

Manuel Velázquez Mejía

Mythos y utopía
como estructura
de la historia

Volumen I Segunda parte



UAEM | Universidad Autónoma
del Estado de México

**Mythos y utopía como
estructura de la historia**

**Volumen I
Segunda parte**



UAEM | Universidad Autónoma
del Estado de México

Dr. en D. Jorge Olvera García
Rector

Dr. en E. Alfredo Barrera Baca M. en A. E. D. Yolanda E. Ballesteros Senties
Secretario de Docencia *Secretaria de Cooperación Internacional*

Dra. en Est. Lat. Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal Dr. en D. Hiram Raúl Piña Libien
Secretaria de Investigación y Estudios Avanzados *Abogado General*

M. en D. José Benjamín Bernal Suárez Lic. Juan Portilla Estrada
Secretario de Rectoría *Director General de Comunicación Universitaria*

M. en E. P. y D. Ivett Tinoco García M. en A. Ignacio Gutiérrez Padilla
Secretaria de Difusión Cultural *Contralor Universitario*

M. en C. I. Ricardo Joya Cepeda Profr. Dr. Manuel Velázquez Mejía
Secretario de Extensión y Vinculación *Responsable del Programa Institucional de Intercambio
y Cooperación Académica en Investigación Filosófica*

M. en E. Javier González Martínez Mtra. en Hum. Blanca Aurora Mondragón Espinoza
Secretario de Administración *Directora de Difusión y Promoción de la
Investigación y los Estudios Avanzados*

Dr. en C. P. Manuel Hernández Luna
Secretario de Planeación y Desarrollo Institucional

**Mythos y utopía como
estructura de la historia**

Conciencia, historia y filosofía
desde América Latina

**Volumen I
Segunda parte**

Manuel Velázquez Mejía

Este libro fue positivamente dictaminado conforme a los lineamientos editoriales de la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados

Mythos y utopía como estructura de la historia. Volumen I. Segunda parte.

2a edición, agosto 2014

D.R. © Universidad Autónoma del Estado de México
Instituto Literario núm. 100 Ote., Centro, C.P. 50000,
Toluca, México
<http://www.uaemex.mx>

ISBN: 978-607-422-558-7

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

El contenido de esta publicación es responsabilidad de los autores.

Queda prohibida la reproducción parcial o total del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización por escrito del titular de los derechos en términos de la *Ley Federal del Derecho de Autor* y en su caso de los tratados internacionales aplicables.

Índice

Presentación.....	9
I. Filosofía como liberación.....	19
II. América como revalorización histórica.....	29
III. Europa, ¿meta y modelo por alcanzar?.....	37
IV. El quehacer filosófico como responsabilidad y eticidad.....	47
En vías del autodescubrimiento.....	69
I. Antonio Caso. José Vasconcelos. Samuel Ramos.....	73
II. El Ateneo de la Juventud y la Revolución de 1910.....	89
III. José Vasconcelos, indicador de un futuro.....	105
IV. Antonio Caso, guardián de las tradiciones esenciales.....	145
V. Samuel Ramos, Maestro e interprete de lo mexicano.....	175
Bibliografía.....	207

Presentación

A dieciséis años de la primera edición de este libro, el tema que aborda sigue siendo trascendente y no falto de obstáculos: el pensar sobre América Latina. En continuidad con la primera parte, no se propone un examen analítico de las cuestiones suscitadas por Zea, sino indicar hacia qué perspectivas, entre otras posibles, aquellos cuestionamientos y/o coimplicaciones nos conducen. La obra es fruto del trabajo arduo de un espíritu reflexivo, inquisidor, que pretende ahondar desde una nueva metodología, resultado de largos años de trabajo, en uno de los problemas de la reflexión filosófica latinoamericana: el propio pensar sobre Latinoamérica.

Con la publicación de esta segunda parte del primer volumen, el doctor Velázquez da un paso más en el enorme proyecto de reflexión sobre la cuestión, que nos había anticipado ya en la primera parte. Sin embargo, es necesario mencionar que la publicación de esta segunda parte, así como la del segundo volumen en sus dos partes, no cierra la reflexión del profesor Manuel Velázquez sobre dicho problema, sino que ellas pueden ser muy bien llamadas “reflexiones marginales” sobre la cuestión, o mejor como él gusta decir: “notas de clase surgidas al calor del diálogo con mis alumnos”.

Un espíritu crítico e inquisidor como el que posee nuestro autor no puede quedarse estático, sino que lo impulsa siempre a seguir caminando con la esperanza de comprender de nueva cuenta la realidad a partir de una nueva comprensión, con la convicción de que, como afirma Octavio Paz: “Mañana habrá que inventar, de nuevo, la realidad de este mundo”.¹

La reflexión que emprende nuestro autor en la presente obra bien se puede ligar a la “nueva hermenéutica”, pero con características propias, pues para él “la hermenéutica no es, única y principalmente, un cúmulo de reglas que facilitan la estructuración del dato; sino ‘reconducción’ adivinatoria, creativa e inacabada del dato a la inacabada y jamás totalmente capturada estructura del todo precomprendido. Sin la comprensión del ‘entero’, no parece posible actuar la interpretación comprensión ni, sobre todo, activar la fundación de la interpretación como tal”.² En su reflexión el profesor Velázquez señala que el auge de los métodos histórico críticos en la primera mitad del siglo XX no debe hacernos olvidar que en ellos se oculta una determinada concepción de la objetividad histórica. De hecho, estos métodos elaboraron una crítica de los documentos históricos con la finalidad de conocer los datos objetivos en ellos contenidos, más allá del subjetivismo del redactor. En dichos métodos se presupone por tanto una clara distinción entre verdad objetiva histórica, con la cual se construiría la historia “científica”, y el relativismo de las interpretaciones que tienden a corromper esa verdad objetiva; sin embargo, afirma nuestro autor, la filosofía contemporánea pone en tela de juicio esa misma objetividad. Él mismo cuestiona esa tan traída y llevada “objetividad histórica” del pensar latinoamericano.

Para el profesor Velázquez, tanto la reflexión de Martin Heidegger sobre el ser y el tiempo como la de Karl Marx sobre los condicionamientos de la historia nos hacen dudar de eso que se ha llamado “verdad objetiva de la historia”, así como de las “interpretaciones históricas objetivas”, y es a partir del momento en que se empieza a dudar de nuestra

capacidad para obtener un conocimiento objetivo de los hechos cuando se presenta ante nosotros el problema hermenéutico en toda su profundidad, es decir, tratando de responder a las preguntas básicas: ¿cómo comprendemos?, ¿cómo podemos comprender algo? La cuestión, sin embargo, se había planteado ya desde la reflexión de Schleiermacher. Así, afirma, cuanto llevamos dicho sobre América Latina supone ciertamente una serie de intentos para llegar a comprender mejor su realidad. Todo el pensar latinoamericano comporta inevitablemente opciones hermenéuticas más o menos explícitas que es necesario conocer, comprender, pero sobre todo descubrir sus mutuas coimplicaciones. Lo nuevo a partir de este momento es que se intenta expresamente conocer y describir las operaciones y presupuestos necesarios para poder comprender. Es decir, lo que antes aparecía como una serie de normas para entender un texto se convierte ahora en una teoría general del comprender, una epistemología, y en algunos casos, en una ontología. Y sobre esta línea de problemas se desdobra el pensar de nuestro autor en la presente obra: haciendo gala de un pensar inquisitivo, aborda desde su propuesta metodológica, explicitada ya en la primera parte, problemas planteados desde hace ya algunas décadas: la llamada “filosofía de la liberación”, el quehacer filosófico como responsabilidad y eticidad, el problema del autodescubrimiento de los latinoamericanos en la circunstancia llamada América Latina. Pero la reflexión no se agota en el análisis de dichos problemas, sino que marcha al encuentro del pensar de los llamados “Patriarcas” de la filosofía latinoamericana y sus intérpretes, con la intención de hacer visibles las coimplicaciones de su pensamiento más allá de una mera y simple exposición de él.

En el texto de la obra queda patente que “este hacer visible las coimplicaciones” y “explicarlas” sólo es posible a partir de la propuesta metodológica del autor, fruto de largos años de reflexión y del aprovechamiento que hace de los recursos aportados por la hermenéutica y la demología. Para el profesor Manuel Velázquez Mejía, en línea con el pensamiento de Schleiermacher, la comprensión no es fácil debido a la polisemia o diversidad de significaciones de cualquier palabra. En un diálogo hablado esa polisemia se supera por las aclaraciones mutuas; pero cuando se trata de enfrentarse con un texto escrito, es necesaria una actividad del juicio para saber cuanto se dice. Es verdad que mediante el conocimiento de la gramática podemos acercarnos al texto; pero lo importante es llegar a comprender psicológicamente la genialidad del autor, así como las diversas coimplicaciones de sintaxis, semántica y pragmática que se da en su pensar. Los aspectos gramaticales dan acceso a la exterioridad del texto; sólo la aproximación a los otros niveles nos hace entrar en la interioridad del sujeto que escribe. Ambas operaciones son necesarias y se incluyen y aclaran mutuamente en una especie de circularidad, que nuestro autor muestra gráficamente mediante el recurso de los “tres círculos” en intersección. Así, el intérprete debe entrar en la mente del autor mediante un acto de comprensión imaginativa y simpática, pues de hecho nada puede ser conocido si no hay cierta comunión entre lo que se conoce y el que conoce, cierta precomprensión o comprensión previa. Nos acercamos pues al autor de un texto desde nuestro conocimiento previo, desde nuestra “precomprensión” de lo humano; desde aquí comprenderemos mejor lo escrito por él, lo que a su vez nos hará comprenderle a él mejor y redundará en perfección del conocimiento de nosotros mismos y de la realidad que se pretende conocer. Pero el método no se queda en esta etapa. El profesor Velázquez avanza todavía más al retomar

los antecedentes alemanes de la hermenéutica.

Recordemos aquí que como heredero de los primeros esbozos de Scheleiermacher, Dilthey centra su interés no sólo en descubrir cómo se comprenden los textos históricos, sino cómo se comprende el encadenamiento de los hechos que constituyen la misma historia; de este modo, el objeto de nuestro conocimiento de un texto no es tanto el mensaje del texto cuanto el individuo que se expresa a través de él, su intencionalidad. La hermenéutica se convierte así en la ciencia y el arte de comprender las expresiones de la vida humana forjadas por escrito. Sin embargo, quien lleva a su radicalización el problema de la hermenéutica es, sin duda, Martin Heidegger, pasando de la hermenéutica como epistemología a una hermenéutica como ontología. Recordemos que en su obra *Ser y Tiempo* Heidegger no se plantea tanto la pregunta sobre cómo comprendemos, cuanto esta otra: cuál es el modo de ser de este ser que no existe sino comprendiendo. De hecho, el comprender es, según Heidegger, un elemento constitutivo global de la existencia humana, un “existencial”, incluso antes de ser una operación psicológica.

Retrotraído así el comprender a la esfera del ser, podemos entender que Heidegger diga que existir como hombre es vivir comprendiendo, hasta el punto de que ser hombre significa tanto como comprender.

Ahora bien, puesto que el comprender (*Verstehen*) es un existencial, desde el punto de vista de Heidegger se trata de algo a priori y anterior a todo conocimiento psicológico y, por lo tanto, no recupera cosas del pasado, sino que abre el ser a sus posibilidades de futuro, a su proyecto. La interpretación (*Auslegung*), desde esta perspectiva, no es la adquisición de información sobre lo que se conoce, sino más bien el llevar a cabo las posibilidades proyectadas al entender; no es tanto la adquisición de un nuevo conocimiento sobre algo cuanto la explicación del ser mismo. Explicación que es posible, porque la interpretación se funda en algo que ya posee por anticipado (*Vorhabe*, presupuesto), en algo que percibe por anticipado (*Vorsicht*, previsto), en algo que conoce previamente (*Vorgriff*, preconcepto), con lo que Heidegger expone su propia idea de la precomprensión inevitable y necesaria en cualquier interpretación. La ontología del lenguaje del segundo Heidegger y, sobre todo, la prolongación que de ella ha hecho el filósofo H. G. Gadamer son el fundamento de lo que se ha dado en llamar la nueva hermenéutica.

En efecto, Heidegger en un segundo momento de su reflexión se ha ocupado especialmente de elaborar lo que podríamos llamar una “ontología del lenguaje”. Esto se manifiesta sobre todo en su obra *Unterwegs zur Sprache* (*Camino del lenguaje*, 1959). De su reflexión subrayamos tres puntos que influirán en la “nueva hermenéutica”: i) El lenguaje no es sólo ni principalmente un instrumento que empleamos para nuestros cálculos de cada día, ni una cosa que se estudia; así concebido, es un conjunto de palabras vacío, producto de nuestro entendimiento, que nos ofrece conceptos vacíos de ser. El lenguaje es un acontecimiento (*Sprachereignis*) y, como tal, está ligado al ser, es la poesía primordial con la cual el pueblo expresa el ser. ii) Este lenguaje como acontecimiento tiene un especial poder de congregación: el lenguaje es , colección. La charla frívola es, por el contrario, dispersión. El lenguaje-acontecimiento congrega, reúne todo el universo

del ser, como sucede en la verdadera obra de arte, que nos abre a todo el universo humano, o en la auténtica poesía, donde cada poema habla de todo el universo hablando de una sola cosa. iii) De aquí que el hombre tiene la tarea, sobre todo, de escuchar. Las palabras no son envolturas en las que se empaquetan cosas para el comercio del hablar y escribir. Si hay que hablar de nuevo el lenguaje, es necesario el silencio contemplativo y receptivo. Esta postura de receptividad relajada (*Gelassenheit*) distingue al poeta y al pensador verdaderos del hombre del montón. El poeta y el pensador escuchan el lenguaje cuestionándolo, lo cual requiere tiempo para esperar, quizá toda la vida. Es preciso, por tanto, no un mero hablar sobre el lenguaje, sino dejar que el lenguaje, desde dentro del mismo lenguaje, nos hable. Sólo así se llega al ser mismo. Así pues, el lenguaje tiene un significado ontológico: es la casa del ser; y el hombre es pastor del ser, ya que su tarea es permitir que el ser aflore a través del lenguaje, poniéndose él mismo en el “lugar” (*Ort*) en el que el lenguaje hablará. De esta manera, el hombre es pensado, interpretado por el lenguaje, porque en éste se oculta el ser y en él aflora.

