

## LA BIOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA DE LA "RAZA" EN MÉXICO: FRANCISCO BULNES Y JOSÉ VASCONCELOS

MANUEL VARGAS<sup>1</sup>

*Universidad de San Francisco, Estados Unidos*

Los filósofos y pensadores latinoamericanos de los siglos XIX y XX escribieron profusamente sobre temas relacionados con la identidad cultural, regional, étnica y filosófica. Un tema recurrente en esas investigaciones era el concepto de raza. Mientras que las concepciones raciales han diferido en cada país, México siempre se ha destacado por su adhesión al ideal de la mezcla racial, encarnado en el concepto de "mestizaje". Sin embargo, el levantamiento de 1994 en Chiapas fue un recordatorio para muchos de la distancia que media entre el mito de la equidad racial y la realidad de las desigualdades originadas, al parecer, por motivos raciales. De ahí que algunos intelectuales destacados, como Carlos Monsiváis, señalen que a México le importa más su pasado indígena muerto que su presente indígena vivo. Estos problemas contemporáneos hacen particularmente urgente comprender el lugar que ocupa el tema de la raza en la historia de México. En virtud del importante papel que han desempeñado los filósofos en la vida pública y en la construcción de la identidad nacional en México, es conveniente examinar los conceptos raciales que emplearon los filósofos mexicanos durante ese periodo crítico que fue el primer tercio del siglo XX.

Es necesario reconocer, en primer instancia, que la filosofía mexicana ha sido un espacio particularmente activo de reflexión sobre el tema de la raza, reflexión que ha dejado un considerable legado conceptual y terminológico como, por ejemplo, las nociones de "raza cósmica" y de "indigenismo", y la tesis de que el "mestizaje" puede acabar con el racismo. Sin embargo, pese a

<sup>1</sup> Además de los públicos que me escucharon en la Society for Phenomenology and Existential Philosophy (SPEP), la Universidad de San Francisco, la Asociación de Filosofía Radical y el Centro para el Estudio de la Raza y la Etnicidad de Stanford, deseo agradecer a las siguientes personas por su colaboración en varios aspectos de este trabajo: Michael Bowler, Carlos Marichal, Michael Montoya, Lucía Sa y Sarah Shemmer. También quisiera agradecer de manera especial a Eduardo Mendieta por su constante apoyo y guía. Finalmente, debo señalar que una versión preliminar de este estudio apareció con el siguiente título "Lessons from the Philosophy of Race in Mexico," *Philosophy Today*, núm. 44, SPEP Supplement 2000, vol. 26, pp. 18-26.

tal legado, a menudo no se ha entendido del todo el significado preciso de las concepciones sobre la raza que plantearon los filósofos mexicanos de la época considerada.

Ello no debe resultar demasiado sorprendente dado que en la literatura internacional suele ignorarse gran parte de la obra filosófica de los intelectuales latinoamericanos de fines del siglo XIX y principios del siglo XX con el argumento de que eran acientíficos, irresponsables y/o negligentes. En este ensayo propongo explorar algunas de las publicaciones de dos pensadores controversiales que puede considerarse que supuestamente encarnan los vicios mencionados: Francisco Bulnes y José Vasconcelos.

En particular, intentaré demostrar dos puntos. Primero, que las teorías de los filósofos mexicanos sobre el tema de la raza estaban íntimamente ligadas a su interpretación de los desarrollos en las ciencias biológicas y, en particular, de la versión transmitida por los biólogos franceses. En segundo lugar, argumentaré que una consideración cuidadosa de la obra de Bulnes y Vasconcelos nos permitirá comprender mejor algunos de los planteamientos raciales de dichos filósofos, en los que basaban sus conceptos sobre la identidad latinoamericana o mexicana. Si podemos sostener estos argumentos, habremos alcanzado varias metas. Para comenzar, ahondaremos en la historia conceptual de la reflexión filosófica mexicana sobre lo racial. No menos importante, podríamos comenzar a preguntarnos si las críticas a la obra de los intelectuales latinoamericanos de la época no se derivan de un conocimiento insuficientemente rico y matizado de sus escritos.

#### 1. UNA NOTA SOBRE LA HISTORIA DE LAS CATEGORÍAS RACIALES

Hoy día, difícilmente podemos encontrar un académico serio para el cual el concepto de raza se derive de hechos biológicos. Pero, pese a su nula credibilidad científica, es claro que el concepto de raza estructura muchas relaciones sociales y el racismo sigue siendo un tema polémico en los debates académicos y públicos. Sin embargo, debido a su profundo arraigo en nuestro pensamiento social, resulta difícil prescindir por completo del lenguaje racial, a pesar de sus numerosos y bien documentados desaciertos. Por lo tanto, debemos ser claros sobre la forma en que pretendemos utilizar la categoría de raza y cómo ha sido ésta entendida en el pasado.

La noción de raza por lo general se ha interpretado como una categoría somatológica, identificable a partir de diferencias morfológicas. Es decir, se ha entendido como algo que entresaca aquellos rasgos físicos que identifican los distintos tipos antropológicos. Aunque el origen de la palabra "raza" se remon-

ta al año de 1580, del vocablo del italiano antiguo *razza*, nuestra herencia conceptual está más estrechamente ligada al desarrollo de la antropología y la biología modernas. En particular, a menudo se considera que las diferencias raciales reflejan diferencias biológicas subyacentes. Podemos llamar a ésta la concepción popular de la raza. Pero, lo que a menudo se omite al examinar los discursos históricos sobre la raza es que la ciencia de la genética —que aportó gran parte del fundamento biológico que sustenta la reflexión sobre la raza— no estuvo unificada sino hasta bien entrado el siglo XX. Por ello, aun cuando las supuestas bases de los estudios sobre la raza de los siglos XIX y XX fueran por lo general biológicas o genéticas, el carácter preciso de las concepciones raciales difería mucho, según se siguiera una u otra teoría de la herencia. Se dio el caso, por ejemplo, que las ideas lamarckianas sobre la herencia —en la actualidad repudiadas en forma casi unánime— fueron de uso corriente en la ciencia latinoamericana hasta el decenio de 1940.<sup>2</sup> Este hecho puede explicar las definiciones aparentemente contradictorias que a menudo encontramos en los discursos de los intelectuales latinoamericanos sobre la raza y la identidad. En consecuencia, es posible hallar enormes variaciones en las concepciones biológicas que sustentaron los análisis filosóficos de la raza. Es muy importante tomar en consideración este hecho, pues podría incluso llevar a eliminar las tesis aparentemente desconcertantes o contradictorias de varios filósofos mexicanos en relación con la raza.

Como se mencionó antes, las interpretaciones biológicas de la raza por lo general ya no tienen aceptación entre los académicos contemporáneos, quienes suelen concebirla como "artificial", es decir, como una categoría socialmente construida que afirma, sin razón, tener un fundamento biológico.<sup>3</sup> Es más, entender la raza como algo artificial nos permite ilustrar la forma en que las ideas sobre la pertenencia a un grupo racial son y han sido objeto de muchas consideraciones ajenas a la supuesta fuente de clasificación racial (*i.e.*, diferencias antropológicas o biológicas).

