone —y no podía ser de otro modo— una peculiar comprensión de su temporalidad, entendida como lo *aun no sido que dejará de ser*. Supone, además, que dicha temporalidad es el tenor común de un drama al interior de la praxis filosófica. Tiempos de contemporaneidad que son los del ritmo de la investigación filosófica.

A partir de situarnos en ese ritmo temporal contemporáneo (llamémoslo o no posmoderno), creemos necesario investigar un elemento categorial que formó (¿forma?) parte de nuestra contemporaneidad: el concepto de revolución. Pues este se halla presente en la conformación del mundo moderno y va unido estrechamente, claro está, al concepto de historia y, de manera subyacente, a la vivencia de la historicidad, como sugería Heidegger en su ya clásico *Ser y Tiempo* (1997, pp. 32-34)².

Sin embargo, el alcance histórico de tal concepto debe ser sopesado con cuidado, no solo por los cambios semánticos en el transcurso —inevitablemente— del tiempo, sino por la diferente duración que pudo haber alcanzado dentro de la

dinámica del capitalismo (Braudel, 1986)³. La contemporaneidad del fenómeno histórico del capitalismo, y de los aspectos anejos a este, como los inherentes a praxis que se podrían denominar revolucionarias, nos inclinan a sugerir que deben ser comprendidas al interior de dinámicas temporales específicas, como podría ser el caso de Latinoamérica.

Este último aspecto supone comprender, en trazos sintéticos, qué dinámicas temporales de la cultura latinoamericana pueden crear un marco, por lo menos inicial, para situar los acontecimientos históricos de dicha cultura. Quizá este marco pueda ser discutido a partir de lo que sostiene el ecuatoriano Bolívar Echevarría (2000), para quien el marco en mención supone la comprensión de algo así como un *ethos* barroco. Echevarría considera que la dinámica cultural de dicho *ethos* debe ser comprendida como una posibilidad del fenómeno de la modernidad. Latinoamérica, por tanto, podría considerarse dentro de la dinámica moderna, en una de sus específicas conformaciones culturales.

Para Echevarría, entonces:

El *ethos* barroco, como los otros *ethes* modernos, consiste en una estrategia para hacer “vivable” algo que básicamente no lo es: la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la modernidad. Si hay algo que lo distingue y lo vuelve fascinante en nuestros días [...] es su negativa a consentir el sacrificio de la “forma natural” de la vida y su mundo [...] ser barroco hoy significa amenazar, juzgar y parodiar la economía burguesa [...]. (2000, pp. 16-17)⁴

El ecuatoriano propone una agenda de discusión en la que deseamos de alguna manera inscribirnos. Ello pasa por entender la dinámica temporal de lo barroco latinoamericano. En esa comprensión de las “modernidades” habría dinámicas históricas colaterales que coexistirían al interior del *ethos* barroco, quizás hasta el presente. En lo que continúa, deseamos comprender cómo el concepto de revolución propuesto por Mora es funcional o colisiona finalmente con ese *ethos*. Y dicha dinámica de colisión o de adecuación nos puede dar luces sobre la dinámica del barroco a inicios de la vida independiente de la nación mexicana.

José María Luis Mora: revolución y corporalidad

Como señala Charles A. Hale (1972), la comprensión de la política posindependencia en México está atravesada por un prejuicio, que su ya clásico estudio ha matizado considerablemente: que el liberalismo de los inicios de la nación mexicana fue un proceso de lucha contra las tradiciones hispánicas heredadas de la era virreinal. Esa lucha podía ser vista de manera positiva (liberales), como un proceso de una democratización progresiva. Por otro lado, esta lucha podía ser enfrentada como un proceso de extranjerización de la nación mexicana, como el olvido de su principal tradición: la religión católica (conservadores). Como consecuencia de esto último, la anarquía y la corrupción eran inevitables.