Por su parte, H. G. Gadamer, sobre todo en su obra fundamental *Verdad y Método* (1960), subraya que el hombre no está solamente proyectado hacia posibilidades futuras, sino que también ha nacido de un pasado; no sólo camina hacia, sino que también viene de. Esta reflexión es importante porque muestra cómo nuestra precomprensión de las cosas y los textos está alimentada por una tradición y por tradiciones. Comprender, y por tanto interpretar, consiste en insertarse en una tradición o, mejor, en un proceso de transmisión histórica; establecer un diálogo entre mi presente y el pasado. Esta unión, que supera la distancia existente entre el texto y el intérprete, se lleva a cabo mediante el lenguaje allí donde el horizonte de mi presente se encuentra con el pasado. Tal “fusión de horizontes” (pasado-presente) es posible porque intérprete y texto provienen de la misma tradición. De este modo se puede instaurar un diálogo con el texto escrito: éste habla al intérprete, le plantea cuestiones que a su vez modifican su manera de llegar al texto, estableciéndose así un círculo hermenéutico, un diálogo entre texto e intérprete que, aunque puede ser interminable, de hecho puede decirse realizado cuando los interlocutores llegan a la verdad de la cosa y ésta les une en una nueva forma de comunión. Desde esta perspectiva el profesor Velázquez recupera en su reflexión la tradición del pensar latinoamericano; es un “buscador” de los “x elementos” coimplicados en el pensar de los “clásicos” latinoamericanos y sobre ellos entabla un diálogo fructífero.

Así, retomando las contribuciones anteriores en el campo de la hermenéutica, el profesor Velázquez da un paso más, al unirlas con la propuesta de los estudios demológicos del doctor Alberto Cirese, lo que le permite establecer un procedimiento metodológico que aplica tanto al pensamiento del maestro Zea, que le sirve de hilo conductor de su reflexión, como al pensamiento de otros autores. De este modo su reflexión va más allá de una simple interpretación del pensamiento de ciertos autores latinoamericanos, al mostrar las diversas sintaxis y semánticas ocultas en ellos y cómo se coimplican mutuamente cuando piensan a América Latina. A través de sus páginas, surge la figura de Leopoldo Zea, Francisco Miró Quesada, José Vasconcelos, Antonio Caso y Samuel Ramos, bien situadas dentro de sus circunstancias.

En esta segunda parte llama la atención que la reflexión se centra principalmente en

autores mexicanos.

Por el valor que esta obra representa para la reflexión de América Latina nos congratulamos de su aparición. Creemos que ella ayudará a comprender mejor nuestra realidad, o como dice el maestro Velázquez: “Por estos caminos siento y vivo más patrias y logro entender la patria y/o las patrias de los otros”.

Dr. Miguel Ángel Sobrino

UAEM

Pies de página

¹ Paz, Octavio, *Gedichte*, Suhrkamp, Frankfurt, a.M. 1977, Übertragung und Nachwort von Fritz Vogelgsang. s. 272.

² Cfr: Velázquez, Mejía Manuel. *Hermenéutica y exégesis: uso y tradición*, UAEM, Toluca, 2007, Vol. I, segunda parte, pp. 3-12

A la memoria del Maestro y Forjador del pensar Latinoamericano Dr. Leopoldo Zea
Aguilar en el décimo aniversario de un hasta pronto.³

Pies de página

³ —30 junio 1912 - 8 junio 2004—

Advertencia

Han transcurrido dos décadas. Leí el libro: El pensamiento latinoamericano.⁴ No me atrajo, me fascinó y entonces decidí exponerlo, en la primera oportunidad que se me presentara, de la forma como hoy lo entrego a unos imaginados lectores como algo más que un homenaje, algo más que un comentario o recordatorio, en otras palabras: como un personal y profundo reconocimiento: abismal afecto a quien me mostró caminos, veredas, sendas y atajos del pensar latinoamericano entre... “el sendero que avanza y el árbol que se queda”.⁵

Velázquez

Pies de página

⁴ Zea A. Leopoldo. Ed. Ariel, Barcelona, 1976

⁵ Paz, Octavio, *Árbol adentro*, Seix Barral, Barcelona, 1987, p. 114.

I

Filosofía

como liberación

La historia de las ideas ha venido en nuestros días a coincidir en lo fundamental, con lo que se ha dado en llamar “filosofía de la liberación.

Las investigaciones sobre las influencias intelectuales a las que ha estado sometido el pensamiento latinoamericano han mostrado el grado de dependencia –bien podríamos cambiar el término dependencia por el de influencia, por ejemplo. Pensamos que este término logra traducir, de forma muy general; pero menos incorrecta, la creación, circulación y uso de todos aquellos valores histórico-culturales que fundan el quehacer filosófico en América Latina– y han llevado al despertar de una exigencia de recepción crítica y a la vez creadora, como también han señalado los modos cómo tal actitud receptiva se puso de manifiesto en el pasado. Por otro lado, la realidad social concreta como punto de partida del juicio de valor con el que se intenta historiar las ideas, es el punto mismo desde el cual se pretende organizar la filosofía de la liberación.⁶

Los latinoamericanos frente a la “modernidad”, frente a su propia asimilada “modernidad”; un “centro” y una “periferia” frente a frente. Veamos sumariamente un ejemplo de visualización, construcción o transformación histórico-filosófica de nuestras respectivas Latinoamérica: sus historias, sus culturas y sus filosofías.

El encuentro de la conciencia europea –escribe Osvaldo Ardiles– con lo que denominaremos “originario precolombino” asumió la forma de un choque cultural sin parangón en la historia de la humanidad. Por un lado, la Europa moderna presente en la cristiandad hispánica; por el otro, un conjunto de civilizaciones que vivían en los estados que van del paleolítico al calcolítico, sin haber alcanzado la edad de hierro. En el choque, lo originario precolombino no fue descubierto, sino, lisa y llanamente, conquistado... Las condiciones estructurales de la cultura europea exigían tal tipo de comportamiento.⁷

El punto de partida es bastante claro: ningún descubrimiento, sino simplemente conquista.⁸ No menos clara es aquella roussoniana manera de concebir aquel “originario precolombino”, pero el poder, si bien reflexionamos, así como la fuerza, la conquista y los sistemas tributarios no estaban ausentes ni mucho menos eran un simple adorno de la estructura de aquel “originario precolombino”.⁹ El terror de la sangre convivía con la sublimidad de la poesía. Quetzalcóatl y Huitzilopochtli constituían de alguna forma lo apolíneo y dionisiaco en aquel “originario precolombino”; pero sobre esto se prefiere callar, porque resulta cómodo. El descubrimiento-conquista era natural a la estructura cultural de Europa, por eso la “modernidad” se constituye desde sus orígenes en un juego dialéctico. Juego que mantiene la relación: dominador-dominado; conquistado-conquistador; colonizador-colonizado; centro-periferia; identidad-diferencia. Dicha

relación se presenta bajo el signo de la expansión,

alcanzando su punto nodal cuando los hombres de cruzada españoles ampliaron, junto con el dominio de Castilla, el reino de Dios sobre las posesiones de ultramar. La simbiosis de lo espiritual con lo temporal que caracteriza al ideal de la cristiandad, dará sus frutos más logrados en las colonias españolas y portuguesas de América.¹⁰

Desde este punto de vista, la conquista de las tierras halladas se encuentra bajo el signo de los adelantos, progresos y las respectivas consecuencias político-sociales del Renacimiento: aquellos territorios son incorporados al “circuito” del floreciente “capital” comercial. La futura América Latina fue organizada básicamente en función de las necesidades de la “modernidad”. “Lo originario precolombino es velado, desde el primer momento del encuentro, en función de los intereses de la dominación”.¹¹

Y a propósito de la “función del pensamiento del cristianismo”, Ardiles continúa diciéndonos: “Por otra parte, el sistema de cristiandad hispánica, particularmente belicosa por su larga lucha contra los árabes, identificaba el cristianismo con una determinada cultura: la grecorromana, heredada y modificada por el genio hispánico. Como resultado de esta identificación, la Iglesia y la Corona, no sin conflictos, hermanaron sus destinos, y, juntas, se lanzaron a la empresa de la conquista y colonización”.¹²

En la interpretación de Ardiles es evidente la reducción y la fácil identificación o ambigüedad, presente en algunos autores contemporáneos, de los términos: *cristianismo* y *cristiandad*. Identificación de claras raíces hispánico-mediterráneas.¹³

Respecto a la filosofía, Ardiles añade:

Entre sus múltiples recursos, la épica empresa de la conquista y colonización trajo, asimismo, a nuestras tierras una filosofía que, por su parte, también fue llamada cristiana: la segunda escolástica de exportación que sostenía los valores y categorías de la Corona y de la Iglesia, confundidas mediante la articulación filosófico-política de una *Ontología sacral* y autoritaria garante de la dominación europea, al mismo tiempo que de la obediencia indígena y criolla.¹⁴

Una nota a pie de página nos refleja mejor el juicio de Ardiles.

Juicio que tiene como fundamento el hecho de la identificación, sin más, del cristianismo y la cultura. De esta continua simbiosis de lo “espiritual” como lo “temporal”, de la cultura con la fe, han brotado equívocos tales como adjudicar a la conquista y colonización española de América un carácter misional. En cuanto ninguna cultura o institución temporal puede reivindicar legítimamente para sí el título de cristiana, mal pudo hacerlo la España que nos conquistó. Lo más que puede sostenerse es que a nuestras tierras llegó una España de *inspiración cristiana*.¹⁵

Desde esta óptica, la historia de la Conquista y la Colonia nos presenta una serie de profetas y mártires. Presencia que estarían confirmando por una parte la “simbiosis” de la que nos habla Ardiles; pero fundamentalmente, en nuestra opinión, la lucha contra una tal “simbiosis”. La predicación de Antonio de Montesinos, de Pedro de Córdoba, de Bartolomé de las Casas, de Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, de Valdivieso y Toribio de Mogrovejo, entre otros, ¿no están más allá del espíritu de la Conquista y de la Colonia? ¿Más allá de la fácil identificación del cristianismo y la cultura?

La segunda escolástica no sólo habría servido de “ontología” sostenedora del Ethos conquistador; sino que habría provocado, como consecuencia lógica, la prohibición de

otras corrientes filosóficas que se constituían en “aristas” críticas, como el utopizante neoplatonismo renacentista, el humanismo “erasmiano”, la filosofía política de Suárez, nutrida de la tradición “popular de los fueros comunales”, y sobre todo la misma filosofía habría quedado

Huérfana del calor popular y desentendida del destino de las masas explotadas de que el filosofar se hubiese puesto al servicio de un determinado grupo en el poder a tal punto de confundir sus historias. El criollo aprendería la técnica de la dominación. De esta manera la filosofía no significará otra cosa que un sistema de intereses de “clase” y aún en los casos en que ésta se presenta con tesis “democratizantes” estaría divorciada de la realidad americana, tal como ésta era vivida por sus pueblos. “La sutil labor de pequeñas”... terminó por convertirse en un ejercicio literario cotidiano al servicio de la dominación.¹⁶

Sólo más tarde, presume en la época en que escribe nuestro autor Ardiles, aquel filosofar resurgirá nuevamente. El lirismo que acompaña a la “filosofía” de la “liberación” no se distingue del lirismo al que nos tenían acostumbrados nuestros liberales positivistas. Las tesis de Ardiles, como por otra parte las mismas tesis de Dussel, no se ven desprovistas del contexto cultural y político argentino; en concreto nos estamos refiriendo al “peronismo populista”.

Pero la filosofía de la liberación ha comenzado a ser tal desde el momento en que situó al pueblo como agente del quehacer filosófico.

Con ello, tal quehacer abandonó su torre de marfil y asumió el riesgo de inmergirse en las profundidades de las masas oprimidas. Ya no se trataba de pensar “desde” el pueblo, sino “como” pueblo; asumiendo su condición de vida y nutriéndose de sus experiencias de lucha. Nuevamente la filosofía se hizo itinerante, hermana del vino y compañera del camino. En la militancia el filósofo se hizo pueblo, y las masas exudaron filosofía.¹⁷

Una vez obtenida la “independencia”, las élites intelectuales criollas, transformadas en oligarquías, se dedicarán a copiar modelos: “de este modo, continúa diciéndonos Ardiles, mientras Francia le proporciona el modelo ‘espiritual’, el mundo anglosajón le provee, mistificada e ilusoriamente, el científico-técnico. Continuamente, se genera como proyecto social de la dominación una ideología liberal ilustrada que suplante a la cristiandad”.¹⁸

Los cuadros que a continuación incluimos tratan de diseñar el proceso de quehacer filosófico en América Latina. Proceso que en su momento oportuno trataremos de hacer más explícito. Por el momento nos interesa resaltar una categoría que en dicho proceso, en opinión de la mayoría de los filósofos de la liberación, queda totalmente marginada, olvidada: la categoría “desde”. Dicha filosofía se convierte en “hermana”, “compañera” del “pueblo” a tal punto que el “pueblo y las masas exudaron filosofía”. Nuestro juicio al respecto, también, se hará más adelante explícito.

Siguiendo con atención la historia de nuestro comportamiento en el pensar, descubrimos como una constante esa especie de dualidad cultural que se deja sentir como una larga historia de desgarramientos históricos. Por una parte, el rechazo continuo e insistente de un “pasado” extraño y no aceptado como propio. Por otra, el anhelo de tener un futuro como las naciones con importancia histórica.

En este espacio “mimético” de nuestra historia, los ecos tardíos de las corrientes

filosóficas de moda se suceden con implacable puntualidad.

Dichos ecos, como los actuales, alimentarán frecuentemente a sectores antagónicos, síntoma de las singulares transformaciones que sufren las doctrinas importadas en nuestras naciones. ¿Signo de creatividad o incompreensión? ¿Uso manipulado?

Con la consolidación socio-política, escribe Ardiles, la burguesía comercial y financiera dependiente en la América Indo-Ibérica, despertó en nuestros “intelectuales” el fervor por un complejo doctrinal que, bajo la égida del pensamiento positivista [Cfr: nuestro cuadro III, T. I] agrupó tendencias materialistas, evolucionistas, etc. La fórmula mágica que se importó para resolución del problema que comprendían hábitos tan disímiles como el religioso y el social, enajenados en sus correspondientes “modelos” franceses e ingleses, produjeron graves distorsiones en la educación y en la política de los países culturalmente colonizados. La axiología del “ser-como” se reforzó en la conciencia, no sólo de las élites extranjerizantes, sino también en ciertos sectores de las nacientes capas medias, particularmente en los docentes y las profesiones “liberales”... Y a fines del siglo pasado, con el crecimiento del aporte migratorio a los centros urbanos, hacen acto de presencia el anarcosindicalismo y el socialismo reformista de la II Internacional. Estas corrientes, si bien tratan de interpretar y expresar los intereses de una incipiente clase obrera y de una pequeña burguesía sin arraigo nacional...representan un marxismo de cuarta categoría, reducido a anémicas fórmulas de manual...¹⁹ [Cfr: nuestro cuadro V. T. I].