Las categorías raciales siempre han sido variables, sujetas a los vaivenes resultantes de las diversas concepciones científicas y asociadas a ciertas categorías culturales y a las condiciones cambiantes de la pertenencia racial. Quizá más importante que la inestabilidad creada por las diferentes hipótesis de las ciencias más relevantes sea el hecho de que la raza a menudo ha sido confundida con la etnicidad o con conceptos culturales. En una obra que trata sobre la historia de su uso, Jorge Gracia sostiene que "ser indígena no siempre sig-

<sup>2</sup> STEPAN, 1991, p. 195.

<sup>3</sup> Tomemos, por ejemplo, el caso de Porfirio Díaz, a quien, siendo en realidad un indio "mixteco casi puro", se le consideraba "quizá completamente blanco". Citado en KNIGHT, 1990, p. 73.

nifica, o de manera primordial, ser de ascendencia amerindia pura. Con más frecuencia significa, simplemente, que la persona en cuestión aún no ha adoptado costumbres no indígenas".<sup>4</sup> Aquí, Gracia destaca el uso de "indígena" como una categoría cultural, no biológica. Obsérvese, por lo tanto, que existían muchos puntos debatibles respecto a quién cumplía con las condiciones para pertenecer a una categoría dada: tanto Gracia como Knight remiten a la historia de los padrones y censos latinoamericanos, en los que había muchas diferencias en lo que se refiere a los factores que determinaban que se registrara a los individuos como pertenecientes a un grupo racial determinado.<sup>5</sup>

La reflexión filosófica sobre la raza ha estado sujeta a todas las dificultades presentes en el discurso más general sobre el tema. Ciertamente, los análisis filosóficos de las divisiones protorraciales entre "nosotros" y "ellos" tienen una larga historia. La eugenesia es, cuando menos, tan antigua como Platón y las divisiones entre los tipos básicos de personas fueron célebremente codificadas por Aristóteles. Las propuestas aristotelianas fueron introducidas en el contexto hispanoamericano desde el siglo XVI, alimentando una serie de debates fundamentales acerca del estatus —humano, subhumano o bárbaro— de los pueblos nativos de las Américas. Como podría esperarse, muchas de las tempranas discusiones de la época colonial reflejaban una inestabilidad conceptual que sería persistente. Así, encontramos que la ambigüedad conceptual frecuentemente caracteriza el uso de la categoría de "indio" en los censos de los siglos XIX y XX. De la misma manera que la exacta definición de un "indio" no era fácil de determinar, es claro que las categorías filosóficas de lo que se suponía era humano, bárbaro o racional, tampoco lo era. En ambos casos, la inestabilidad conceptual, sin embargo, no constituía una barrera a la difusión amplia de discursos que dependían de los conceptos raciales más aceptados en cada coyuntura histórica.

Debemos tener presente, sin embargo, que no todos los filósofos latinoamericanos anteriores a la segunda mitad del siglo XX aceptaron la existencia de categorías raciales. Recordemos la declaración célebre que hace José Martí en *Nuestra América*: "No puede haber un odio racial, dado que no existen las razas".<sup>6</sup> Asimismo, en los años noventa, el cubano Fernando Ortiz sostenía que la raza era acientífica, "nada más que un agrupamiento de seres de acuerdo con ciertos puntos de vista diferenciales".<sup>7</sup> No obstante, a principios del siglo XX, la adhesión al discurso racial era la regla, más que la excepción. La diversidad

<sup>4</sup> GRACIA, 2000, p. 109.

<sup>5</sup> GRACIA, 2000, p. 108, y KNIGHT, 1990, pp. 73 y 74.

<sup>6</sup> MARTÍ, 1968, p. 150.

<sup>7</sup> Citado en HELG, 1990, p. 52.

de concepciones raciales entre intelectuales latinoamericanas de fines del siglo XIX y principios del siglo XX obedecía a las distintas maneras de comprender la naturaleza de la raza, a cambios en las normas que determinaban la pertenencia a una raza y a la teoría de la herencia a la que se apelara. En las páginas que siguen adelantaremos el argumento de que es indispensable conocer los presupuestos biológicos que manejaban para entender las dimensiones raciales de sus textos. Ello se reflejaba con nitidez en los escritos de pensadores mexicanos del primer tercio del siglo que hemos seleccionado para nuestro análisis.

## 2. BULNES, LA DIETA Y LAS RAZAS AGRARIAS

Como muchas otras cosas en la filosofía mexicana, la historia del discurso filosófico sobre la raza tiene un punto de partida natural, que data de finales del siglo XIX. El discurso racial entre los intelectuales mexicanos estuvo vinculado con el nacimiento del positivismo, con la adopción del darwinismo social spenceriano y, en ciertas interpretaciones, con los intereses de clase.<sup>8</sup> Un ejemplo excelente del pensamiento racial impregnado en las corrientes intelectuales de la época es el libro *El porvenir de las naciones hispanoamericanas*, escrito por Francisco Bulnes (1849-1924).<sup>9</sup> Esta obra, publicada en 1899, nos ofrece un punto apropiado para iniciar nuestra reflexión sobre el tema de la raza en el pensamiento filosófico mexicano.

Mejor conocido, tal vez, por ser uno de los primeros cinco "científicos" del periodo del porfiriato, Bulnes es, en muchos sentidos, el arquetipo de los intelectuales de principios de siglo. Contemporáneo de Justo Sierra, Bulnes consideraba que se debía aplicar la ciencia a los problemas del buen gobierno. Por lo tanto, no es de sorprender que *El porvenir* sea un trabajo cargado de análisis político, económico y sociológico, en los que manifiesta su cepa positivista. La concepción de Bulnes sobre la raza es muy particular, motivo por el cual algunos estudiosos consideran que no es representativo del pensamiento mexicano sobre la raza.<sup>10</sup> Pero las preocupaciones y la perspectiva de Bul-

<sup>8</sup> Sobre muchos de estos temas, véase ZEA, 1968. El primero de los varios trabajos de Zea sobre el positivismo fue traducido al inglés con el título *Positivism in Mexico* (traducción de Josephine H. Schulte, Austin, University of Texas, 1974). Un análisis más breve, pero excelente, del papel que desempeñó la raza en la consolidación de los intereses de clase durante el porfiriato se encuentra en KNIGHT, 1990, pp. 78-80. Para una penetrante crítica de la interpretación que hace Zea del positivismo respecto a la clase y al apoyo al racismo científico, véase SAENZ, 1999, p. 224.

<sup>9</sup> BULNES, 1998.

<sup>10</sup> Véase CRAWFORD, 1961, p. 252.

nes ejemplifican muchas de las principales corrientes del pensamiento social, cultural y racial del periodo positivista en México.