Hale sostiene que “[e]l pensamiento liberal y la política en México sólo pueden entenderse adecuadamente si se los relaciona con la amplia experiencia occidental de la que forman parte” (1972, p. 10). De esta manera, afirma, se debilitaría la tentación de enfatizar excesivamente la apuesta por entender la comprensión histórica de México desde la óptica que denomina “existencialista”, preocupada por algo así como lo mexicano. Dicha preocupación sostendría que hay una amalgama indisoluble entre lo mexicano y la experiencia revolucionaria liberal. Para Hale, sin embargo, “[d]ebemos examinar las peculiaridades mexicanas desde el punto de vista de Europa” (1972, p. 10).

La ventaja inherente al enfoque propuesto por Hale sería, aunque él no lo plantee así, enmarcar el ritmo temporal de la construcción de la nación mexicana con el ritmo histórico europeo, pues innegablemente hubo conexiones entre ambas corrientes. Es en este marco que Hale sostiene que se debe entender la obra e ideas liberales de Mora, pues tal obra es clave para “proponer una definición del liberalismo mexicano” durante esos años aurorales del México independiente (1972, p. 12).

Dos *tempos* históricos colisionan al interior del proyecto de nación mexicana en ciernes. Por un lado, la invasión del ejército norteamericano (1846-1848); por otro, el estallido de la denominada *Guerra de Castas*, por esos mismos años. Parece ser que tales “circunstancias” de algún modo atraviesan las preocupaciones del filósofo y político Mora (Hale, 1972, p. 14; Rovira, 2010, vol. 1, p. 141). Estas

dos corrientes temporales darán el perfil singular que obtendrán las preocupaciones filosóficas del guanajuatense. Es el fondo en el que se clarifica su obra histórico-filosófica *México y sus revoluciones*, publicada en su exilio parisino, en 1836.

En dicho texto se asume que el ritmo histórico de la nación mexicana tiene como clave el concepto de *revolución*, que vendría a ser el eje causal que explica los acontecimientos de la praxis social de dicha nación. Así, para Mora (1986, vol. 1) su obra es “en el fondo histórica, estadística y filosófica” (p. 5). Lo que justifica el carácter filosófico de dicho texto es que busca “[a]tinar con los elementos creadores de una revolución; conocer los principios motores que la han hecho existir” (p. 6). Es decir, Mora estaría buscando entender la dinámica histórica revolucionaria de la nación mexicana.

El concepto mencionado, *revolución*, está ligado —para el guanajuatense—, con otro, el de *progreso*, junto con el de *violencia*. En su descripción de las riquezas mineras del Virreinato de la Nueva España, Mora explica su importancia para la regeneración de las civilizaciones. “La sangrienta conquista de las minas de México ha sido para la Europa el principio y el origen de una era nueva que la ha conducido a su actual prosperidad” (1986, vol.1, p. 33). Curiosamente, en su apreciación histórica, no fueron ni los indígenas ni la metrópoli hispana las favorecidas por la dinámica del progreso obtenido de los metales preciosos. La debacle económica del México independiente supone que no se han tenido en cuenta principios inherentes al progreso, en su aspecto material: la reducción de los impuestos y aranceles que favorecieron el libre comercio. En síntesis, la intervención del Estado en el flujo del capital ha contribuido a paralizar a la joven nación mexicana (p. 47).

Entonces, en la perspectiva liberal de Mora, un elemento adjunto al concepto de revolución es el de libre comercio (elemento central del progreso). Sin embargo, un aspecto negativo de las revoluciones es que pueden también ser un obstáculo del progreso. Es decir, por un lado, es elemento dinámico del progreso, pero, por otro, puede retrasarlo. Así, Mora (1986, vol. 1) razona que:

En efecto, el estado de revolución del que aún no ha podido salir México, es causa de que sus progresos no hayan sido

los que deberían esperarse; pero es necesario cerrar los ojos a la luz para desconocer la inmensa diferencia que se advierte de la actual a la antigua situación de la República. (p. 49)

Por decirlo de algún modo, las revoluciones son un mal necesario, o un bien que supone riesgos.