Pero, “mal que les pese a los opresores, insiste Ardiles, la hora – nosotros nos alegraríamos de aquel momento– de la represión va quedando atrás y la de la liberación resuena ya en nuestros corazones”.²⁰ Liberación, ¿anhelo, esperanza, ilusión o hecho gestado en el vientre del filosofar? La vertiente liberacionista del filosofar, ¿logra traducir efectivamente lo que el pueblo espera, anhela e imagina? o ¿Se trata sólo y únicamente de una serie de enunciados que prometen, porque no empobrecen; pero sí enriquecen; realmente en la llamada *filosofía de la liberación*?, ¿está sonando, la hora de los pueblos, la reivindicación de las masas...? sino ¿Se escucha ya la voz de la hora en que las sombras del temor y las tinieblas del terror se diluyen por el deslumbrante sol de la plena conciencia de sí de los únicos forjadores de la historia?

La llamada filosofía de la liberación ¿logra dilucidar efectivamente la realidad de los pueblos latinoamericanos? Y lo más importante, ¿tiene sentido la adjetivización con la que se le presenta? ¿Tal apellido da una adecuada razón de sus fundamentos?

De todo lo hasta ahora dicho, ¿se podrá inferir que se puede hablar de una filosofía en América y no de una filosofía latinoamericana? El hecho de poder plantearnos tal tipo de pregunta nos está indicando la no fácil respuesta; pero, sobre todo, nos está indicando la presencia de una conciencia, llamémosla, por el momento, “quebrantada”. Una conciencia llena de ensueños y anhelos a los que no se ha podido dar forma. En otras palabras, se trata de nuestra conciencia consciente de su histórica dependencia. Pero se trata, nos preguntamos, ¿de una dependencia mecánica que excluye toda arista de crítica asimilación? ¿Asimilación que sea la puerta a una auténtica inserción a la historia del pensamiento filosófico en cuanto tal, inserción a la conciencia de la Historia de la Humanidad en cuanto tal, más allá de las “metódicas” oposiciones? ¿En el espacio de esta crítica “asimilación” no habrá crecido la posibilidad para una filosofía latinoamericana? ¿Una filosofía que nos pueda dar el apoyo para una relectura de nuestra historia?

Continuemos en torno al problema de una tal filosofía latinoamericana. El mismo nombre ya constituye un problema. Problema de no poca importancia:

No existe, escribe Larroyo, una acepción unánime de término “filosofía americana”. Precisa contar con esta

circunstancia, desde un principio. Acerca de la filosofía americana existen muchas y diversas ideas. Hay más: no es extraño que la idea desenvuelta en torno a lo que ella sea por algún filósofo, ofrezca entre líneas a las claras, una crítica mordaz de lo que otro sustenta sobre la misma cuestión. Los estilos de filosofar influyen en este respecto de manera decisiva.

Acaso podría decirse que la idea que se tiene en la filosofía americana depende en buena medida del método filosófico puesto en uso.²¹

Pies de página

⁶ Roig, A. A. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. FCE, México, 1981, pp. 31-32.

Alguna indicación bibliográfica sobre las universidades y enseñanzas de la filosofía en América Latina: Rodríguez C. A. M. *Historia de las universidades hispanoamericanas*. PCAC-ICC, Bogotá, 1973. T. 1. *Idem*. Salamanca DOCET. *La proyección de la Universidad de Salamanca*, U. de Salamanca, España, 1977, T.1.

AA. VV. *Estudios de historia de la filosofía en México*, UNAM, México, 1973.

Mayagoitia, David. *Ambiente filosófico de la Nueva España*, JUS, México, 1945.

⁷ AA. VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Bonum, Buenos Aires, Argentina, 1973, p. 13.

Cfr. *L'Americaviolata*. Antología della conquista di Lauro Pranzetti. Feltrinelli, Milano, 1981, p. 14.

Cfr. Velázquez, Mejía, Manuel. *500 años: Mitos y Utopías*. CICSyH, UAEM, Toluca, 1994.

⁸ Cfr. Moreno Toscano, Alejandra. "El siglo de la Conquista." En: *Historia General de México*.

Colegio de México, México, 1976, Tomo 1, pp. 281-369.

Cfr. Ortega y Medina J.A. *La idea colombiana del descubrimiento desde México (1836-1986)*. UNAM, México, 1987.

Cfr. Alfaro López, H. Guillermo. "Conciencia histórica y poder en el descubrimiento y la conquista". En: *América Latina. Historia y destino*. UAEM, Toluca, 1994, Tomo III, pp. 24-35.

Cfr. Ocampo López, Javier. "Leopoldo Zea y filosofía de la Historia en el encuentro de dos mundos". En: *América Latina. Historia y destino*. UAEM, Toluca, 1994, Tomo III, pp. 327-341.

Cfr. Salazar, Oscar. "América/negación de lo humano en el conflicto del 'descubrimiento'". En: *América Latina. Historia y destino*. UAEM, Toluca, 1993, Tomo III, pp. 191-195.

Cfr. González, Acosta A. "Dos visiones de la integración americana: comentarios reales del inca Garcilaso de la Vega y Crónica mexicana de Fernando Alvarado Tezozomoc". En: *América Latina. Historia y destino*. UAEM, Toluca, 1993, Tomo III, pp. 49-62.

Cfr. Velázquez, M. Manuel. *Apéndice: Resumen Bibliográfico sobre los 500 años*. Vol. I, 2a. parte. UAEM, Toluca, 1994.

⁹ Limón Olvera, Silvia. "Posibilidades de estudios comparativos entre dos pueblos de la América precolombina: los incas y los mexicas". En: *América Latina*. UNAM, México, 1992, pp. 291-296.

Cfr. Carrasco, Pedro. "La sociedad mexicana antes de la Conquista". En: *Historia General de México*. Colegio de México, México 1976, Tomo 1, pp. 165-288.

Cfr. AA. W. *Antología: De Teotihuacán a los Aztecas. fuentes e interpretaciones históricas*. UNAM, México, 1983.

Cfr. Velázquez, M. Manuel. *Apéndice: Resumen bibliográfico sobre los 500 años*. Vol. I, 2a. parte. UAEM, Toluca, 1994.

¹⁰ AA. VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Bonum, Buenos Aires, Argentina, 1973, p. 14.

¹¹ *Ibidem*, p. 14.

Cfr. Zavala, Silvio. *Filosofía de la Conquista*. FCE, México, 1972, pp. 39-71.

¹² AA. VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Bonum, Buenos Aires, Argentina, 1973, pp. 14-15.

¹³ Cfr.: Dussel, Enrique. *Les évêques Hispano-Américains défenseurs et évangélistes de l'Indien, 1520-1620* (Tesis defendida en La Sorbone en febrero de 1967). Ed. castellana: *El episcopado latinoamericano, institución misionera en defensa del indio (1504-1620)*. 9 vols. CIDOC. Cuernavaca 1969-1971.

Cfr.: Dussel, Enrique, Cfr. Prien, Hans-Jürgen, *La Historia del Cristianismo en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1983. *Historia de la Iglesia en América Latina*. Nueva Terra Barcelona, 1973.

¹⁴ AA. VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Bonum, Buenos Aires, Argentina, 1973, p. 15.

Cfr. Zavala, Silvio. *Filosofía de la Conquista*. FCE, México, 1972, pp. 23-38 (a propósito de cristiandad e infieles).

¹⁵ *Ibidem*, p. 15. Nota a pie de página.

¹⁶ *Ibidem*, p. 17.

¹⁷ Ardiles, Osvaldo. "Filosofía: Populismo o liberación". En: *Revisión Filosófica*. UAEM, Toluca, A. I. (1977), núm. 2, p. 62.

¹⁸ AA. VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Bonum, Buenos Aires, Argentina, 1973, p. 19.

¹⁹ AA. VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, Argentina, 1973, p. 19.

²⁰ *Ibidem*, *Op. cit.*, pp. 202-203.

Cfr. Carriquiry, Guzmán. "El marxismo latinoamericano". En: *Fede cristiana e i marxismioggi. Secr.pro non credentibus*, Roma, 1973, pp. 101-160. Contiene una bibliografía esencial sobre todo lo que se refiere a los últimos años.

Cole G. D. H. *Historia del pensamiento socialista*. FCE, México, T. IV.IIa (1889-1914) IIa parte, 1974³, pp. 273-300; pp. 432-433, Bibliografía T. VI: 1975³, *Comunismo y socialdemocracia* (1914-1931), pp. 266-286; 409. Bibliografía. *Socialismo y fascismo* (1931-1939), pp. 196-215.

Korn, Alejandro. *Hegel y Marx*. Buenos Aires, 1934. Justo B., Juan. *Teoría y práctica de la historia*. Buenos Aires, 1938.

²¹ Larroyo, F., *La filosofía americana*. Su razón y su sin razón de ser, UNAM, México, 1958, p. 26.

II

América como revalorización histórica

El no contar con unanimidad al respecto constituye una gran dificultad, ciertamente, pero sobre todo, en nuestra opinión, una gran riqueza y como toda riqueza, fuente de discordias; en este caso no sólo constituye un interesante fenómeno original o no original, sino que nos da la posibilidad de tener a la mano textos contrastantes a seguir como huellas de un gran esfuerzo en América Latina.

¿Hasta dónde los “estilos”, las peculiaridades “americanistas”, “captadas en el Ser y por el ser de su propia circunstancia histórica” nos permiten descubrir en el quehacer filosófico americano una filosofía latinoamericana? ¿Hay una “razón” o una “sin razón” para hablar o dejar de hacerlo?

“Por filosofía americana –continúa Larroyo– entienden los más, la filosofía que se hace o se practica en América. Pero... por ello, no es pertinente, para otros el distinguir entre ‘filosofía americana’

y ‘filosofía en América’ ”.²²

Esta distinción no es totalmente satisfactoria. Difícilmente nos coloca en una correcta perspectiva del problema si no ponemos la debida atención. Hablar de “filosofía en América” puede incluir no solamente el cultivo de la filosofía en cuanto tal, sino la forma, manera, modalidad, necesariamente, de tal cultivo. Modalidad, manera y forma nos permitirían adentrarnos en lo específico “como latinoamericano” del cultivo mismo. El contenido de dicho “específico” “cultivo” debió necesariamente descubrir los propios contenidos.

De aquí que “hacer filosofía en y desde la propia circunstancia” significase: filosofar sobre “América”, su sentido, tensión o pasividad histórica.

¿América como revalorización histórica? Esto significaría fundamentalmente tocar el campo de la filosofía de la historia, cuya tarea consistiría: “...no sólo en definir y explicar los métodos de la investigación histórica... sino también la muy delicada de esclarecer esencia, sentido y valor del devenir histórico”.²³

Esclarecimiento, sentido y valor de su desarrollo, progreso, lentitud o retraso, de su vitalidad o pasividad. Esclarecimiento y sentido incluso de aquella especie de fuerza de inercia casi animalesca como la describía Humboldt: “La fuerza de la inercia se revela en la vida animal advierte W. Humboldt, y en aquella intelectual y moral de las naciones y de los individuos, cuando se convierte en animalesca a causa del hábito y la pasión. La

pasividad -uniformidad- de los egipcios, de los indios, de los mexicanos, etc., es fruto de esta fuerza”.²⁴ Nos preguntamos: ¿Es este el principio que nos ha permitido existir: tener paciencia y esperar nuestro día en la historia?

¿Qué sentido puede tener América Latina en relación con la totalidad de la compleja y creciente vida de la humanidad? ¿Qué sentido tiene el indagar el acontecer latinoamericano en el complejo acontecer de la humanidad total?

“¿Qué es América en su historia, en su valor y proyección de vida, dentro del acontecer cada vez más pródigo y dramático de la historia universal? ¿Qué es esta realidad geográfica y social llamada América Latina dentro de este cosmos histórico de inagotables posibilidades?”²⁵ ¿Habrà llegado la hora de la conciencia histórica para América Latina, y con base en qué? ¿Serà posible encontrar una respuesta históricamente fundada a lo que Hegel pensaba de América Latina?

La América se ha siempre mostrado, y se muestra aún, impotente ya sea desde un punto de vista físico como desde un punto de vista espiritual. Desde el momento en que los europeos llegaron a América, los indígenas han desaparecido poco a poco, al soplo de la actividad europea... Es sólo de tomarse en consideración, su relación externa con Europa en el sentido que América es un anexo que ha recogido la excedencia de Europa. Esta parte del mundo había, ya en parte, transcurrido cuando entró en relación con nosotros, en parte no está aún preparada para asumir su lugar en la historia. América es, así, el país del advenir, aquel en que, en tiempos futuros, tal vez en la lucha entre el Norte y el Sur, se dirigirá el interés de la historia universal. Ella es el país de la nostalgia para todos aquellos que están aburridos en la Vieja Europa. Se dice que Napoleón había dicho: *Cette vieille Europe m'annuie*. América debe separarse del suelo sobre el cual, hasta ahora, se ha movido la historia del mundo. Aquello que hasta ahora ha ocurrido, es solamente un eco del Viejo Mundo y expresión de una vitalidad ajena. Como país del advenir, por lo demás, ella absolutamente aquí no nos interesa. El filósofo no tiene que ver con profecías. Por parte de la historia nosotros tenemos, más bien, que ver con aquello que ha sido y con aquello que es, mientras que en la filosofía nosotros no nos ocupamos ni de aquello que ha sido solamente o que solamente será; sino de aquello que es y es eternamente: de la razón, y con esto tenemos bastante que hacer.²⁶

América, anexo, eco y expresión de una vitalidad ajena; país de lo adveniente y país del sobrante europeo; país del constante contraste entre norte y sur; ¿no serán estas circunstancias hegelianas las que han venido contribuyendo a la formación y toma de conciencia latinoamericana? ¿Hasta dónde reflejan dichas circunstancias históricas el estado de conciencia de los latinoamericanos al hacer de la misma Latinoamérica objeto de su filosofía?

Esta, la circunstancia americana, ofrece, sin duda, caracteres propios, caracteres que la diferencian de todas las demás culturas. “Geografía y etnología, religión y arte, costumbres e ideas forman en América, en articulado conjunto, un todo intransferible e individual. Aquí, puntualmente arraiga aquella problemática local y peculiarísima”.²⁷ Y podemos ahora preguntarnos con el mismo Larroyo:

¿Cuáles son estos problemas inseparables de la circunstancia americana? La respuesta no es unánime. Algunos confieren el rango de lo esencial al tema de la historia de América en general, y al de la historia de las ideas en particular; otros hacen caber en la temática, problemas de novedosa ontología y antropología. Así, se sugieren temas [...], La Ontología de América, Análisis del Ser del Hombre americano..., o bien Ortografía del hombre... ¿Y las soluciones? De manera explicable, para algunos la substancia del hombre sudamericano es la indolencia, otro opina que la zozobra y la discreción, éste ve en el complejo de inferioridad un estrato ontológico de su ser, aquél advierte que lo propio de su naturaleza es la misma problemática...²⁸

El hecho y la circunstancialidad de nuestro advenimiento “a la historia, a la occidentalidad” no ha sido tan simple como parecería a primera vista. A una mirada poco

atenta, nuestro advenimiento se presentaría única y exclusivamente como el cuestionamiento de nuestra “humanidad”, de nuestro ser de hombres. Este advenimiento está impregnado de un cúmulo de fuerzas que hacen difícil la mera descripción del “hombre americano”, de su cultura, de su historia.