Aun así, es posible que algunos lectores consideren algo extraño que se incluya a Bulnes en una discusión del tema de la raza en la *filosofía* mexicana de la época, dada el enfoque de ciencias sociales de su obra. Sin embargo, recordemos que en la época no existían líneas demasiado tajantes de separación entre filósofos y otros intelectuales tanto en América Latina como en la propia Europa.<sup>11</sup> Más concretamente, si la concepción de Bulnes sobre la raza puede ser rescatada de su aparente absurdo, será posible descubrir en qué medida la filosofía mexicana sobre la raza pudo haber sido mal interpretada.

En *El porvenir de las naciones hispanoamericanas*, Bulnes afirma que existen tres grandes razas humanas, que se distinguen por su correspondiente dieta, a saber, las razas del trigo, del maíz y del arroz. Quienes se alimentan de trigo obtienen los nutrientes apropiados para el desarrollo óptimo, lo que hace de ellos "la única [raza] realmente progresista", es decir, la única que evoluciona para mejor.<sup>12</sup> Las otras dos razas padecen desventajas derivadas de su dieta (por ejemplo, la raza del arroz es peor que la del maíz) y esas diferencias son claramente visibles en su capacidad para hacer la guerra. La historia ha mostrado que sólo la raza del trigo es capaz de matar a sus enemigos en cantidades suficientemente grandes. La capacidad no depende, según Bulnes, del tamaño de la población, sino de las consecuencias de la diferencia racial. La raza del trigo es superior tanto en bienestar como en artes militares precisamente porque sus capacidades intelectuales son nutridas y desarrolladas mediante la dieta adecuada.<sup>13</sup> Los pueblos del maíz y del arroz sólo pueden obtener estos

<sup>11</sup> Considero que es del todo adecuado llamar a Bulnes filósofo, pero incluso en un recuento filosófico más estricto habría razones para comenzar con su obra. La razón de ello es el estatus que tuvo la filosofía dentro del positivismo. El positivismo, sobre todo el de tipo comteano, hacía de la sociología la reina de las ciencias, usurpando el papel tradicional de la filosofía teórica. (Véase el capítulo II del *Cours de philosophie positive*, "Classification of the Positive Sciences". Una breve selección en inglés de este trabajo puede hallarse en COMTE, 1988. El positivismo mexicano, aunque no era completamente comteano, preservaba sin embargo (sobre todo en la educación) la orientación práctica y antimetafísica prescrita por la división de las ciencias sociales de Comte. Esto significaba que, con algunas excepciones menores, la reflexión sería, no escolástica y no positivista sobre la raza y la identidad no empezó en México sino después del rompimiento intelectual realizado por el Ateneo de la Juventud, en 1909. (El Ateneo fue organizado por un grupo de jóvenes intelectuales, entre los que se encontraban José Vasconcelos, Antonio Caso y Alfonso Reyes, entre otros. Un examen lúcido de la importancia del Ateneo se encuentra en SALMERÓN, 1966. Por lo tanto, para tener una idea del concepto de raza que los filósofos habrían más tarde de ampliar o rechazar es importante empezar con el trabajo de alguien como Bulnes.

<sup>12</sup> BULNES, 1998, p. 12.

<sup>13</sup> BULNES, 1998, pp. 14 y 15.

beneficios ingiriendo trigo en una proporción superior o sometiéndose a una dieta de trigo prolongada. La historia muestra esto con toda claridad, opina Bulnes: desde la conquista de América (el trigo sobre el maíz), pasando por la exitosa lucha independentista (el trigo, *i.e.*, los "criollos" como líderes de los ejércitos del maíz), hasta la posición culturalmente servil de América Latina frente a Europa, todo ello es consecuencia de la dieta.<sup>14</sup> De hecho, una de las grandes tragedias históricas fue el fracaso de España para elevar el nivel de los aztecas, consumidores de maíz, mediante la transformación de la infraestructura agrícola en una producción de trigo de gran escala y con buena irrigación.

Aun esta versión abreviada de la concepción de Bulnes debe sorprender al lector moderno y parecerle extraordinariamente extraña. Pero lo que resulta menos sorprendente son el estereotipo y el racismo muy ortodoxos que se manifiestan en sus análisis de los indios, los mestizos y los españoles. Por ejemplo, los "indios", un subgrupo racial de la raza del maíz, sólo aman cuatro cosas: los ídolos, la tierra, la libertad personal y el alcohol.<sup>15</sup> Sobre el mestizo común, un vástago mezcla de maíz y trigo, Bulnes afirma que tiene el infortunio de haber heredado la "rapacidad" del español y de no tener otra aspiración que la de "ser muy hombre".<sup>16</sup> Sin embargo, pese a esas desventajas, el mestizo habría logrado un gran "progreso" (o "evolución") si no hubiera sido tan afecto al alcohol, como los indios.

Los mestizos, dada la pequeña herencia que recibieron de la raza del trigo, tienen más inteligencia y potencial para construir una civilización, si se les brindan las oportunidades adecuadas. Pero esto plantea una pregunta inquietante sobre la mecánica de la herencia: ¿cómo hereda uno los rasgos creados por la dieta? La respuesta que ofrece Bulnes es ésta: la dieta afecta el material del cerebro, el cual, a su vez, afecta la inteligencia, la creatividad, la voluntad y el carácter. Los cambios en la nutrición influyen en las razas a lo largo del tiempo, sostiene Bulnes, de tal forma que las razas afectadas perecen o se adaptan a su nueva dieta. Al parecer, la idea es que las razas pueden adquirir ciertos atributos (como mayor o menor inteligencia) dependiendo de la dieta, y que estas diferencias, adquiridas a lo largo de la vida de un individuo, pueden a su vez ser heredadas.

<sup>14</sup> Para abreviar la exposición omito mencionar el papel que, en el pensamiento de Bulnes, desempeña el determinismo geográfico. Para Bulnes la geografía es la otra variable determinante de la posición geocultural y geopolítica de América Latina (y de los latinoamericanos).

<sup>15</sup> BULNES, 1998, p. 26.

<sup>16</sup> BULNES, 1998, p. 27. ¡Aunque, seguramente, no todos los mestizos querrían ser muy hombres!, pues sería un freudianismo poco plausible suponer que las mestizas compartieran esa singular aspiración. Como hombre de su tiempo, Bulnes estudia el caso de las mujeres muy apartadas de los retratos raciales que ofrece.

A la luz de los conocimientos actuales sobre la herencia biológica, esta idea resulta del todo errónea. La adaptación no ocurre por la habituación a cierta actividad. Esto es, sin embargo, precisamente lo que sugiere Bulnes. Por ejemplo, él piensa que los indios, pese a ser una raza "más débil", pueden acostumbrarse biológicamente al trabajo duro.<sup>17</sup> Sabemos, sin embargo, que la adaptación a lo largo del tiempo es resultado de una mutación o un cambio genético y de sus beneficios subsecuentes para la propagación de las especies. De acuerdo con nuestros conocimientos actuales de la herencia, sólo comer ciertos alimentos o realizar cierto tipo de actividades no modifica por sí mismo nuestro material genético. Por tanto, la idea de que los cambios producidos en la inteligencia o en la fuerza mediante la dieta puedan ser biológicamente heredados es una tontería. Dado que Bulnes escribió esto alrededor de 1900, varios decenios después de la publicación de la obra de Darwin (que, en la época de Bulnes, ya tenía mucha influencia en México), resulta desconcertante que haya podido plantear tales hipótesis sobre las razas y el cambio racial. ¿Qué podemos pensar de esto?