Con plausibilidad, Mora tiene en mente —como sugiere Hale— el argumento de los conservadores, para los que el abandono de los valores tradicionales, a favor de “instituciones y principios extranjeros [el México independiente] se había abandonado a sí mismo a la anarquía y a la debilidad externa” (1972, p. 19). En esa lógica, se podría decir que la invasión del gigante del norte solo desnudaría la debilidad intrínseca del país por dicho abandono. Así, las revoluciones no conducirían a la nación mexicana al progreso, como esperaban los liberales. Para Mora (1986, vol. 1), sin embargo, el gobierno español en México no creó las condiciones necesarias para conducir a la nación al progreso, pues, por ejemplo, tenía abandonadas las vías de comunicación. Estas han mejorado con el México independiente. Sin embargo, dichas vías “habrían adquirido mayor perfección, si las revoluciones políticas que viven de asiento en el país no lo hubieren embarazado” (p. 56).

A medio camino entre Lorenzo Zavala y Lucas Alamán, Mora debió ubicar su comprensión de las revoluciones mexicanas entre dos aspectos que rechazaba, posiblemente en igual medida: el dominio español y el levantamiento de Hidalgo —léase, levantamiento indígena— (Hale, 1972, p. 28). Entonces, a diferencia de Alamán, Mora debía sostener que las revoluciones mexicanas condujeron al progreso de la nación por lo que, para que dichas revoluciones lo hicieran así, México debía cancelar la influencia de las instituciones y praxis hispánicas coloniales. Mas a diferencia de Zavala, creía que la construcción de la institucionalidad liberal en México debía asumir algunos aspectos de la herencia hispana.

La población de México, según Mora (1986, vol. 1), no es sino la “mezcla complicadísima de naciones que por diversas e imprevistas circunstancias han venido de puntos muy distantes a morar juntos sobre la superficie del territorio mexicano” (p. 61). Entre esas naciones se encuentran, claro está, la de “los

conquistadores españoles”. Los antiguos habitantes, llamados mexicanos —nos dice—, han envilecido, no necesariamente por la dominación hispana, sino por cuestiones propias de dicha raza. Puesto que algunos filósofos imparciales sostienen que cada raza está “en consonancia con su carácter”, lo cual “influye no sólo en el color de su piel, sino lo que es más, en sus fuerzas físicas, en sus facultades mentales, e igualmente en las industriales” (p. 64).

En consecuencia, el proyecto de nación mexicana no podría prescindir de los frutos de la conquista hispana. Tanto los pueblos mexicanos, como los conquistadores hispanos, siendo el material social con el que se conformará tal nación, pueden lograr progresos, como cree evidente Mora. Dichos progresos pasan por la comprensión de que los privilegios corporativos son un lastre para la constitución de la nación. Los antiguos mexicanos, por ejemplo, pueden mejorar su carácter con la educación (Mora, 1986, vol.1, p. 66). Y la independencia, con la proclamación de la igualdad de derechos “para todas las castas y razas”, mejorará en mucho su situación. Entonces, aunque la revolución pudo perjudicarles, sin embargo, a la larga no ha sido así, pese a proyectos radicales que deseaban “la formación de un sistema puramente indio” (p. 67). En su opinión, dicha radicalidad solo podía tener, como corolario, la destrucción de la raza indígena.

La población blanca será donde se deba buscar, según Mora (1986, vol. 1) “el carácter mexicano” (p. 74). Hijos de españoles, su carácter es tan igual que sus pares peninsulares, por lo que las calumnias contra ellos, motejándoles de “degenerados”, fueron combatidas por el célebre beneditino Benito Feijóo, a quien cita (p. 76). Si hay algo de cierto en eso, es atribuible a la viciosa educación establecida por los peninsulares, que si bien les otorgaron bienes tales como privilegios legales e instituciones científicas, sin embargo también desearon someterlos mediante dichas calumnias.