Ésta se muestra heterogénea, quebrantada e invertebrada. Como un proceso de sucesivas yuxtaposiciones: cadena de decepciones y esperanzas. Su cultura se presenta a una reflexión distraída como el no homogéneo desarrollo; que se va conformando con base en las irradiaciones que se impone o se le imponen desde fuera. Pero si la presencia de tal heterogeneidad hace acto de presencia en cualquier momento de su historia, cabe preguntarnos, ¿no constituye este encadenamiento de quebrantos y yuxtaposiciones la homogeneidad de su historia, de su cultura y de su pensamiento?

Desde tal perspectiva, ¿cuál es la revalorización de América Latina? Se dio una América pre-ibérica que fue organizada y parcialmente asumida en la América Ibérica. Ésta, por su parte, fue igualmente asumida y reorganizada en la América Hispánica. Y ésta ¿asumida o pretendidamente anulada en América Latina? Se asume, en el significado hegeliano del término, o ¿en realidad no se está haciendo otra cosa, con el pretendido “pensar filosófico latinoamericano, que continuar con la ya acostumbrada cadena de yuxtaposiciones históricas a que nos tiene acostumbrados la historia de nuestra América Latina?

Tocaría al intelectual latinoamericano mostrar el contenido de cada uno de esos momentos y asumirlos unitariamente a fin de crear la autoconciencia. Autoconciencia que no se reduzca a una nueva pretensión de anular nuestro pasado, sino que permita crear los presupuestos que nos brinden plenitud de comprensión de lo que somos y de lo que hemos sido, sin que para esto tengamos que amputarnos parte de nosotros mismos. Es necesario realizar todo esto en continuidad con un pasado milenario, superando los pretendidos límites u obstáculos, y vislumbrando vital y constructivamente un futuro que signifique estructurar en América Latina los beneficios de “La Civilización”.

Lo anterior no significa perder nuestra peculiaridad cultural e histórica conciencia. Por el contrario, penetrar y ser conscientes de ello es ya el inicio de una historia revalorada, asumida, proyectada... filosóficamente en la Historia.

Una filosofía formulada desde este ángulo sería la de Luis Villoro, para quien: “Ya la filosofía, que es producto tardío en el desarrollo de la cultura, se caracteriza mediante estas notas: 1) es reflexión segunda, es decir, vuelta consciente sobre la primera reflexión realizada por otras actividades culturales; 2) es poner en crisis las formas culturales ya dadas, preguntándose por los fundamentos últimos que las definen”.²⁹ Una filosofía tal nos pondría o ha puesto al latinoamericano en posibilidad de poseer o adquirir una nueva conciencia y, en consecuencia, revalorar su propia Historia y conciencia. Revalorizar América significaría realizar “esa vuelta consciente”, es decir, volver la mirada reflexiva hacia todos aquellos que nos han precedido y descubrir en todo aquello que han pensado, obrado y anhelado, el estado de “conciencia” en que ellos mismos se han encontrado o explicado. Reflexionar desde este punto de vista, nos parece, es ya estar realizando una revalorización de nuestro “pretérito”.

América hispánica, en su vertiente positivista, había pretendido “anular” su pasado

concreto a fin de alcanzar una Historia, una cultura propia. Y esto lo había querido realizar por la vía de la imitación de una historia de la cual dependía; pero que le era ajena. El pensamiento hispánico americano, en su vertiente romántica, había pretendido “integrarse”, a fin de obtener un puesto en la historia, a un modo de ser no propio. Ahora, para el pensamiento latinoamericano, integrarse significa crear.

Colocarse frente a Occidente no significará, en lo mejor del pensamiento latinoamericano, construir nuevas murallas de hegemonía; sino hacer de la experiencia de Occidente, de la propia experiencia histórica, experiencias comunes, compartidas, auténticamente propias, no ya por el camino de la imitación, sino por el de la asimilación. Hacer propias tales experiencias comunes, compartidas, revalorizadoras, en todo aquello que contienen de universalmente válido por la Humanidad, repensando, recreando lo ya creado y pensado a fin de que continúe “siendo”, siempre futuro nuevo y América Latina historia.

Pies de página

²² *Ibidem*, pp. 25-26.

²³ *Ibidem*, pp. 26-27.

²⁴ Mori, Massimo, *La filosofía della storia da Herder a Hegel*. Loescher, Torino, 1976, p. 123. (Texto redactada por W. von Humboldt en 1818 continuación de alguna manera del texto redactado en Londres en 1814.)

Traduzco el texto de Masimo de Mori “La forza dell’inerzia si vive en la vita animale e in quella intellettuale e morale delle Nazioni e degli individui cuando diventa animalesca a causa dell’ abitudine e della passione. l’ uniformità degli Egiziani, dei Messicani e così via è frutto di questa forza”. Y, sin embargo, se puede proporcionar más referencias del texto alemán: *Betrachtungen über die Weltgeschite*: la traducción se hizo del texto de Mori; pero pude consultar en: *Gesammelte Schiften*, XVII Vols. Berlín 1903-36; 1967-1968: Vols 1-9; (Werke)

A. Leitzmann, Vols. 10-12; Politische Dekskriften, B. Gebhardt, Vols. 14-15; *Tagelbücher*, A. Leitzmann Vols. 16-17...

El texto se encuentra: *Gesammelte Schiften*. Cfr.: Vol III, bajo el cuidado de A. Leitzmann S. 360-66 (356-57) así como en *Studien ausfabe* Vol. II, S. 284-289.

Posiblemente, a juzgar por las referencias y construcción del texto en cuestión, W. von Humboldt, lo escribió durante su estancia en Londres en 1818. La temática y el contenido nos permiten sospechar o mejor aún pensar en las consideraciones sobre la historia universal, según he podido constatar durante mis estancias en Viena, (siguiendo las sugerencias de mi Profesor Nicolao Merker), que precisamente W. von Humboldt escribió en Viena en 1814, obra que sin rechazar un nexo general de los acontecimientos históricos, sí critica la concepción teleológica de la historia.

²⁵ Larroyo, F. *Op. cit.* p. 27.

²⁶ Hegel, G. W. F. *Lezioni sulla filosofia della storia*. La Nouva Italia, Firenze, 1978, pp. 222-234.

Cfr. Hegel G. W. F. *Vorlesungen Über die Philosophie del Geschichte*. Reclam Stuttgart, 1961, S. 139-167, (Besonders: S. 146-147). Amerikan hat von dem Boden auszuschneiden, auf welchem sich bis heute die Weltgeschichte begab. Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit, und als ein Land der Zukunft geht es uns überhaupt hier nichts an; denn wir haben es nach der Seite der Geschichte mit dem zu tun, was gewesen ist, und mit dem, was ist—in der Philosophie aber mit dem, was weder nur gewesen ist noch erst nur sein wird, sondern mit dem, was ist und ewig ist—, mit der Vernunft, und damit haben wir zur Genüge zu tun. (S.147)

²⁷ Larroyo, F. *Op. cit.*, p. 30.

²⁸ *Ibidem*, pp. 30-31.

²⁹ *Ibidem*, p. 31.

III

Europa, ¿meta y modelo por alcanzar?

¿Cómo poner en crisis aquellas “formas culturales ya dadas” que constituyen el registro mismo de nuestra historia y nuestro pensar? ¿Cómo desmontar, desenmascarar, nuestro propio pasado sin tener que caer en el anulamiento de nosotros mismos, de nuestra historia? ¿O lo que es peor, sin tener que recurrir a cómodos “anti-occidentalismos” reflejo y signo de “localismos”?

...la pretensión de tener ya una filosofía [habla Villoro] americana es adelantamos a nuestra evolución histórica. Con todo, la tarea del pensador americano debe ser: 1) La colaboración en el desarrollo de las formas culturales características de América Latina, en un sentido que conduzca a la reflexión de sus fundamentos. 2) La reflexión crítica sobre las bases en que descansan nuestros valores espirituales y nuestras actitudes de vida. Por ello, empero, es recomendable el empleo de “todo el instrumental metódico de la filosofía contemporánea”, con la mira de descubrir “el principio auténtico de nuestro modo de vivir y de nuestras actitudes histórica”. Por esta vía se llegará a un “saber de salvación”. Que tal “saber” quepa o no dentro del concepto generalmente admitido de filosofía poco importa.³⁰

¿En qué sentido se afirma que es “pretensión” suponer ya una filosofía propia cuando el grado de nuestra evolución parece impedirlo? ¿No bastaría la conciencia de nuestra dependencia cultural ni el esfuerzo por salir de ella? ¿De quién dependen los niveles de nuestra conciencia? ¿Una filosofía propia como simple forma de filosofar?

Las circunstancias históricas de nuestra América le son tan peculiares como peculiares resultan ser las circunstancias históricas para otras naciones que han sido capaces de dar a la humanidad un pensamiento filosófico. ¿Pueden originar nuestras circunstancias alguna novedad en el terreno del pensar filosófico? ¿Cuál sería esta novedad? Novedad sería ya el descubrir su posibilidad. ¿Bastará la forma de afrontar la problemática universal de la Filosofía y las cuestiones particulares para poder hablar de una novedad filosófica? En una forma peculiar de tratar las cuestiones particulares consistiría, para Miró Quesada, la única posibilidad para una filosofía americana, puesto que la temática acarrea, con frecuencia, una peculiar forma de filosofar.³¹

¿Cuál sería ese modo peculiar del latinoamericano, puesto que el pensador latinoamericano se presenta como aquel que reacciona a la serie de influencias que “desde fuera” de las propias circunstancias han venido determinando la propia historia e incluso la conciencia de tal conciencia?

El peruano Francisco Miró Quesada, por ejemplo –escribe Larroyo–, opina que la filosofía americana posee caracteres diferenciales, no tanto por lo que toca a su contenido y valor intrínseco, cuanto por lo que hace a su conformación y manera de especular.³²

No hay duda de todo lo anterior; pero el hecho mismo de que se pregunte por una filosofía

latinoamericana, aun sabiendo el carácter “lunar” con el cual se presenta, constituye su importancia. Su ser “periférico” constituye un punto de atracción. De esta su presencialidad periférica han venido surgiendo cada día con mayor insistencia esfuerzos por repensar y comprender esta misma realidad. ¿No será “lo periférico” lo que abra la puerta hacia la profundidad de comprensión de la historia y su lenguaje? ¿No será la llave clarificadora de los acontecimientos de nuestra historia? ¿De una historia no del “aún-no”, sino como la historia del “aún-todavía”?

Esta su labor receptiva, empero, empuja al filósofo latinoamericano a tener una amplitud panorámica de las doctrinas filosóficas. Demasiado inmaduro para fundar una escuela filosófica, el latinoamericano trata de superar todos los ismos y asimilar el pensamiento europeo en su totalidad.³³

Evidentemente no se trata de una amplitud panorámica que proporcione al filósofo latinoamericano una comprensión o conciencia de la historia, sino de una especie de comprensión académica de la misma filosofía

Desde este punto de vista, “hacer filosofía [escribe Ardiles] en esta tierra extraña y semibárbara, consistía en repetir continua y esforzadamente los tópicos de la dominación”. Cuando la moda europea (diríamos, parafraseando a Sartre) gritaba: “tomismo”; aquí se contestaba sumisamente: “...ismo”. Cuando las ondas herzianas y el celuloide transmitían: “existencialismo”, nuestros receptores captaban sordamente: “...ismo”.³⁴

En nuestra opinión habría que hacer una distinción entre la “receptividad” desarrollada por el hispano americano y la “receptividad” como la han venido desarrollando algunos latinoamericanos.

Pensamos que entre las dos actitudes hay una gran diferencia, como veremos más adelante. Dicha diferencia rompe la posibilidad de la no más continuación del eco: “ismo”.

Una tercera característica de la filosofía latinoamericana sería su “retrospectividad”, que incluye un grave problema por lo demás casi inevitable. El problema de recibir “la filosofía” reinterpretada a través de Europa. Pero el problema no terminará aquí y en definitiva se podría reducir a un problema de aprendizaje, de pedagogía. El problema va más allá, es decir, de alguna manera habría habituado a nuestros pensadores a considerar dicha forma de aprendizaje como el *injerto* cultural normal de su propio filosofar. Por lo cual era necesario a nuestros pensadores aprender, en primer lugar, la historia del pensamiento al cual habían sido injertados y, en segundo lugar, esa especie de tradición histórica que había venido formando y de la cual formaba parte. Por eso, escribe Miró Quesada: “el filósofo latinoamericano empieza con el estudio de la filosofía occidental de su época, pero es llevado por ella al pasado. Al revés del Europeo que baja la corriente desde el origen hasta la madurez, el latinoamericano va de la madurez (occidental) al origen”.³⁵

Esta especie de recuperación anabásica, en nuestra opinión, no constituiría un problema serio, puesto que nos parece que todo nuevo filosofar incluye de alguna manera esa especie de relectura retrospectiva de lo hecho por otra. Por eso pensamos que recorrer nuevamente una interpretación constituye un paso obligado. Problema será la forma y el

camino por recorrer. Nos parece que de un volver a recorrer un determinado pensamiento han surgido nuevas propuestas filosóficas. Por otra parte, no podemos imaginar cómo podría haber sido el estudio de la filosofía en tierras de América, puesto que nuestra historia ha sido la que ha sido y no otra como tantos pensadores la han visto.

Lo que parece ser una mera forma pedagógica de “recuperación” tiene algo más de profundidad: se ha tratado de un esfuerzo, a veces desesperado, por comprender la historia a la cual hemos sido *injetados*. Comprensión que nos pondrá en la posibilidad de entendernos como Historia. ¿Cómo podríamos “comprendemos”, es decir, tener “conciencia histórica” si no hemos sido capaces de comprender lo que se ha presentado simplemente como “La Historia”? ¿Entendiendo Historia, el “acontecer europeo”?

La receptibilidad del latinoamericano constituye al mismo tiempo una especie de “Feudo Franco”. “Esta circunstancia lo hace tener una aguda conciencia histórica –cuarta característica del pensamiento latinoamericano– pues sabe a punto cierto cuánto debe a Europa. Para el europeo la historicidad ha sido un esfuerzo milenario. La filosofía latinoamericana, en cambio, padece de *hiperestesia histórica*”.³⁶ Sensibilidad excesiva y dolorosa.