Lo primero que debemos observar es que los mexicanos se basaban, principalmente, en una tradición científica francesa cuyas tesis sobre la biología eran muy distintas de las que ahora conocemos.<sup>18</sup> La posición ortodoxa vigente entonces en América Latina respecto a la herencia y al cambio racial no era de tipo mendeliano-darwiniano, sino lamarckiana. De acuerdo con el naturalista francés Lamarck, los rasgos adquiridos a lo largo de la vida por un organismo podían ser transmitidos a sus descendientes. Era célebre la explicación de los largos cuellos de las jirafas porque tenían que estirarse para alcanzar las hojas de los árboles más altos. La selección natural mendeliano-darwiniana afirmaba, por el contrario, que la jirafa tenía el cuello largo no por estirarse frecuentemente, sino por mutaciones genéticas que propiciaron la supervivencia de las jirafas de cuello largo sobre las de cuello corto, en el medio ambiente en el que tuvo lugar la evolución de dicho animal. Si bien Bulnes conocía ambas teorías, en el momento en el que escribió *El porvenir* acababan de descubrirse o recuperarse las evidencias clave en favor de las teorías mendeliano-darwinianas, por lo que era razonable que la hipótesis lamarckiana sobre la herencia fuera la ortodoxa.

En este sentido, sigue estando abierto el interrogante acerca de por qué los pensadores latinoamericanos tenían una deuda intelectual tan fuerte con Francia, teniendo en cuenta la importancia contemporánea del pensamiento alemán e inglés en la mayoría de los campos científicos. Sin duda, la influen-

<sup>17</sup> BULNES, 1998, p. 19.

<sup>18</sup> Véase el artículo de PHELAN, 1979.

cia francesa se debía en gran parte al papel de París como metrópoli cultural, ya que para las élites latinoamericanas era el referente fundamental tanto de la moda académica y cultural (en general) como del vestir y la gastronomía, además de ser el destino de los viajes trasatlánticos de negocios o de esparcimiento. A ello se agregaba la importancia de la industria editorial francesa, que había logrado crear vastas redes internacionales gracias a la difusión del francés como la lengua más extendida entre las élites en todo el mundo. En Latinoamérica, por otra parte, el mercado de libros, revistas y periódicos publicados en Francia era muy amplio, siendo atendido muy eficazmente por las imprentas francesas que incluso crearon un nicho muy activo en la propia París a partir de la publicación sistemática de traducciones al español de las últimas novedades editoriales (literarias o científicas) que luego se exportaban a todas las librerías del mundo de lengua española.

En la época que Bulnes escribió *El porvenir*, la descripción mendeliano-darwiniana de la raza y el cambio racial todavía no formaba parte del consenso científico, y aunque las ideas de Darwin ya constituían una parte importante del paisaje intelectual, incluso muchos biólogos aún no tenían clara la incompatibilidad de estos dos puntos de vista sobre la herencia y el cambio racial. Para que comprendamos mejor la hondura de esta confusión, baste saber que las ideas lamarckianas sobre la herencia siguieron teniendo presencia en la ciencia latinoamericana incluso hasta entrados los años de 1940.<sup>19</sup> Por lo tanto, la respuesta a nuestra pregunta anterior es simple: las teorías de Bulnes eran lamarckianas.

Una vez establecida la vena lamarckiana en el pensamiento de Bulnes, mucho de lo que dice sobre los distintos grupos raciales y las mezclas raciales, aunque falso, resulta al menos inteligible y, quizás, incluso razonable. Por ejemplo, Bulnes se opone vehementemente al alcohol porque, en su opinión, puede contaminar una raza. Los rasgos engendrados por el consumo de alcohol no son accidentes temporales del carácter que puedan ser fácilmente eliminados dejando de beber. Una exposición prolongada hace que los rasgos de mayor estupidez y menos "carácter" sean la aportación del alcohol al legado

<sup>19</sup> Debo casi por entero la información básica para este párrafo al trabajo de Nancy Stepan. En "*The Hour of Eugenics*", la autora presenta un argumento sólido que apoya la tesis de la influencia de las teorías lamarckianas de la herencia en América Latina después de 1910 (véase STEPAN, 1991, pp. 8, 65, 91 y 194-195). La investigación de Stepan no incluye datos anteriores a 1910, pero es claro que la eugenesia (aunque no con ese nombre) y el racismo científico influido por las teorías lamarckianas estuvieron presentes desde mucho tiempo antes. Por ejemplo, la doctrina de Spencer sobre el darwinismo social llegó a México alrededor de 1890, y la obra de Lamarck estaba incluida en la "biblioteca positivista" de Comte (y, por lo tanto, ambas sin duda formaron parte del contexto intelectual de Bulnes).

genético de una raza. En resumen, un rasgo adquirido, como la torpeza, puede volverse parte de la herencia de las siguientes generaciones. Para Bulnes la raza es una categoría que se define a partir de verdaderos grupos de rasgos biológicos codificados. Estos rasgos son susceptibles a las diversas influencias ambientales, la más poderosa de las cuales (según Bulnes) es la dieta. Por tanto, tiene sentido hablar de rasgos diferenciados por las dietas, puesto que tales rasgos configuran la vida y las posibilidades genéticas de diversos grupos.<sup>20</sup>

Si hacemos abstracción de las particularidades de las teorías de Bulnes, lo que encontramos es una explicación basada en la biología de las causas por las cuales la raza es el elemento clave que estructura la respuesta a la pregunta sobre cómo llegaron los latinoamericanos a estar en tal situación social, cultural e histórica. A este respecto, las ideas de Bulnes siguen el camino trazado por otros intelectuales latinoamericanos y comparten con ellos el racismo científico que imperaba en la época.<sup>21</sup> En las discusiones sobre los orígenes de la aparente inferioridad cultural, económica, científica o intelectual de América Latina, a menudo se hacía referencia a la raza como una de las mejores formas de explicar la causa por la cual Latinoamérica iba rezagada respecto a Europa o Estados Unidos. De hecho, la raza era tal vez el tema más importante para el grupo de intelectuales que Stabb memorablemente llamó "los diagnosticadores del continente enfermo", grupo que incluía, entre otros, a José Ingenieros, Carlos Octavio Bunge, Alcides Arguedas y Francisco García Calderón. Si las cualidades raciales resultaban ser fijas e inmutables, la preocupación era, entonces, que lo mismo ocurriera con la posición política, económica y cultural de América Latina. En cambio, si los rasgos raciales eran maleables, el reto consistía en determinar si América Latina contaba con las herramientas necesarias para hacer las modificaciones necesarias a los rasgos raciales, o si dichas herramientas tendrían que ser importadas.