Es de entender que la concepción de revolución que tiene Mora es equidistante de la postura jacobina, que la ve solo de manera positiva, como de la postura conservadora, que únicamente le adjudica el valor negativo de anarquía y retroceso. A su entender, por ejemplo, “[I]a revolución francesa, que bajo un aspecto ha sido un manantial de errores y desgracias, y bajo otro una antorcha

luminosa y un principio de felicidad para todos los pueblos, produjo en México todo su efecto” (1986, vol.1, p. 83). Creemos que para él, el aspecto luminoso de las revoluciones, en el caso de las “circunstancias” mexicanas, es el afianzamiento del *progreso*. Este se comprendería negativamente como la clausura de los privilegios corporativos. Y de manera positiva, como la consolidación de la libertad y la prosperidad.

Entonces, la obra de Mora examinada aquí muy esquemáticamente, *México y sus revoluciones*, nos permite comprender, de manera inicial, la necesidad de insertar el concepto de revolución dentro de las circunstancias y la propia contemporaneidad del autor. De este modo, se evitaría, según su intención, considerar tal concepto desde los extremos de la negatividad destructora (conservadores), o desde la ciega exacerbación jacobina del borrón y cuenta nueva. Las revoluciones son necesarias si conducen al progreso, que consiste —entre otros aspectos— en la renuncia a los privilegios corporativos (típico aspecto, creemos, de la modernidad barroca). La complejidad de la perspectiva del guanajuatense revela, entonces, la densidad temporal de su percepción de los destinos de la nación mexicana, y su intento de plasmar con honradez una interpretación filosófica de dicha densidad.

Notas

- 1 Un buen balance de la contemporaneidad de dicha temática en Elias (1989).
- 2 Heidegger se refiere a la revisión radical de los conceptos fundamentales de las ciencias, dicha revisión vendría a ser una suerte de revolución. No es casual que cite allí a Kant —el primero quizás en hablar de la importancia de la revolución copernicana en las peripecias de la historia occidental—. Aunque será Thomas Kuhn (1971) el que indique que el concepto de revolución que usa provendría en buena parte de las discusiones en las ciencias sociales. Por lo demás, desarrolla de manera interesante los nexos entre cambios de paradigma (revoluciones científicas) y progreso. Notaremos que las conexiones entre revolución y progreso en Mora son complicadas e interesantemente desarrolladas por él.
- 3 Desde otra perspectiva, véase el ya clásico desarrollo de la dinámica revolucionaria del capitalismo que desarrolla Marshall Berman (1989) tomando como punto de partida, entre otros, un análisis del Manifiesto Comunista de Karl Marx.
- 4 La comprensión de Latinoamérica como una cultura moderna barroca podría ser entendida —si partimos desde lo que citamos de Lyotard— como un ejercicio o experiencia histórico-filosófico-estética, donde el autor piensa en lo pos, de lo ya sido. Lo peculiar de Echevarría sería pensar lo latinoamericano como lo pos, de lo posmoderno.

Referencias bibliográficas

- Braudel, F. (1986). *La dinámica del capitalismo*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Echevarría, B. (2000). *La modernidad de lo Barroco*. (2.^a ed.). México, D.F.; México: Era.
- Elías, N. (1989). *Sobre el tiempo*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Hale, Charles A. (1972). *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*. México, D.F., México: Siglo XXI Editores.
- Kuhn, T. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile, Chile: Editorial Universitaria.
- Lyotard, J. F. (1987). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona, España: Gedisa.
- Mora, J.M.L. (1986). *México y sus revoluciones*. (4.^a ed.). (Vol. 1-3). México, D.F., México: Porrúa.
- Rovira, C. (2010). José Ma. Luis Mora. En Rovira, C. *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX* (pp. 173-189). (2.^a ed.). (Vol. 1-2). México, D.F., México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Valencia, G. (2012). La contemporaneidad interrogada. En Gandarilla, J., Ramos, R. y Valencia, G. (coords.). *Contemporaneidad (es)* (pp. 41-62). Madrid, España: Sequitur.