La aguda sensibilidad histórica nos expone, como de hecho se puede constatar, a no pocos peligros de interpretación como el fraccionamiento reductivo de muchas categorías.

El pensamiento latinoamericano parece contar con una quinta característica: “El latinoamericano filosofa siempre pensando en el futuro”. Sabe que aún no tiene verdadera filosofía, que está en su época de aprendizaje, pero confía en igualar a Europa, en lo porvenir. La filosofía en América es prospectiva”.³⁷

Toda filosofía al presencalizarse, por este mismo hecho, incluye siempre lo adveniente, el futuro, como también lo pasado. Pueden variar las formas de un pasado o de un futuro en la presencia del presente. O como posibilidad contemplativa o como proyección creativa, por ejemplo, puede ser la presencia del “futuro”. O como mera prolongación de lo “ya sido” o “instrumento del futuro” puede ser la presencia de lo “pasado” (cfr. nuestro cuadro VII). De todas maneras, independientemente de la forma de presencialidad, en “el presente” de un pensamiento se asoman la instancia de lo “sido” y la instancia de lo “adveniente”. La supremacía de uno sobre el otro dependerá de la fuerza de transformación que uno u otro logre realizar en y desde el presente mismo.

...la búsqueda amorosa y agónica [escribe Ardiles] constante y anhelante, de la filosofía se realiza en el tiempo y, por lo tanto, como todo lo humano, ella es Historia, pudiendo, así, expresar una temporalidad propia o impropia. En efecto, las tres instancias de la temporalidad: el “ser-sido” (pasado) que “está siendo” (presente) desde su “ser adveniente” visto como poder ser (futuro), presencialidad proyectante, pueden ser conceptualizadas en el quehacer filosófico de una manera apropiada o falseada. Si domestica el presente según el modelo normativo de un pasado abstracto y reprimido, nos hallamos ante el “tradicionalismo” que en nuestro particular contexto cultural defiende la Cristiandad hispánica. Si domestica el presente según la imagen de un futuro ajeno, inexorablemente predeterminado, se trata de la actitud liberal-ilustrada con todas sus variantes progresistas. Si, finalmente, se consagran los respectivos presentes de la historia como válido por sí, incuestionable y autosuficiente, nos enfrentamos con los sacralizadores del *statu quo*. Estos tres tipos de falsas conceptualizaciones que reducen nuestra cultura a un mero “ser-cómo”, eliminan toda posibilidad de emergencia de lo nuevo adveniente. Al pensar impropriamente el curso de la temporalidad, ocluyen la historia y la encubren las “posibilidades reales” de construir un “mundo” ontológicamente nuevo; posibilidades que se están gestando en nuestro concreto aquí y ahora.³⁸

De manera que nuestra filosofía debería releer la historia de América manteniendo en tensión intensa y constante dialéctica los tres momentos de su historia, asumiendo la “radicalidad” del proceso mismo. La radicalidad del proceso estaría pidiendo una relectura del pasado “desde la novedad emergente de un futuro proyectado” y realizado creativamente en y desde el Presente a fin de no reducirlo a un advenimiento utópico; sino desde y en un presente actuante en la concreción de nuestra historia. Sólo en la reiteración creativa de “lo sido”, siempre presente y palpitante en nuestro presente, en “lo que está siendo” (nuestra tradición) nos evitará repetir los borrones teóricos y prácticos del pasado o el refugiarnos en cómodos “antis”.

Estar dispuestos a una relectura de nuestro presente como se acaba de delinear implica necesariamente una actitud honesta y una metodología que nos permita evitar cualquier tipo de amputación o renuncia clara o solapada.

Originada “en y desde” una situación histórica concreta, la filosofía latinoamericana podrá asumir, “desde el interior”, los problemas e inquietudes, y podrá dar cuenta de ellos comprometiéndose con la respuesta.

Documentado en esta morfología –comenta Larroyo– del filosofar latinoamericano, Miró Quesada vislumbra que en América se dará en lo futuro una filosofía panorámica (sin grandes escuelas) bien que vinculada a Europa, con fuentes de segunda mano y expuesta al peligro del complejo de inferioridad. Por su contenido esta filosofía haría temas predilectos la epistemología y antropología filosófica.³⁹

Supuesta nuestra dependencia, nuestra resonancia, nuestra repetitividad, nuestra inmadurez y todo aquello que ha hecho del latinoamericano una figura periférica, debemos inmergirnos en aquel quehacer filosófico mismo. Penetrar, introducirnos en los textos mismos nos llevará necesariamente a colocarnos frente a Europa. Enfrentamiento que no significará regateo, y que más bien nos revela el Ethos histórico del latinoamericano. A partir de este Ethos, nuestro análisis pretende encontrar una posibilidad.

No tendremos necesidad de ir tan lejos para cubrir los objetivos de nuestra investigación, puesto que en realidad nuestro interés gira en torno a la comprensión del siglo XX. En concreto sólo iremos a aquellos que nos permitan comprender una cierta tradición filosófica continuada en la obra de nuestro autor, para colocar la obra de Zea en el horizonte mismo que lo ha originado. Teniendo siempre en cuenta que:

Los modos de enfocar el tema americano dependen de la doctrina que se profesa... es decir, el factor individual, impostergable, permanente, en el curso milenario de la filosofía. A lo largo de la historia de las ideas, en efecto, se van dando peculiares y concretas maneras de reflexionar. Hechos sin cuento así lo provocan: problemas políticos y sociales, nuevas experiencias religiosas y artísticas; variedad de talentos y vocaciones; y muy señaladamente, heterogéneas concepciones del mundo y de la vida... Tributaria del Viejo Mundo, la filosofía en el Nuevo se puso en marcha y ha sido llevada su época de madurez por propios senderos y características maneras. En lo que sigue, se intenta trazar el contorno de estas típicas formas de ejercer la filosofía de América. El resultado de esta empresa permitirá filiar a los pensadores preocupados y ocupados del tema de la filosofía americana, así como ponderar, en lo posible, sus filosofemas, a veces novedosos, de continuo estimulante.⁴⁰

Pies de página

³⁰ *Ibidem*, p. 32.

³¹ *Ibidem*, p. 41.

³² *Ibidem*, p. 42.

³³ *Ibidem*, p. 42.

³⁴ AA.VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Bonum, Bs. As., 1973, p. 24. La cita de Sartre parafraseada por Osvaldo Ardiles y que no reporta se encuentra en *Los condenados de la tierra*, de Franz Faron, FCE, México, 1973, p. 7.

³⁵ Miró Quesada, F. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, F.C.E. México, 1974, p. 42.

³⁶ *Ibidem*, p. 42.

³⁷ *Ibidem*, p. 43.

³⁸ AA.VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Bonum, Bs. As., 1973, p. 10.

³⁹ Larroyo, F. *Op. cit.*, p. 43.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 57-59.

IV

El quehacer filosófico como responsabilidad y eticidad

Nuestra investigación se detiene particularmente en aquellos autores en los cuales descubrimos los primeros síntomas de autocrítica constructiva, en otras palabras: el reconocimiento del americano como parte de la propia historia. No es que no nos interese la época del “trasplante” y la época de “recepción”. Tanto la época ibérica como la hispanoamericana, en cualquiera de sus vertientes o corrientes, también se presentan como “autocríticas”; pero una diferencia fundamental entre éstas y la actitud latinoamericana salta a la vista. Mientras Iberoamérica e Hispanoamérica se autocrítican para anular o amputar el propio pasado, la propia tradición y *llegar a Ser* con base en imitaciones ajenas; la autocrítica latinoamericana (esto forma parte de nuestra hipótesis de trabajo) *cumple* su “autocrítica” y contiene varios momentos.

Sumariamente: reconoce como propia la tradición de los continuos “anulamientos” como parte de la propia historia; pero ya no para seguir anulado; sino para buscar la posibilidad de la creatividad en y desde su propia circunstancia con base en una conciencia de la historia. Las épocas de “autocrítica” ibérica e hispánica serán tocadas en la medida en que nos ayuden a comprender la época de “autocrítica latinoamericana”. Esto significará también, en no pocos casos, poner en crisis el pensamiento de algunos autores contemporáneos en los que, nos parece, se prolonga la tradición hispánica en América.

A la vuelta del siglo aparece el filósofo profesional. El pensador entregado con pasión a una reflexión madura hace acto de presencia; ha ido desapareciendo la figura del “polígrafo” intelectual hispanoamericano que se había prolongado hasta las postrimerías del siglo XIX.⁴¹

“La mayoría de edad, escribe Larroyo, comporta exigencias académicas de diversos tipos. Una de ellas es la responsabilidad intelectual ante la vida. Otra, el compromiso de promover y, en lo posible, de lograr contribuciones creadoras. Desde el principio del siglo, un núcleo de filósofos ha trabajado en relación con estas exigencias: Alejandro O. Deustúa, del Perú; Alejandro Korn, de la Argentina; Raimondo de Farias Brito, del Brasil; Carlos Vaz Ferreira, del Uruguay; Enrique Molina, de Chile, y Antonio Caso, de México.⁴²

Comienza el cultivo de la filosofía de una manera profesional. El discutir y hablar de “*omnibus rebus el de quibusdam allis*”: como ideal, como distintivo de “cultura” empieza a no tener sentido.

Una cierta autonomía de pensamiento, no sin “temor y temblor”, comenzaba a dejarse sentir en el aire. Pensamiento que respiraba “desilusión y esperanza”. Desilusión ante otro que había fracasado a lo largo del siglo que terminaba. Esperanza frente a un futuro cuya presencia empezaba a asomarse en la presencialidad misma de la decepción. Un futuro cargado de la experiencia sabida y aceptada de fracaso. El pensamiento en América estaba perdiendo su carácter meramente ancilar, y como tal obligado a hablar en nombre propio sólo en apariencia. Empezar a Ser significará comenzar a romper con su servidumbre; pero no para convertirse en un “esclavo esclavizador”. Tal pensamiento no se va a caracterizar por la doctrina que sustente, porque ésta lo seguirá ligando a Occidente; sino por una actitud en el ejercicio del quehacer filosófico. Se trata de un pensar que ha comprendido no sólo la historia de las ideas; sino el papel importante de la filosofía en la historia. Se presenta una nueva respuesta como responsabilidad; una nueva actitud de comportamiento.

El espacio para la respuesta y el compromiso queda abierto, no sin “temor y temblor”, no sin peligros.

“...hay en nuestro corazón y en nuestro pensamiento muchas ansias a las que nadie ha dado forma”.⁴³ Con el siglo terminaban muchos sueños, no los problemas. Sueños de generaciones empeñadas en pretender modelar a las naciones hispanoamericanas de acuerdo con modelos que, en poco tiempo, se mostraron ajenos. El pensamiento en América había seguido caminos que de alguna manera lo destacaban de su realidad. Ni el romanticismo de los emancipadores mentales ni el optimismo positivista habían sido capaces de comprender la realidad para la cual se habían propuesto pensar. A la aridez y decepción se sumarían el descontento y una nueva desintegración. El optimismo de llegar a ser como las naciones que se alzaban al Norte o en el Occidente europeo mostraba su auténtico rostro: la inútil ilusión de quererse arrancar el propio pasado como punto de partida para alcanzar un puesto en la historia del progreso. No se comprendió la importancia de la propia historia, del propio pasado en los intentos del querer ser.

Nuestros pensadores latinoamericanos son la presencia misma de aquel sentimiento de fracaso, pero sobre todo son la presencia misma de aquella nueva esperanza que se sentía venir en el horizonte. Decepción y esperanza se unifican en un nuevo intento de pensamiento. ¿Se trata simplemente de un nuevo Romanticismo? Veremos, siempre en los límites que nos permite nuestra introducción, este intento del pensar en América Latina que se presenta a primera vista como lucha contra el positivismo.

Poco antes Larroyo nos daba un electo de pensadores, nuestros “Patriarcas”, latinoamericanos en los que hace acto de presencia “la filosofía latinoamericana” por vez primera.

A tal respecto Miró Quesada nos proporciona el mismo catálogo de autores con una pequeña variante: coloca a Vasconcelos entre los fundadores o “Patriarcas”. Variante que se fundamenta, como para otros autores, en que Vasconcelos proviene del área positivista y sólo posteriormente se destacó de dicha corriente. Pero en general, escribe Miró Quesada:

no puede dudarse de que hay tres generaciones y que en cada una de ellas se distinguen personalidades características.

Caso y Vasconcelos en México, Vaz Ferreira en Uruguay, Korn en Argentina, Molina en Chile, Deustúa en el Perú, Farias Brito en el Brasil, son indudablemente los patriarcas. Todos no actúan exactamente en la misma época, todos no tienen la misma conexión con las generaciones posteriores... Pero incuestionablemente conservan su papel de patriarca y poseen caracteres comunes, como su famosa reacción contra el positivismo.⁴⁴

Este filosofar de nuestros patriarcas, siempre en la opinión de Miró Quesada, se caracterizaría fundamentalmente por su propia incompreensión de “la Filosofía” que enseñaban. En otras palabras: el pensamiento de nuestros patriarcas difícilmente podría ser calificado de “latinoamericano”. Si la intención de nuestros patriarcas fue la de insertarse, injertarse en “la conciencia histórica” que los textos explicaban, en este caso, Miró Quesada tiene razón. Pero la crítica de Miró Quesada olvida, como se verá más adelante, que nuestros patriarcas no pretendieron injertarse dentro de la conciencia histórica que los textos filosóficos manifestaban o en aquel alto espíritu de conciencia histórica que Occidente revelaba en la filosofía; sino imitar, si se quiere, pero “imitar creativamente” no una forma o modelo determinado de tal manifestación, sino la fuerza de aquel espíritu mismo que había hecho de Occidente el centro de la historia, de la cultura, de la filosofía. Y esto con una sola intención: comprender la propia historia sin tener ya más que realizar amputaciones. Leamos a Miró Quesada:

...tratándose de la filosofía los profesores latinoamericanos se abocaron a un imposible. Porque la filosofía no puede comprender sin una tradición. Es decir, no puede comprenderse sin haber vivido su historia, sin sentirla en cada párrafo, en cada línea, en cada palabra de los textos estudiados. Y esta tradición no existía en América Latina. ¿Cómo pues, pudieron comprender lo que leían y enseñaban estos profesores? ¿Cómo pudieron realizar lo irrealizable? La solución parece, a primera vista imposible. Porque en cierto sentido puede decirse que los primeros profesores de filosofía que quisieron verdaderamente enseñar filosofía en Nuestra América, es decir, nuestros patriarcas, no comprendieron lo que enseñaban... No se trata por cierto de una crítica a la capacidad o a la inteligencia de estos profesores. No se trata de una afirmación sobre facultades individuales... Se trata de expresar una situación cultural única en su especie. Los patriarcas no entendieron lo que enseñaban porque no podían entenderlo. Porque tuvieron que leer lo que leyeron en forma directa, abrupta, a boca de jarro. Lo leyeron sin poder conectarlo con los fundamentos históricos que les daban plenitud de sentido. Y lo leyeron en esta forma, no pudieron leerlo de otra manera.⁴⁵

El núcleo del problema consistiría en último análisis en el hecho de no pertenecer a la tradición cultural de donde emana “la Filosofía”. La gran deficiencia humanística completaría el cuadro para la “no comprensión de la filosofía”.