<sup>20</sup> De igual forma, los grupos raciales mixtos heredan una variedad de características creadas (principalmente) por la dieta de sus razas originarias. Sin embargo, el futuro de los grupos raciales mixtos depende en gran medida de su dieta y del ambiente al que sean sometidos después de su formación, y es por ello que era un absurdo decir que los españoles hubieran fracasado en construir la infraestructura agrícola requerida para beneficiar a la población mestiza que fue creada por la colonización. Sin embargo, en última instancia, la América Latina de 1900 tenía que enfrentar sus vulnerabilidades genéticas y dejar de buscar en otras partes a los culpables. Bulnes pensaba que: "El enemigo de los pueblos latinoamericanos no son Europa o los Estados Unidos, con sus ambiciones; ellos no son enemigos más terribles de nuestro bienestar e independencia que nosotros mismos. Nuestros adversarios se llaman nuestra tradición, nuestra historia, nuestra herencia mórbida, nuestro alcoholismo, nuestra educación contraria al desarrollo del carácter". BULNES, 1998, p. 10.

<sup>21</sup> STABB, 1967.

### 3. DESDE MENDEL, CON TELEOLOGÍA: VASCONCELOS Y LA RAZA

Con el surgimiento del pensamiento antipositivista entre los intelectuales, a finales de la dictadura porfiriana y la subsiguiente Revolución, la élite filosófica mexicana se distanció del racismo científico. Pero, pese a su oposición al cientificismo, la primera generación de filósofos posporfirianos y pospositivistas propusieron explicaciones nacionalistas y racializadas de la identidad. El más controversial filósofo antipositivista que hizo esto fue José Vasconcelos.

Entre 1925 y 1927, Vasconcelos escribió varios trabajos importantes sobre el tema de la raza, entre ellos *La raza cósmica e Indología*. Pese a otros logros considerables, si Vasconcelos continúa leyéndose hoy día (fuera del contexto de la historia intelectual), se debe en gran parte al extenso y ambiguo prólogo de *La raza cósmica*. Dicho prólogo ha sido objeto de mucha atención y de malas interpretaciones, fundamentalmente por su tono. Si consideramos exclusivamente las dimensiones filosóficas y proféticas de la obra, *La raza cósmica* puede aparecer contraria a la orientación más empírica de los trabajos de los positivistas, como Bulnes, e incluso contraria a las realidades sociales más generales. El libro está plagado de especulaciones metafísicas, pronunciamientos audaces y una extraña mezcla de profecía y ciencia. A pesar de esto, o quizá debido a ello, la obra de Vasconcelos sobre el tema de la raza claramente absorbió algo del *Zeitgeist* de la época. Como afirma Octavio Paz: "Si la Revolución fue una búsqueda y una inmersión de nosotros mismos en nuestros orígenes y ser, nadie encarnó mejor este deseo fértil, desesperado, que José Vasconcelos".<sup>22</sup>

A grandes rasgos, todas las obras de Vasconcelos sobre el tema plantean la idea de que existen cuatro razas (blanca, amarilla, roja y negra), que cada raza ha tenido su época histórica y que actualmente vivimos la época de la raza blanca. Es de notar que Vasconcelos negaba la supremacía de una raza sobre otra y sostenía, en cambio, que cada raza tiene atributos diferentes, cuya importancia para el dominio cultural y político depende de circunstancias históricas contingentes. La gran lucha cultural y política de esta época es una batalla por el liderazgo de la raza blanca. Lo que está en juego es la misión de la raza blanca y si ésta será dirigida por los latinos o por los anglosajones. Según Vasconcelos, sería importante que ganara la fracción latina, pues esta parte de la raza blanca es la que está más inclinada a la mezcla racial. La mezcla racial es de enorme importancia, dado que es ella la que hará nacer la quinta y última raza, una raza mixta, la "raza cósmica", que reunirá las mejores cualidades

<sup>22</sup> PAZ, 1961, p. 142.

de todas las otras. Vasconcelos puso su esperanza y fe en que América Latina sería el lugar donde habría de desarrollarse esta última raza.<sup>23</sup>

Evidentemente, queda mucho por hacerse para rehabilitar el trabajo tan profundamente inquietante y engañosamente complejo que realizó Vasconcelos sobre el tema de la raza.<sup>24</sup> No es mi intención hacer eso aquí, al menos no de manera sistemática. Me limitaré, tan sólo, a defender dos proposiciones: la primera, que la teoría de la raza de Vasconcelos, como la de Bulnes, está muy influida por ciertas concepciones sobre la biología y, segunda, que para comprender cómo ocurre esto debemos considerar sus tesis sobre las explicaciones científicas.

Vasconcelos basa explícitamente sus ideas sobre la mezcla racial en el trabajo de Mendel,<sup>25</sup> el cual en su opinión revelaba dos cosas: que la herencia está determinada por factores genéticos, no ambientales y, más importante, que los híbridos son más fuertes que los "pura sangre". En pocas palabras, Vasconcelos refutaba todo el marco conceptual de Bulnes.<sup>26</sup> Así, para este filósofo la

<sup>23</sup> La apropiación equívoca por el movimiento chicano de *La raza cósmica* parte de una confusión precisamente sobre este punto. Los mestizos, entendidos como la mezcla de indígenas y europeos, no son la raza final, sino el tipo de población mejor equipado para proseguir con la mezcla racial necesaria para crear la raza final. Por desgracia, esta confusión persiste aún hoy día. Véase, por ejemplo, el libro reciente de STAVANS, 2000, en el que erróneamente hace decir a Vasconcelos que los mestizos son "la raza cósmica" y que estaban llamados a conquistar el mundo en el futuro cercano (p. 74).

<sup>24</sup> Por ejemplo, en varios puntos VASCONCELOS, 1997, hace algunas afirmaciones (sobre los negros, en cierto momento) que contradicen la teoría del igualitarismo racial que propone. Yo considero que las muchas contradicciones aparentes pueden ser eliminadas si se presta la debida atención a la distinción que hace entre "cultura" o "civilización" y "raza". Asimismo, pienso que debemos distinguir entre los problemas con la teoría y la dificultad de Vasconcelos para ver los compromisos de la teoría. Un objetivo evidente de la construcción de un sistema filosófico es elaborar una teoría que sea capaz de explicar un conjunto de asuntos que aparentemente tienen necesidad de una explicación intersubjetiva. La presuposición básica de un proyecto semejante es que uno está tratando de crear una teoría que quizá tenga una fuente histórica localizable, pero que sin embargo es aplicable independientemente de las virtudes o vicios históricamente contingentes de la fuente histórica (uno mismo). Si aceptamos este punto, podremos distinguir entre los compromisos de la teoría y el fracaso ocasional de Vasconcelos para reconocer esos compromisos. Aunque algunos puedan considerar que distinguir entre el autor y su teoría es un error metodológico, los interesantes beneficios que resultan de cometer este error sin duda superan los costos.

<sup>25</sup> VASCONCELOS, 1997, pp. 36 y 37.