Nosotros ahora nos preguntamos, teniendo en cuenta todo lo afirmado por Miró Quesada, ¿no será la experiencia de nuestra dependencia y circunstancia periférica lo que nos proporcione una “verdadera y auténtica” “comprensión” del sentido y significado histórico de los sistemas mismos?

La sospecha e incomodidad, el anhelo y la rebelión intelectuales de nuestros patriarcas, pensamos, no pueden ser reducidas a una mera distinción académica: “comprensión inmediata”, “comprensión de caladura”. Esta última como la total y plena experiencia histórico-cultural. Experiencia nacida de la pertenencia misma a la cultura occidental. Una pertenencia por sangre y nacimiento. La cultura de los patriarcas siempre ha estado emparentada a la cultura occidental, ahora bien, nos volvemos a preguntar, ¿no será esta experiencia de parentesco que ha venido a provocar un repensamiento?

Oigamos nuevamente a Miró Quesada:

Porque en la comprensión profunda de las expresiones se prueba el sabor de las palabras, se saborean sus significaciones. Y también se perciben sutilísimos matices que se cruzan, se entrelazan y constituyen en delicados dibujos

significativos únicamente perceptibles para quien posee el alma del idioma empleado. Calar intelectualmente viene a ser, así, penetrar la materia comprendida, en todo su volumen interno, y llegar al fondo de ella saboreando las significaciones y dibujando el complicado bordado de los detalles.⁴⁶

No podemos negar hasta cierto punto la importancia que tiene el dominio del lenguaje en el que se escribe algún pensamiento y que sólo el dominio filológico de una determinada lengua puede abrir más ampliamente la comprensión de un pensamiento; es verdad que la intención de nuestros patriarcas, al preguntarse sobre la posibilidad de un pensamiento original y propio, fue descubrir la actividad creadora del occidente que se dejaba sentir en los autores estudiados y en torno a los cuales giraba su reflexión. De manera que no se trata de capacidad para saber o no saborear las “delicias” de un determinado pensamiento. Si esto hubiese sido posible, hubiese sido ciertamente mejor; pero nos interesa descubrir el intento de nuestros patriarcas antes de saber si interpretaron bien o mal a los autores que estudiaron.

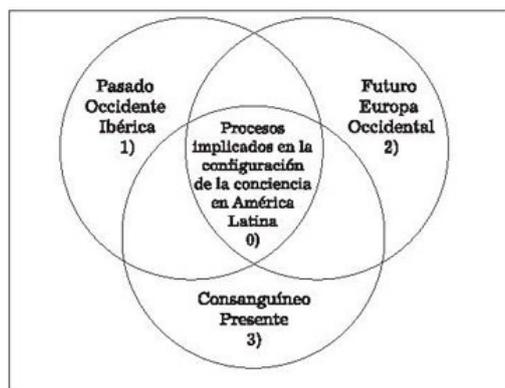
“Una desaparición inicial” estaría en la base del pensar filosófico latinoamericano. Es una situación dramática:

Nos hemos ya instalado [escribe Miró Quesada] en el pleno drama del filosofar latinoamericano. Todo su extraño origen, su personalísima trayectoria, su evolución y su sentido se explican desde esta desaparición inicial. ...El intelectual latinoamericano que quiere estudiar filosofía... enclavado en el medio cultural relacionado con el medio del pensamiento que quiere estudiar (pero completamente distinto, un medio de cultura enrarecida) emergiendo de un pasado sin tradición, padeciendo de un pauperismo endémico en relación con los instrumentos intelectuales de los que se va a valer para conseguir sus fines, está en condiciones más adversas para lograr su ambición –Filosofar auténticamente–. El hecho de que su medio cultural está estrechamente emparentado con el ambiente europeo, pero a la vez se diferencia radicalmente de aquél, es tal vez el factor más negativo. Y lo grave es que la diferencia se agudiza precisamente en el campo filosófico. Si el intelectual latinoamericano hubiera tratado de asimilar la filosofía oriental, tal vez su empresa hubiera sido más fácil. Porque desde el comienzo hubiera tenido plena conciencia de la dificultad. Y hubiera tratado de superarla. Pero su parentesco bastardo con la cultura europea, lo llevó a engaño. Porque debido a este parentesco, a la vez innegable e inauténtico, los primeros latinoamericanos que se dieron a la actividad de filosofar, pudieron entender lo que leían. Pero no pudieron darse completamente cuenta de que no lo comprendían. Esta situación produjo *ab initio* una fisura en el filosofar latinoamericano, un desajustamiento. La materia filosófica occidental rehúye a nuestra mente la presentación directa, y se presenta desenfocada. El pensamiento europeo es visto a través de una lente fotográfica en la que no se ha graduado convenientemente el foco, y se ve por eso, deformado, descolorido, artificialmente ensamblado en imágenes superpuestas.⁴⁷

La cita ha sido extensa, pero necesaria. Y los problemas que se tocan son más de uno. Por una parte, no es difícil confirmar lo que Miró Quesada nos dice sobre el “desenfoco”, de lo “deformado”, de la “superposición” de imágenes del pensamiento europeo; pero, volvemos a insistir, no se trata de medir la mayor o menor perfección de la interpretación-repetición hecha por los pensadores latinoamericanos; sino de ver hasta dónde la intención

de trabajar por un pensamiento estrictamente propio haya sido realizado o no. Por otra parte, lo que se presenta como el “factor más negativo”: “su parentesco bastardo”, fuente y raíz de “inautenticidad”, pensamos que es la fuente y raíz de una nueva actitud e intención en el filosofar. El origen de esta “vivencia” de desenfoque radica en que el latinoamericano ha venido experimentando como su propia historia, su propia exterioridad con respecto a la cultura europea. Dicha exterioridad, sin embargo, así como viene dicha en el texto anterior, resulta demasiado ambigua. Dicha ambigüedad se irá perdiendo en la medida en que adelantemos en nuestro trabajo. Para muchos otros autores precisamente la “exterioridad” les hará ver la “dimensión real” del quehacer filosófico europeo; la dimensión misma de su constituirse simplemente como “centro” del pensar mismo. Tal óptica constituye la substancia misma del pensamiento, por ejemplo, de Enrique Dussel. Tal óptica lo llevará a construir del “periférico pensamiento latinoamericano” un nuevo “centro” para el pensar mismo.

Parafraseando a Goethe, podríamos preguntarnos: ¿puesto que no pertenecemos a la cultura, tampoco podemos comprenderla? ¿No será precisamente la “no pertenencia” lo que ha dado origen a esa especial comprensión desenfocada, comprensión en y desde la “exterioridad” lo que ha dado origen a la conciencia histórica del latinoamericano? ¿Conciencia histórica que le ha impuesto la tarea de buscar un pensamiento que le sea propio?



1) Occidente, Fuente y Raíz de la Filosofía.

2) Quehacer filosófico en América Latina.

3) Parentesco: El “factor más negativo” para una “autenticidad”

del quehacer filosófico latinoamericano y fuente de la inautenticidad misma.

Así se comprende desde dentro –desde la negatividad exterioridad– por qué predomina en esta época... la filosofía de la libertad. En Boutroux y Bergson primero, en Croce y Gentile, después, buscaron, con excepción de Korn, vinculado a la filosofía alemana, ideas para defender la autonomía de la historia y de la cultura frente a todo naturalismo determinista... el pensamiento latinoamericano, con ello, toma cauces más hondos, más anchos en su propio origen. *STATUS NASCENS*. ¿No es esto punto de partida de toda originalidad?⁴⁸

En ningún momento se ha pretendido negar la influencia del pensamiento occidental en la filosofía latinoamericana, por una parte; pero, por otra, nos parece demasiado reductivo poner su origen en una autonomía absoluta e independiente de sus raíces históricas. Como tampoco se puede hacer consistir la originalidad de una “cierta autonomía imaginada”. Por

el momento nos es suficiente afirmar que a pesar de su exterioridad-negatividad, de su “bastardo parentesco” el pensar latinoamericano tiene todas las características para ser llamado con todo rigor: filosofía latinoamericana. Filosofía que revela el nivel de conciencia histórica. El espacio de dicha conciencia histórica comprenderá, en primer término, el reconocimiento de la propia tradición con sus posibles posibilidades y seguras limitaciones.

Comprender Latinoamérica, y por latinoamericanos, con su cultura, su filosofía, su historia, su ubicación y sentido de ésta en el contexto total de la historia, pensamos, abre una posibilidad no desligada, ciertamente, de riesgos. Con el apoyo casi espontáneo, no somos totalmente exterioridad, de la filosofía occidental; se empieza a cuestionar y cuestionarla. No podemos reducir el quehacer filosófico latinoamericano única y exclusivamente a lo que Miró Quesada afirma: “...la actividad filosófica latinoamericana se reduce a la enseñanza en la cátedra de nuevas doctrinas, profundas y difíciles, que deslumbraron y entusiasmaron al auditorio”.⁴⁹ Y más adelante añade: “Esta enseñanza y este aprendizaje constituyen la primera actividad filosofante de nuestra América. La materia de que se nutre: Europa. Su modelo: Europa. Su tradición, Europa. Esto parece imposible, sin embargo, ha sido así”.⁵⁰

Esto no sólo no parece imposible o posible, sino que ha sido así; pero esto en lugar de constituir su principal obstáculo, por el contrario, nos parece el principal apoyo para ir a la búsqueda de lo que este modelo, esta tradición, Europa, ha no solamente proporcionado, sino cómo los latinoamericanos desde el “desajuste”, “desenfoco” mismos, han “superado”, “asimilado” la materia dada y con base en todo ello han sido capaces de ir a la búsqueda de un propio pensamiento, en el sentido de que han tratado de dar una respuesta responsable a sus circunstancias y esto supone y deja entrever una toma de conciencia histórica.

Esta conciencia histórica se presenta en primer término como una reacción al positivismo de principios del siglo XX. Si bien no pocas veces, escribe Sarti, se puede encontrar una aproximativa correspondencia entre una época histórica o cultural y un determinado siglo, es más bien raro que una tal correspondencia sea tan puntual que constituya una verdadera coincidencia.

Un caso tal se verifica con el pensamiento contemporáneo latinoamericano: su inicio coincide, de hecho, con el del siglo XX. Sería ingenuo, sin embargo, suponer que el cambio se presenta improvisadamente, así, sin más: algunas expresiones del positivismo se prolongan muy adentro del nuevo siglo y, por otra parte, voces de oposición a la mentalidad positivista ya se habían escuchado antes que terminase el siglo precedente. Y sin embargo con el año 1900 se registra un cambio de signo en el clima cultural predominante.⁵¹

Entre las causas y hechos que vinieron a cooperar a la formación de la actitud antipositivista está, sin duda alguna, su crisis interna. Otros hechos aparentemente extraños y ajenos a la historia interna de los males de Latinoamérica vendrán a acelerar la desintegración interna los “positivismos latinoamericanos”.

Respecto a la crisis interna de los positivismos, hay que tener en cuenta, por el momento, que el positivismo nunca se presentó como una teoría monolítica y uniforme. La división entre “positivistas” y “evolucionistas” representa otras tantas variables; poco consanguíneas. Positivismo significa, la mayor de las veces, dogmatismo rígido, inmutable e intransigente. Evolucionismo: una abierta y dinámica, flexible visión de la realidad y de la vida. Ambas visiones y doctrinas encubren siempre comportamientos e ideologías políticas. Comte: apoyo de los gobiernos fuertes y dictatoriales. Spencer: apoyo para las ideologías democráticas y liberales.

Por otra parte, señalábamos antes, hay hechos cuya repercusión se deja sentir en territorio latinoamericano, hechos que afectaban a España:

Del 26 de abril al 12 de agosto de 1889 España –que estaba bajo el gobierno de María Cristina, viuda de Alfonso XII y regente por el hijo Alfonso XIII– entró en guerra contra Estados Unidos de Norte América, terminada con la pérdida de Cuba, de Puerto Rico y Filipinas..., una verdadera y propia liquidación de los restos de aquel imperio colonial que, iniciado exactamente cuatrocientos años antes había hecho de España, por un cierto tiempo, la potencia más grande del mundo. Estos eventos... tuvieron por el contrario repercusiones enormes a nivel psicológico dentro de España...⁵²

La guerra había revelado a los españoles su propia realidad: su atraso en todos los niveles. La historia parecía que hacía ya mucho tiempo “no corría por el suelo y el alma de España”, “esta caída en cuenta de conciencia se hizo particularmente viva en un grupo de jóvenes que se propusieron con fervor el renacimiento espiritual y moral del país: ... Miguel de Unamuno, Azorin, Pio Baroja, Pérez de Ayala, Gabriel Mirón, Ramón Gómez de la Sierra, Antonio Machado, Ortega y Gasset”.⁵³

Nos estamos refiriendo a la llamada “generación del 98”. Generación que va a influir de una manera preponderante en el desarrollo del pensamiento latinoamericano, y que producirá un nuevo acercamiento a la madre patria. No era posible, por una parte, seguir negando y ocultando una de las vertientes y raíces de nuestra cultura como, por otra parte, ocultar y amputar las infestaciones autóctonas de nuestra cultura. Aquellos continuos ocultamientos y amputaciones teóricas y prácticas hacían de nosotros seres en “suspense”. Suspensión que hacía preguntarnos a cada momento por el sentido de nuestro ser para volver a caer en la duda y en una nueva suspensión

Con “la generación del 98”, criollos, mestizos y españoles creaban una nueva conciencia histórica unidos en la semejanza de los respectivos problemas patrios.⁵⁴

De hecho, el inicio del período que se abre para América Latina contemporáneamente con el siglo XX, no se caracteriza sólo por la reacción al positivismo, sino que además por un acercamiento a la antigua madre patria. El intelectual latinoamericano, ya seguro de la independencia política, vuelve a reconocer sin dificultad su dependencia espiritual de España; y encuentra en las raíces que lo ligan a ella un motivo de solidaridad interamericana... Los contactos culturales se hacen más vivos: en 1900, Rodó envía su “Ariel”, recién impreso, a Unamuno; en 1916, Ortega y Gasset sustenta una serie de conferencias en Buenos Aires.⁵⁵

La llegada de los “Trasterrados” durante los años treinta no será sino el natural desarrollo de un movimiento iniciado a principios de siglo. Estos hechos nos revelan que en realidad los vínculos culturales no se habían roto definitiva ni radicalmente entre América y

España; pero, sobre todo, nos dejan entrever la capacidad de revalorar la experiencia histórica. No es posible permanecer en un “eterno suspenso” o “sin tradición” como insistentemente afirma Miró Quesada.