<sup>26</sup> Como se mencionó antes, las teorías lamarckianas de la herencia tuvieron presencia en América Latina durante la época de Vasconcelos. Sin embargo, la educación de éste —debido, en parte, a sus exilios periódicos— era más cosmopolita que la de la mayoría de los latinoamericanos de su tiempo. Asimismo, aunque el trabajo de Mendel era en realidad sobre plantas, fue el primero que mostró la forma en que la variación genética funcionaba en los sistemas biológicos, por la combinación de genes dominantes y recesivos.

concepción mendeliana de la biología ofrecía dos innovaciones: una salida de la trampa del determinismo cultural, racial y geográfico imaginado por la generación anterior de intelectuales latinoamericanos, y las bases para afirmar que incluso si la carga genética de América Latina estuviera empobrecida de manera importante en ese periodo histórico, la mezcla racial ofrecía un camino para superar el problema, mediante la creación de una raza mejor y más fuerte.<sup>27</sup>

Pese a su adhesión al mendelismo, Vasconcelos rechazaba la explicación complementaria de la selección natural darwiniana, con base, fundamentalmente, en supuestos metafísicos. Para comprender esto debemos examinar, aunque sea de manera somera, algunos detalles de su metafísica.

Vasconcelos pensaba que en cada "ciclo" o nivel de organización ontológica (mineral, biológico, espiritual) había cierta finalidad u objetivo que organizaba las actividades de las cosas en ese nivel. Si bien en el ciclo biológico existen intenciones y deseos, aquí sólo puede hablarse de las finalidades de un organismo o grupos de organismos referidos a la satisfacción de necesidades físicas básicas. Los humanos, los colectivos humanos, como entidades en el ciclo espiritual, tienen "fines más altos", más allá de los meramente biológicos como la satisfacción del hambre. Esta metafísica fundamenta una filosofía de la ciencia particular y su epistemología correspondiente. Para Vasconcelos la ciencia no puede responder a las preguntas más importantes para criaturas como nosotros, criaturas capaces de preguntar sobre finalidades no biológicas. Los datos de la ciencia, los productos de la investigación racional y empírica subdeterminan la selección de la teoría o la selección de los fines para entidades del ciclo espiritual. La brecha entre los datos y la teoría sólo puede salvarse mediante un tipo de conocimiento que Vasconcelos llamaba "estético". El conocimiento estético es, en su opinión, la forma más alta de conocimiento, por dos razones. Primero, nos permite elegir entre varias teorías, empírica y racionalmente subdeterminadas, pero rivales, generadas por la ciencia. Segundo y más importante, nos permite responder a las preguntas sobre nuestros fines más elevados. Vasconcelos afirma que el filósofo debe ser "un poeta con un sistema", precisamente porque el conocimiento inferior solo puede ser complementado por el conocimiento estético.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Muchos intelectuales latinoamericanos, al menos desde Sarmiento, proponían la mezcla racial (es decir, el blanqueamiento o europeización) como solución a los problemas raciales. Lo que hacía a Vasconcelos diferente, además de sus ideas raciales más igualitarias (cuando menos superficialmente), era precisamente que no estaba atado, como muchos positivistas, a un problema al cual se añadía la creencia en el envenenamiento racial y en el determinismo geográfico. Después de todo, el envenenamiento racial es posible en virtud del medio ambiente, o lo que es lo mismo, importar europeos sólo sería benéfico en el largo plazo.

<sup>28</sup> VASCONCELOS, 1939, p. 55.

En ocasiones, Vasconcelos rechaza que se asocie el darwinismo con su teoría de las razas humanas, pues considera que aquél comete un error categorial, al aplicar de manera ilegítima una ley del ciclo biológico al ciclo espiritual. Por ejemplo, el darwinismo social es condenado como una “falsa traducción de las leyes fisiológicas al ámbito del espíritu”,<sup>29</sup> y no existe razón por la que no pudiera decir lo mismo del darwinismo mendeliano.<sup>30</sup> En otras ocasiones, Vasconcelos se aprovecha de la subdeterminación de las teorías científicas para postular que la selección de la teoría debería apegarse a cuestiones pragmáticas. En una conferencia pronunciada en 1926, Vasconcelos afirma que las naciones difunden sus teorías científicas de manera pragmática: “Si [...] todas las naciones construyen teorías para justificar sus políticas o para sustentar sus acciones, desarrollemos en México nuestras propias teorías o, cuando menos, tengamos la certeza de elegir, entre las teorías de pensamiento extranjeras, aquellas que estimulen nuestro crecimiento, en lugar de frenarlo”.<sup>31</sup> Para Vasconcelos la adhesión a una u otra teoría biológica debía basarse tanto en la evidencia científica como en los posibles beneficios para el desarrollo de un determinado ideal cultural (es decir, su ideal estético). La subdeterminación teórica y la flexibilidad del conocimiento supracientífico, entonces, hacen posible dos cosas: primero, permiten que Vasconcelos elija entre diversas teorías biológicas y conceptos de raza, y segundo, le ofrecen una perspectiva ventajosa desde la cual puede criticar el racismo científico, por no ser sino una teoría ideológicamente seleccionada y puesta al servicio de los grupos de interés gobernantes.<sup>32</sup>

Considerando el hecho biológico del mestizaje y la relación de América Latina con el conflicto racial de la raza blanca, el ideal *cultural* apropiado para América, según Vasconcelos, es la mezcla racial (recordemos que el subtítulo

<sup>29</sup> VASCONCELOS, 1997, p. 33.

<sup>30</sup> Este argumento se repite en las conferencias que impartió en Chicago y que se publicaron con el título de *Aspects of Mexican Civilization*. Ahí, Vasconcelos afirma que “las teorías científicas modernas son, en muchos casos, como los credos religiosos de otros tiempos; tan sólo la justificación intelectual de las fatalidades de la conquista y la avaricia comercial”. VASCONCELOS y GAMIO, 1926, p. 96.

<sup>31</sup> VASCONCELOS y GAMIO, 1926, p. 96. Esta conferencia, que intituló “The Race Problem in Latin America”, fue publicada junto con otras conferencias de Vasconcelos y Manuel Gamio, en el libro *Aspects of Mexican Civilization*. Quizá por tratarse de públicos diferentes, el tono de Vasconcelos en sus conferencias de Chicago, de 1926, es más suave, y los elementos especulativos y proféticos de sus trabajos anteriores aparecen reducidos al mínimo. Así, por ejemplo, desapareció el término de “raza cósmica”, así como la insistencia en la tesis basada en la Atlántida sobre el origen de las poblaciones indígenas de América Latina, aunque no pudo evitar mencionarla de pasada.

<sup>32</sup> VASCONCELOS y GAMIO, 1926, pp. 85 y 86.

lo de *La raza cósmica* es “la misión de la raza iberoamericana”). Por supuesto, la elección de un ideal cultural —en este caso, la misión racial— está inserto en una teleología estética que va de la mano con su monismo estético. La teoría de la raza se encuentra entrelazada de manera muy interesante con una teoría sobre los objetivos culturales. Si para Bulnes la biología es la que determina el futuro cultural, para Vasconcelos es todo lo contrario. En su caso, el ideal cultural es el que determina el futuro racial. La cultura desempeña este papel, considera él, debido a sus convicciones sobre el estatuto de la teoría científica y a una metafísica comprensiva que brinda una finalidad estética a la cultura. Según Vasconcelos, el ideal cultural de una cultura racialmente igualitaria, si se ubica en América Latina, ofrece la mejor esperanza para una utópica quinta raza capaz de satisfacer sus ideales estéticos.<sup>33</sup>

Lo que espero haber mostrado en esta muy breve exposición es que la concepción más que empírica de Vasconcelos respecto de la raza y el futuro de América Latina no surge de la nada ni carece de motivaciones, como puede parecer a primera vista. Por el contrario, forma parte sistemática de una metafísica, epistemología y filosofía de la ciencia.<sup>34</sup> En suma, si deseamos entender su teoría de la raza —cósmica o de otro tipo— no podemos hacerlo en un vacío filosófico o científico.

<sup>33</sup> Aunque tiende a hablar en términos panlatinoamericanos, es claro que en la mente de Vasconcelos estaba la búsqueda constante de México de una identidad nacional. Es por ello que refuta la idea del “indigenismo” como una vía posible para organizar la identidad latinoamericana. Vasconcelos se opone con energía al indigenismo. Para él la conquista cultural de los españoles fue innegablemente un éxito, de tal suerte que los mestizos y los indígenas realmente son “españoles, incluso contra su voluntad y sin saberlo”. VASCONCELOS y GAMIO, 1926, pp. 89-90. Tratar de reconstruir la cultura contemporánea con base en la cultura y los valores indígenas autóctonos es, por lo tanto, imposible. (Como solía ocurrir en su tiempo, Vasconcelos al parecer concebía la cultura indígena como unificada, tanto histórica como contemporáneamente.) El mejor camino de que dispone la América mestiza es aquel que celebra su diversidad y adopta la unidad racial universal como su objetivo. VASCONCELOS y GAMIO, 1926, p. 97.

<sup>34</sup> Comprender esto permite explicar otros pasajes que de otra manera resultarían desconcertantes, como el siguiente, de *La raza cósmica*: “Sólo un salto del espíritu, nutrido con hechos, puede darnos una visión que nos coloque por encima de la micro-ideología del especialista. Entonces podremos sumergirnos en la profundidad de la masa de eventos con el fin de descubrir una dirección, un ritmo, un propósito. Precisamente ahí, donde el analista no descubre nada, el sintetizador y el creador son iluminados. Tratemos, pues, de hallar explicaciones, no con la fantasía del novelista, sino con una intuición sustentada por los hechos de la historia y de la ciencia”. VASCONCELOS, 1997, p. 8. En sus conferencias de Chicago afirma algo similar. También debemos señalar que su teoría es una con su vitalismo, influido como estaba por Bergson. Vasconcelos cita trabajos del biólogo vitalista Jacobo Uexküll, quien pretendía demostrar que las entidades biológicas deben, en efecto, ser motivadas por algún plan funcional, y se da a la tarea de mostrar la necesidad biológica para el tipo de teleología que, según él, gobernaba a las razas. VASCONCELOS, 1997, p. 36.

## 4. DESARROLLOS POSTERIORES EN LA FILOSOFÍA DE LAS RAZAS EN MÉXICO

Aunque el objetivo fundamental de este ensayo ha sido ilustrar la importancia de analizar obras que proponen una filosofía de la raza a partir de una consideración del estatus de las ciencias biológicas, puede ser de utilidad considerar su significado muy brevemente en relación con la evolución de la filosofía de la raza en México en los años 1930 y 1940. Lo que revela un rápido examen de los filósofos posteriores a Vasconcelos es un distanciamiento de las explicaciones biológicas y un acercamiento a la preocupación por temas culturales y sociales. En la medida que la confianza en las bases biológicas de lo racial disminuyó, los filósofos encontraron otras categorías que serían de utilidad en las explicaciones que desarrollaban en sus teorías.<sup>35</sup>

Por ejemplo, en la obra<sup>36</sup> de Samuel Ramos (1897-1959) encontramos que las categorías raciales son reducidas a ser señales de diferencias culturales. La capacidad explicatoria que las categorías raciales cumplían en las teorías de Bulnes y Vasconcelos ahora se trasladan a la cultura; además, subraya que la cultura está vinculada solamente de manera contingente con algún grupo racial. Aunque Ramos tiene muchas cosas negativas que decir sobre los indios, no considera que sus supuestas deficiencias provengan de la raza. Su supuesta "pasividad" sería una aflicción del espíritu o de la psicología pero no de la biología. No hay nada biológico en sus enfoques que afirmen que los indios sean menos inteligentes o menos "aptos para la civilización",<sup>37</sup> ya que de acuerdo con Ramos, un indio que crece y se educa en un contexto cultural no indígena puede demostrar estar intelectualmente a la altura de un europeo culto, por ejemplo. El problema para Ramos reside en la influencia negativa de la cultura indígena y sus efectos sobre la psicología colectiva de los pueblos indios.

Aunque los años cuarenta fueron una época de considerable reflexión sobre la identidad mexicana, hay pocas menciones de lo racial en la obra, por ejemplo, de Leopoldo Zea. En casi ningún escrito de Zea de ese periodo en-

<sup>35</sup> Lo más célebre fue la influencia que ejerció sobre la filosofía de "lo mexicano" y sobre el grupo Hiperión. Hasta donde sé, todos los análisis de los años cuarenta sobre el tema de la raza tienen una orientación básicamente histórica (por ejemplo, el trabajo de Edmundo O'Gorman). Sin embargo, el libro de Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, publicado en 1950, ofreció un punto de partida apropiado para que la filosofía mexicana emprendiera el estudio de la raza en la filosofía mexicana, entre 1950 y 2000. Como puede concluirse de mis comentarios hasta aquí, la tendencia general en la segunda mitad del siglo XX fue examinar desde un punto de vista étnico o cultural diversos asuntos que anteriormente se habían analizado en términos raciales o biológicos. Gran parte de la obra de Villoro de los años noventa abordó el tema del multiculturalismo. Véase, en particular, VILLORO, 1998.

<sup>36</sup> RAMOS, 1962.

<sup>37</sup> RAMOS, 1962, p. 37.

contramos referencias a las razas, a la biología o a las diferencias raciales, lo que resulta sorprendente dado el papel central que ocuparía en sus trabajos posteriores el concepto de "mestizaje". Lo que queda es una entidad singular —"lo mexicano"—, que al parecer puede ser estudiado independientemente de sus particularidades diversas.<sup>38</sup>

Estos comentarios finales sugieren que si deseamos enfocar la historia del pensamiento mexicano desde una óptica del siglo —*sub specie saeculi*— encontramos un patrón general que no es exclusivo de México: lo geográfico y lo racial ceden sus lugares a lo cultural, lo cultural a lo nacional y lo nacional a lo étnico. No obstante, es evidente que un estudio más exhaustivo de la filosofía de la raza o de los conceptos raciales en México en la primera mitad del siglo XX tendría que ser más amplio en su cobertura de la literatura que lo presentado aquí.