Hay otro factor no menos importante en el nacimiento y desarrollo del pensamiento filosófico latinoamericano y que será posteriormente motivo de especial atención. El factor al que nos estamos refiriendo es la cercanía, no solamente geográfica, sino política cultural con los Estados Unidos de Norteamérica. Dicha cercanía en su amplia gama de niveles se hace un punto necesario de referencia y que no pocas veces se ha hecho la única “llave de lectura” para la historia y el pensamiento en América Latina con las necesarias consecuencias de la reducción interpretativa. Es importante y necesaria; pero no la única y excluyente.

Una frase de Rodó podría resumir la actitud de algunos pensadores que usan la llave exclusivamente “política”.⁵⁶

La presencia viva del pensamiento español en suelo americano nos permite encontrar la pista y el camino que nos conduce a tocar con mayor claridad el horizonte de gestación, crecimiento y madurez del quehacer filosófico latinoamericano. Su influencia nos permite ir más allá del signo “antipositivismo” de la filosofía latinoamericana. La oposición antipositivista es muy cierta y clara; pero no basta; resulta estrecha. Las variantes que encontramos entre los diversos historiadores de las ideas obedece en gran parte al uso exclusivo de una determinada llave, como, por ejemplo, la llave antipositivista, corriendo el riesgo de dejar fuera a no pocos autores en cuyo pensamiento se encuentra ya en germen la presencia de “la conciencia latinoamericana”. Por eso con Zea y Sarti comulgamos cuando nos dicen:

Rodó, se dice, es un ensayista, un pensador refinado, en estilista de un alto valor, un orador apasionado, no un filósofo. Es cierto, pero existen obras que sin ser filosóficas en el sentido estricto de la palabra, contribuyen a formar el clima en el cual la filosofía encuentra su alimento. ¿Cómo se entenderían los idealistas alemanes sin los románticos: Tieck, Schlegel, Novalis, etc., quienes no eran filósofos? Tal es la posición de Rodó; no delinea un horizonte teóricamente definido, pero lo entrevé, lo señala, lo hace presentir.⁵⁷

Evidentemente lo que Sarti afirma es muy cierto; pero incompleto porque en nuestra opinión retenemos que se da una filosofía en el sentido estricto de la palabra en el pensamiento de los Románticos y que dicho pensamiento de hecho y por derecho es simplemente filosofía. Esto nos permitirá abordar el problema de la filosofía en América Latina.

Es decir, una vez que se haya puesto en claro la posibilidad de su existencia y de haber puesto en claro su estructura, podemos preguntarnos sobre el papel o función de una tal filosofía.

No es el momento introductorio en que se nos permite hablar de Rodó como “tipo” precursor del pensamiento latinoamericano; pero nos parece oportuno citar a Zea al respecto:

Con Rodó se inicia una nueva preocupación del pensamiento latinoamericano. La preocupación por arrancar y captar la realidad propia de esta América. Preocupación que empieza a alertar a los latinoamericanos del error en que había caído su pensamiento a lo largo del siglo XIX tratando de negar una realidad para imponerle algo que le era ajeno.

Los latinoamericanos habrán seguido siendo latinoamericanos. Nada habrán logrado por semejarse a la poderosa nación que se alza al norte del Continente, los Estados Unidos. La Nordomanía ha sido nefasta para esta América. Aceptar la propia realidad, potenciarla, ha de ser el punto de partida del nacimiento de pueblos capaces de mantener su independencia. Ariel simboliza el Espíritu de esta América. Calibán es su contrapartida; lo que ha querido ser sin lograrlo.⁵⁸

...por el camino abierto por Rodó; pero con preparación cultural diversa e independiente, algunos filósofos se encaminaron, por sugerencia de Romero vienen llamados comúnmente “fundadores” –patriarcas para Miró Quesada–. Sobre su número exacto y sobre su identidad hay, en los textos, alguna discordancia. Por ejemplo, el cubano Verona viene elencado entre ellos, pero con reserva, puesto que oficialmente se trata de un positivista... También el nombre del chileno Molina y del mexicano Vasconcelos no son siempre inferidos entre aquellos pertenecientes al grupo.⁵⁹

Del elenco presentado por Sarti, quedan fuera autores como Jackson de Figueredo, Farías Brito y Oyol Cuéllar, entre otros. Personalidades que nosotros consideramos paralelas a los fundadores por su temática y actitud fundamental; a pesar de su “*Donchisciottesco isolamento*” y a pesar de que sus “*voci gridavano nel deserto*”, como opina Sarti.⁶⁰

Por otra parte, no podemos olvidar que las mismas ideas se ven sujetas a una especie de ecología socio-cultural de cada país al cruzar el Atlántico. No es raro encontrar a un propulsor del evolucionismo como Herbert Spencer, etiquetado como “positivista”.

Cosa que a nadie puede extrañar. No tenemos un caso típico con Baruch Espinoza cuando su obra es examinada con la óptica de la cultura alemana o desde el horizonte de la cultura francesa.⁶¹

En términos generales y momentáneamente, podemos decir que las ideas de Comte tuvieron mayor influencia en Brasil, México y Chile; mientras que Spencer dejó sentir un mayor influjo en Argentina, Uruguay y Cuba. Pero es más: en algunas ocasiones la influencia de un mismo autor varió según el color político del intérprete, como en el caso de Varona en Cuba: rechaza las ideas de Comte porque no parecen servir a la causa de la emancipación y se inclina por Spencer y su idea de libertad. Sin embargo, se puede hablar de “positivismo” latinoamericano teniendo siempre en cuenta que la influencia primordial en un principio se debió a Comte, y en el momento de su desintegración y decadencia la presencia de Spencer estaba en auge. La presencia de J.S. Mill es posterior y de menor efecto.⁶²

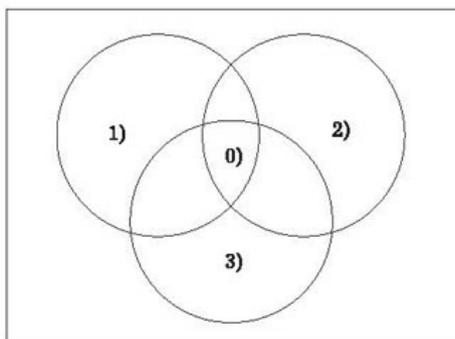
La superación también tendrá modalidades diversas. Y “la empresa realizase gracias a una síntesis dialéctica (en Uruguay) o a un ensamble ecléctico (en México), o a un avalúo ecuánime (en Argentina)”.⁶³ Para el caso específico de México tenemos el estudio no superado de Zea.⁶⁴ “Gran parte de la filosofía latinoamericana, escribe Frondizi-Gracia, tiene su origen en la reacción contra el positivismo”.⁶⁵

“Gran parte” significa que no la totalidad de la filosofía latinoamericana debe ser buscada con la exclusividad de la categoría del “antipositivismo”. La influencia de Windelband, Dilthey, Riekert, entre otros, es de suma importancia. Habría que señalar la doctrina que distingue entre ciencias de la naturaleza y ciencias del “Espíritu”. Teoría que no solamente dio la posibilidad teórica de encerrar el positivismo dentro de su propio ámbito físico-biológico,⁶⁶ sino que hizo prácticamente surgir la posibilidad tanto anhelada y una nueva forma de afrontar los problemas humanos, la historia y la cultura.

“No podemos aceptar una filosofía, nos dice Korn, que anonada la persona humana, reduce su unidad a un fenómeno biológico, le niega el derecho a forjar sus valores y sus ideales y le prohíbe trascender con el pensamiento el límite de la existencia empírica”.⁶⁷

Fronzizi-Gracia nos presentan un arco de cuatro generaciones de filósofos latinoamericanos en lo que va del siglo. El número es amplio ⁶⁸ como también resulta demasiado amplia la lista de 111 nombres que nos presenta Larroyo sólo para la etapa que él llama de “normalidad filosófica”.⁶⁹

El siguiente diagrama representa la línea de nuestra reflexión-hipótesis.



La enumeración no es estrictamente consecuencia; sino meramente indicativa y en todas las “zonas” está implicada nuestros modelos de culturas étnicas

0) Acentuaciones de modelos histórico-socio-culturales: conciencia de nuestros modelos de procesos histórico-socio-culturales.

1) España: culturas autóctonas.

2) Europa: sajónismo socio-cultural-poético, culturas autóctonas.

3) Acentuaciones e influjos: recepción y transformación de modelos de idealismos marxismos, historicismos, vitalismos, existencialismos,...; Latinoamérica modelos

<p>Enrique Rodó (1871-1971) Uruguay; Varona (1849-1933) Cuba; Alejandro Octavio Deusta (1849-1945) Perú; Carlos Vaz Ferreira (1872-1958) Uruguay; Alejandro Korn (1860-1936) Argentina; Raimundo de Farras Brito (1862-1917) Brasil; Enrique Molina (1871-1956) Chile; Antonio Caso (1883-1946) México; José Vasconcelos (1832-1952) México; Francisco Romero (1891-1962) España; Samuel Ramos (1897-1959) México; Alfonso Reyes (1889-1959) México; Ezequiel m. Estrada (1895-1965) Argentina; Pedro H. Ureña (1834-1946) Sto. Domingo; Carlos Astrada (1894-1970) Argentina; Octavio Paz (1914-1998) México; Amoroso Lima (1893-1983) Brasil; Eduardo García Máynez (1908-1993) México; F Larroyo (1912-1981) México; Leopoldo Zea (1912-2004) México.</p>	<p>A) Occidente “Centro como Identidad”, “Totalidad, espacio y fuente de la Cultura” del “Pensar”, “de La Filosofía”. Espacio de la ontología y fenomenología. Diferencia ontológica espacio de la <i>nostalgia del ser</i>. Periferia dentro del centro como pensamiento crítico-ontológico.</p> <p>B) Cultura hispánica como periferia en relación con el centro cultural europeo.</p> <p>C) Espacios del pensar hispanoamericano con base en modelos de importación no creativa. Espacio del nacimiento y gestación de un nuevo pensar en América latina como “Pensamiento Latinoamericano”. ¿Espacio del Aletheirse de Latinoamérica? Pensamiento latinoamericano como “Conciencia Histórica”, Como sentimiento de participación en la conciencia histórica de la humanidad en cuanto humanidad. Valorización y reconocimiento del único pasado histórico como pasado propio. No más anulamientos; sino superación”. Filosofía latinoamericana como búsqueda y encuentro de la propia trascendentalidad de la concreción histórica.</p>
---	---

Es conveniente hacer notar que los diversos elencos de nombres no incluyen autores que, a nuestro juicio, sustentan otras corrientes de pensamiento cultivado en América Latina. La no inclusión obedece a nuestra hipótesis de trabajo esencialmente. Sólo de manera marginal a nuestro proyecto vendrán estudiados.

Nos parece oportuno retomar el discurso en torno a “los Trasterrados”:

Cuando en la tercera década del siglo XX, escribe Larroyo, se dejó sentir la benéfica influencia que desde España ejercía Ortega y Gasset a través de las publicaciones de la *Revista de Occidente*, Iberoamérica estaba en aptitud de comprender la filosofía contemporánea, y no sólo eso; sino tomar una posición crítica frente a muchas y recientes ideas, y de ensayar nuevas rutas en la investigación. ... Con el esfuerzo metódico, fecundo y de honestidad intelectual, que algunos ponen en la tarea, altera una especie de frívolo y vanidoso empeño de artificiosa originalidad. Pero puede decirse que Hispanoamérica ha “pasado” ya con buen éxito el examen de madurez académica.⁷⁰

Las observaciones de Larroyo ciertamente son oportunas y no solamente nos hacen evidentes los impulsos entusiastas de nuestros pensadores latinoamericanos que no pocas veces llegan a un lirismo poético; sino que nos permiten, si así se nos concede decir, ver el lado débil de nuestros pensadores, es decir, su inclinación natural a lo poco sistemático. Esto no significa disminuir, por una parte, su valor y, por otra, no significa negar el valor sistemático de no pocos pensadores latinoamericanos. De aquí la gran importancia que damos y que en realidad han tenido los pensadores españoles.

La vitalidad, el colorido, el espíritu de mayor responsabilidad se vieron fuertemente enriquecidos con la presencia y la técnica de los filósofos “Trasterrados”: José Gaos, Luis Recasens Siches, David García Bacca, Eduardo Nicol, José Medina Echevarría, J.M. Gallegos Rocaful, José Ferrater Mora, María Sambrano, Juan Roura Parella, Manuel Granel y Domingo Casanova.

Todos ellos pertenecen por igual tanto al Viejo Mundo como al Nuevo, y si es verdad que sin ellos quedaría trunca la filosofía en España, ciertamente sin ellos quedaría mutilada en América Latina. No en vano José Gaos diría más tarde: “Por fortuna aquello que hay español en esta América, nos ha permitido conciliar la reivindicación de los valores españoles y la fidelidad a ellos, con la adhesión a los americanos”.⁷¹

La célebre fórmula de Ortega y Gasset: *Yo soy y mi circunstancia* es asimilada y es punto de partida, de una manera explícita o callada, en muchos de nuestros autores sobre todo después de 1937. Si el fenómeno de la influencia española es particularmente evidente en México, no deja de interesar en Chile, Cuba, Venezuela.⁷² Todos ellos dotados de personalidad propia; pero no cabe duda de que ellos son los herederos y transmisores del pensamiento de Ortega y Gasset. Y junto con Ortega llegará también Heidegger.⁷³

Circunstancias del todo particular es hicieron que la mayor parte de estos filósofos encontraran nueva patria en México. Entre estas circunstancias, en 1939 se crea en México la “Casa de España en México”, obra del presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940). De esta manera, los “Trasterrados” tuvieron la posibilidad de continuar su tarea intelectual. El tema de América como argumento filosófico fue profundamente vitalizado⁷⁴ sobre todo por José Gaos⁷⁵ y sus discípulos como Leopoldo Zea.⁷⁶

No se debe suponer, sin embargo, que el pensamiento de Ortega y Gasset fuese desconocido o no hubiese ya ejercido su influencia antes de la llegada de los “Trasterrados”: Samuel Ramos, por citar un nombre, es prueba de tal influencia. De todas maneras su llegada constituyó el inicio de una nueva vitalidad para el pensamiento latinoamericano.⁷⁷ Larroyo al respecto nos dice:

La idea de una filosofía americana (ya postulada por Alberdi) es una idea vieja de más de una centuria. ¿Por qué no antes de ahora se hizo problema generalizado, acaso de necesitada y urgente? Dos circunstancias parecen explicar el suceso. Una interna; otra externa. Hubo de potenciarse la historia de América, la cultura de América, para que, como en sazón, surgiera la pregunta precisa, rigurosa. Pero en ayuda de la intelectual peripecia llegó con oportunidad una fina mercadería de importación: la filosofía de Ortega y Gasset, sugestiva, sagaz, reluciente, arrolladora. Primero, a través de sus escritos; después, por éstos y por aventajados discípulos suyos. La filosofía de Ortega fue trasplantada en América con todo y raíces. Sin Ortega, no es historiable hoy la filosofía en Iberoamérica.⁷⁸

Nuestra introducción ha pretendido trazar los contornos de la posibilidad de que se dé una filosofía “latinoamericana”, la cual nos permite trabajar la hipótesis de una “filosofía de la historia” desde el mismo pensamiento latinoamericano y en concreto desde la obra de Leopoldo Zea. Localizar “los presupuestos filosóficos” para una “filosofía de la historia” en la obra de Leopoldo Zea nos obligó necesariamente a ir de alguna manera no sólo a los fundamentos inmediatos del pensamiento de Zea; sino que nos pedía ir en lo posible, pero con la mayor seguridad a nuestro alcance, hasta los fundamentos remotos del pensamiento latinoamericano. Fundamentos que logramos ubicar, nos parece, en el desarrollo del pensamiento del principio del siglo XX. Todo esto nos permite descubrir las características del pensamiento latinoamericano, su nacimiento, desarrollo, su tradición. Dentro de la tradición latinoamericana, descubrimos los antecedentes del pensamiento de Zea. Trabajar en torno a un pensamiento como el de Zea nos permitirá no solamente valorar los presupuestos filosóficos de su “filosofía de la Historia desde América Latina”; sino, pensamos, nos permitirá comprender el fenómeno “liberacionista” desde sus raíces en

algunos autores contemporáneos.