Sin embargo, si la principal hipótesis de este ensayo es correcta, podemos concluir que existe una manera sutil de entender que las teorías filosóficas (incluso entre los filósofos que no tienen una inclinación científica) tienden a ser sumamente receptivos a los cambios en las teorías científicas. Por supuesto, es patente que desde los años treinta ciertos factores extrabiológicos influyeron en las nuevas concepciones sobre la raza y en la pérdida de relevancia del racismo científico; la experiencia de la eugenesia nazi, los avances en la naturaleza de la ciencia continental y la política interna de México sin duda desempeñaron un papel que merece ser analizado.

Pero quizás haya otra lección más interesante que aprender del hecho de que incluso la más extravagante concepción sobre la raza en ocasiones es mucho más compleja de lo que solemos pensar. Muchos filósofos, incluidos algunos de los más importantes que tiene hoy día América Latina, han desestimado la historia del pensamiento latinoamericano y su recuperación por los apologistas historicistas. Pero, tanto los críticos como los defensores de la his-

<sup>38</sup> Para una crítica rigurosa de este periodo del trabajo de Zea, véase HURTADO, 1990, p. 1994. Zea sigue resistiéndose a tratar la raza como un factor importante en la cultura de México. En una obra muy posterior (*Fin del siglo XX. ¿Centuria perdida?*), Zea sorprendentemente afirma que "en México, el proletariado, al igual que el burgués o el patrón, es pura y simplemente mexicano; el primero dejó de ser indígena y el segundo dejó de tener un origen criollo. Cuando finalizó la etapa armada de la Revolución mexicana, las instituciones que fueron fundamentales para la transformación de México fueron reanimadas por los mexicanos. El observador extranjero —y extranjero tiene que ser— sólo será capaz de ver diferencias raciales, pero éstas no corresponden a diferencias sociales, políticas o económicas. Más bien, se trata simplemente de las diferencias propias de una nación en la que existen pobres y ricos, proletarios y patrones, gobernantes y gobernados" (traducción y cita en SAENZ, 1999, p. 317.) Un excelente análisis y crítica de este pasaje y del lugar que ocupa en el pensamiento reciente de Zea se encuentra en SAENZ, 1999, pp. 305-324.

toria del pensamiento y de la filosofía latinoamericana han pasado por alto un elemento de la obra de las generaciones anteriores, a saber, el contexto científico. Si engarzamos nuestras historias filosóficas en dicho contexto, además de los habituales —político, social y filosófico—, creo que podremos descubrir que la historia de la filosofía latinoamericana es mucho más rica de lo que se había imaginado. En suma, la mejor lección que podemos extraer de la historia de la raza en la filosofía mexicana es que debemos empezar de nuevo, esta vez con el estudio de la historia y la filosofía de la ciencia latinoamericana.

## BIBLIOGRAFÍA

- BULNES, Francisco  
1998 *El provenir de las naciones hispanoamericanas*, 1a. ed. Mexico: Grijalbo.
- BUNGE, Carlos Octavio  
1918 *Nuestra América*, 6a. ed. Buenos Aires: Vaccaro.
- COMTE, Auguste  
1988 *Introduction to Positive Philosophy*, traducción de Frederick Ferré. Indianapolis: Hackett.
- COSMIDES, L., y J. TOOBY  
1992 "Cognitive Adaptations for Social Exchange", en COSMIDES, TOOBY y BARKOW (eds.), *The Adapted Mind*. Nueva York: Oxford.
- CRAWFORD, W. Rex  
1961 *A Century of Latin-American Thought*, ed. revisada. Nueva York: Frederick A. Praeger.
- ELLIOT, John H.  
1999 "¿Tienen las Américas una historia común?", *Letras Libres*, 1:6, pp. 12-19.
- GARCIA CALDERON, Francisco  
1913 *Latin America: Its Rise and Progress*. [Traducción de *Les Democraties Latines de L'Amérique*, 1912]. Londres: T. Fisher Unwin.
- GRACIA, Jorge, J.E.  
2000 *Hispanic/Latino Identity: A Philosophical Perspective*. Oxford: Blackwell.
- GRAHAM, Richard (ed.)  
1990 *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press.
- HADDOX, John  
1967 *Vasconcelos of Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- HELG, Aline  
1990 "Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction", en Richard GRAHAM (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, pp. 37-69.

- HURTADO, Guillermo  
1990 "Dos mitos de la mexicanidad", *Diánoia*, XL.
- KNIGHT, Alan  
1990 "Racism, Revolution and *Indigenismo*: Mexico, 1910-1940", en Richard GRAHAM (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, pp. 71-113.
- MARTÍ, José  
1968 *The America of José Martí*, traducción de Juan de Onís. Nueva York: Minerva Press.
- MENCHÚ, Rigoberta  
1984 *I, Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala*. Londres: Verso.
- Merriam Webster's Third Collegiate Dictionary*, 10a. ed. Springfield: Merriam-Webster, 1994.
- PAGDEN, Anthony  
1982 *The Fall of Natural Man*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PAZ, Octavio  
1961 *The Labyrinth of Solitude*, traducción de Lysander Kemp. Nueva York: Penguin.
- PHELAN, John  
1979 "El origen de la idea de Latinoamérica", *Latinoamérica: Cuadernos de Cultura Latino-Americana*, núm. 31.
- RAMOS, Samuel  
1962 *Profile of Man and Culture in Mexico*, traducción de Peter G. Earle. Austin: University of Texas Press.
- SÁENZ, Mario  
1999 *The Identity of Liberation in Latin American Thought*. Lanham: Lexington.
- SALMERÓN, Fernando  
1966 "Mexican Philosophers of the Twentieth Century", en *Major Trends in Mexican Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame, pp. 247-257.
- SCHUTTE, Ofelia  
1993 *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*. Albany: State University of New York.
- STABB, Martin  
1967 *In Quest of Identity*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- STAVANS, Ilan  
2000 *Latino U.S.A.: A Cartoon History*. Nueva York: Basic Books.
- STEPAN, Nancy Leys  
1991 "*The Hour of Eugenics*" *Race, Gender and Nation in Latin America*. Ithaca: Cornell.
- VASCONCELOS, José, y Manuel GAMIO  
1926 *Aspects of Mexican Civilization*. Chicago: University of Chicago.
- VASCONCELOS, José  
1939 *Ética*, 2a. ed. México: Botas.

- 1927(?) *Indología*. Paris: Agencia Mundial de Librería.
- 1997 *The Cosmic Race/La raza cósmica*, ed. bilingüe, traducción de Dider T. Jaén. Baltimore: Johns Hopkins University Press. [Primera edición, 1925].
- 1952 *Todología. Filosofía de la coordinación*, 1a. ed. México: Botas.
- VILLORO, Luis
- 1998 *Estado plural, pluralidad de cultura*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Paidós.
- ZEA, Leopoldo
- 1968 *El positivismo en México: nacimiento, apogeo, y decadencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1945 *En torno a una filosofía americana*. Mexico: El Colegio de México.
- 1974 *Positivism in Mexico*, traducción de Josephine H. Schulte. Austin: University of Texas Press.