De manera que partimos de una posibilidad. Del espacio que nos abra esta misma posibilidad trataremos de ubicar en primer lugar los presupuestos filosóficos del pensamiento filosófico latinoamericano; después, trataremos de descubrir sus peculiaridades y su valor.

Instalados ya en la filosofía de Leopoldo Zea, examinaremos de cerca sus presupuestos para examinar posteriormente una nueva posibilidad: la posibilidad de una filosofía de la historia de América latina.

Pies de página

⁴¹ *Ibidem*, p. 61.

⁴² *Ibidem*, p. 131.

⁴³ Rodó, E. *El que vendrá* (1897). Ref. Bibliográfica de Zea: *Precursores del pensamiento latinoamericano*. Sep-Setentas-Diana. México. 1979, p. 7.

⁴⁴ Miró Quesada, *Op. cit.*, p. 15.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 30-31.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 32 (nota a pie de página).

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 32-33.

⁴⁸ Larroyo, F. *La Filosofía americana*. Su razón y su sin razón de ser. UNAM, México, 1958, pp. 121-122.

⁴⁹ Miró Quesada, F. *Op. cit.*, p. 34.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 34.

⁵¹ Sarti, Sergio. *Panorama della filosofia Ispanoamericana contemporanea*. Cisalpino-Goliardica, Milano, 1974, pp. 76.

⁵² Sarti, Sergio. *Panorama della filosofia Ispanoamericana contemporanea*. Cisalpino-Goliardica, Milano, 1976, pp. 73-74.

⁵³ *Ibidem*, p. 75:

“No hay un acuerdo unánime en adjudicar a la generación del 98 a todos los autores aquí señalados, frecuentemente por razón de edad se excluyen Unamuno (quien en 1898 tenía ya 34 años) y Ortega y Gasset solamente 15”.

⁵⁴ Ortega y Gasset, “Ensayos sobre la generación del 98”. *Rev. Occ.*, Alianza Editorial, Madrid. 1981.

⁵⁵ Ortega y Gasset, “Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América”. *Rev. Occ.*
Alianza Editorial, Madrid, 1981.

⁵⁶ *Cfr.*: Rodó Enrique nació en Montevideo, Uruguay (1871-1917).

⁵⁷ Sarti, Sergio. *Op. cit.*, p. 83.

⁵⁸ Zea, Leopoldo. *Precursores del pensamiento latinoamericano*. Sep-Setentas-Diana. México, 1972, p. 83.

⁵⁹ Sarti, Sergio. *Panorama della filosofia Ispanoamericana contemporanea*. Cisalpino-Goliardica, Milano, 1976, pp. 99-100.

Ecco l'elenco che ci da lo stesso Sarti (he aquí el elenco que nos proporciona el mismo Sarti): Enrique José Varona (1879-1933), cubano. Carlos Vaz Ferreira (1879-1958), uruguayo. Alejandro Korn (1860-1936), argentino. Alejandro O. Deustus (1949-1954), peruano. Antonio Caso (1883-1946), mexicano. José Vasconcelos (1882-1959), mexicano.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 83.

⁶¹ Olivetti M., Marco. “Da Leibniz a Bayle: alle radici degli ‘Spinozabriefe’”. In: *Lo spinozismo ieri e oggi*. “Archivio di Filosofia”, CEDAM, Padova. 1978, pp. 147-199.

⁶² Risieri Frondizi-J. J. E. Gracia. *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*. FCE, México, Bs.As., Madrid, 1975, p. 13.

⁶³ Larroyo, F. *Op. cit.*, p. 12.

⁶⁴ Zea, Leopoldo. *El positivismo en México, nacimiento apogeo y decadencia*. FCE, México, 1975.

⁶⁵ Risieri Frondizi-J. J. E. Gracia. *Op. cit.*, p. 11.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 11-12.

⁶⁷ Alejandro Korn, en *Obras Completas*, 3 vols. La Plata, Universidad Nacional de la Plata. 1938-40, vol. I, pp. 279-280.

⁶⁸ Risieri Frondizi-J. J. E. Gracia. *Op. cit.*, pp. 17, 187-198.

⁶⁹ Larroyo, F. *Op. cit.*, pp. 139-140.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 139.

⁷¹ Gaos, José. "Los trasterrados españoles de la filosofía en México". *Rev. de la UNAM*, México, 1949, núm. 36, p. 18.

⁷² Sarti, Sergio. *Op. cit.*, pp. 262-263.

⁷³ Gaos, José. *Introducción al Ser y tiempo de Martín Heidegger*. FCE, México, 1951.

⁷⁴ Sarti, Sergio. *Op. cit.*, pp. 262-263.

⁷⁵ AA. W. *Sobre la obra de José Gaos. Cfr.: Dianoia. Anuario de Filosofía*. FCE-UNAM, México. núm. XVI (1970).

⁷⁶ Zea, Leopoldo. *El positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia*. FCE, México, 1968, p. 10.

⁷⁷ Sarti, Sergio. *Op. cit.*, p. 491.

⁷⁸ Larroyo, F. *Op. cit.*, p. 145.

EN VÍAS DEL
AUTODESCUBRIMIENTO

Canción desentonada

Non visto color de buen verdigay

Nin trobo discor nin fago deslay.

Juan Alfonso de Baena

Una sonaja de semillas secas

las letras rotas de los nombre; hemos quebrantado a los nombres,

hemos dispersado a los nombres,

hemos deshonorado a los nombres.

Ando en busca del nombre

desde entonces.⁷⁹

Octavio Paz

Pies de página

⁷⁹ Paz, Octavio. *Pasado en claro*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980, S. 156.

I

Antonio Caso

José Vasconcelos

Samuel Ramos

Gran parte del quehacer filosófico latinoamericano tiene su origen, como ya se ha dicho, en una reacción contra el positivismo, mejor dicho, contra un cierto positivismo.

La afirmación del positivismo en América Latina puede ser definida, escribe Sarti, sin más triunfal, dada la rápida, extensa, profunda y duradera influencia. Varios hechos pueden contribuir en la explicación del éxito. La Independencia, habiendo roto con la cultura española –política sobre todo–, había creado, por así decirlo, un vacío ideológico: se sentía la necesidad de algo que substituyese y al mismo tiempo se contrapusiese a la tradición española que se rechazaba. El mito indigenista y el sajonismo pudieron, por algún tiempo, cumplir estas funciones; pero el primero estaba destinado a permanecer en un estado de sentimiento confuso sin lograr adquirir una seria formulación teórica, por lo demás, era desmentido con los hechos por aquellos mismos que lo sostenían con palabras; el segundo, exaltando la organización, la técnica y en consecuencia, el conocimiento científico, preparará el camino al positivismo [...]

Hay también que considerar el hecho del desarrollo de la burguesía en todos los países de América Hispánica, debido ya sea a factores internos... o bien a la inmigración europea, que hacia la mitad del siglo XIX, comenzó a ser muy sensible [...]

La situación social de Iberoamérica, continúa diciendo Sarti, citando a Francisco Romero, contribuyó, sin duda alguna, al recibimiento y enraizamiento de tal filosofía (el positivismo), porque estos países se encontraban en urgencia de constituir las bases efectivas y concretas de la convivencia y en la necesidad de organizar la explotación de sus recursos naturales, de tal manera que la proyección del interés colectivo hacia lo social, lo político y económico, coincidía con el espíritu del movimiento positivista. Un cierto positivismo vivido y difuso, consubstancial a la situación histórica, preparó terreno y después acompañó corroborándolo, al positivismo teórico importado de Europa y éste a su vez reaccionó sobre aquél, ya sea como concepción general de la vida y del mundo, o bien como sistema de principio de aplicación inmediata en algunos campos particulares, como en el derecho, la educación, etc.⁸⁰

Pero hay que tener presente que la difusión del positivismo en América Latina va entendida, no solamente en el ámbito geográfico, sino en el ámbito de lo social, es decir, va más allá de los círculos meramente académicos de la filosofía. Se le veía como el remedio y solución de males socioeconómicos. También hay que tener presente que la reacción al positivismo, en el arco de las tres generaciones a que hacemos referencia, es bastante compleja como compleja la difusión misma.⁸¹

No obstante, nos parece oportuno indicar algunos lineamientos generales del “positivismo” latinoamericano.

El saber estaba al servicio –Risieri-Gracia– de la acción; debía servir de guía para solucionar los problemas concretos. Este aspecto quizá sea uno de los más cautivantes para los latinoamericanos, deseosos como estaban de superar la anarquía, erradicar la miseria y la enfermedad, y poner a los respectivos países en la senda del progreso. Pero ésta no es la única causa de la difusión que adquirió el positivismo entre nosotros. Hay también razones de tipo estrictamente cultural, teórico. La América Latina se había formado en la escolástica y las ciencias del hombre ofrecían un panorama lamentable; predominaban la vaguedad conceptual y terminológica, la especulación incontrolada y el

dogmatismo infundado y retrógrado. Pero ahora llegaba una nueva doctrina basada no tanto en la especulación; sino en la experiencia, en la verificación con rigor lógico y ofrecía la seguridad de un auténtico progreso siempre constante. No más teorías especulativas, no más intentos frustrados. Se había por fin encontrado, se pensaba y se creía, un camino seguro para la solución de nuestros problemas crónicos. ¿Cómo no aceptar e implantar una filosofía que venía cabalgando sobre el prestigio de la ciencia? Se creyó que había llegado una nueva era en la que el estudio científico permitiría, por fin, encontrar las causas de nuestros males sociales y eliminarlos tal como lo venía ya haciendo la ciencia de la medicina con las epidemias.⁸²

La filosofía de Comte cautivó a muchos pensadores, educadores, pero sobre todo políticos-intelectuales.⁸³ Téngase presente que

no son las influencias filosóficas europeas que determinaron la diversidad de los positivismos nacionales, por el contrario, los iberoamericanos se apropiaron de estas filosofías en función de sus intereses, justamente a causa de la relación que se establece entre el positivismo y cuestiones locales; pensadores de este período tienen, en general, un escaso interés filosófico, salvo algunas excepciones, son hombres de acción, reformadores de un régimen o partido, que posibilitan su obra con referencias filosóficas.⁸⁴

Fácil es comprender cómo el positivismo adquiere una fisonomía distinta según las circunstancias de cada país y según los intereses político-sociales de quien introduce y adopta:

Las ideas –Risieri-Gracia– adquieren nueva vida al cruzar el Atlántico y se desarrollan según la ecología socio-cultural de cada país. Por otra parte el positivismo latinoamericano se nutrió principalmente de dos vertientes: Comte (1798-1857) y Herbert Spencer (1820-1903). Este último propulsor del evolucionismo fue considerado positivista en Hispanoamérica, como ocurrió más tarde con J. S. Mill. [...] En términos generales puede afirmarse que las ideas de Comte tuvieron mayor peso en Brasil, México y Chile, mientras que Spencer influyó más en Argentina, Uruguay y Cuba. En algunas ocasiones varió la influencia dentro del propio país por razones políticas, como en Cuba, donde Varona rechazó las ideas de Comte porque no favorecen la emancipación del país y se inclina por Spencer y su idea de libertad.⁸⁵

Al estar hablando de positivismo en América Latina y de reacción al positivismo, suponemos la diversidad de positivismos y las distintas formas de contraposición e intentos de superación que América Latina registra en su historia. Puede hablarse de una característica común del quehacer filosófico latinoamericano a pesar de sus diferencias particulares:

Época de madurez filosófica. No es una hipérbole. Dice Larroyo. Entrando el siglo XX, ya en la primera década aparece un nuevo tipo de filósofo en América. [...] Amaina el partidismo doctrinario y el afán polémico, tan comunes en el período anterior. Ahora inversamente, gana terreno una prudente crítica, una ponderada justificación, un anhelo de encontrar verdadero y radical sentido a las ideas. Ciertamente es la época de la superación del positivismo, pero la empresa realizase gracias a una síntesis dialéctica (en Uruguay), a un ensamble ecléctico (en México), o a un avalúo ecuánime (en Argentina).⁸⁶

La superación y el ocaso del positivismo cuentan con la diversidad de modalidades y circunstancias de cada país latinoamericano. No faltaron, ciertamente, causas semejantes y comunes de raíz político-cultural. En general podríamos decir que la decepción que sufrieron los latinoamericanos intelectuales fue profunda, pues la realidad de los diversos países no estuvo a la altura de las promesas y aspiraciones. Los cambios eran lentos, pero sobre todo dudosos. La dura realidad quebró muchas ilusiones. Pronto se comprendió que no era suficiente desprenderse de los prejuicios tradicionales. El ideal de un conocimiento

científico comenzó a desmoronarse; el optimismo inicial pronto se convirtió en una amarga ilusión. La complejidad de los hechos reales superaba los esquemas teóricos.⁸⁷

Boutroux, Bergson, primero; Nietzsche, Husserl, Dilthey, Heidegger, Scheler, Hartmann, Jaspers, Ortega y Gasset, Gaos, Croce, después, vinieron de alguna manera no sólo a inspirar, sino a aliviar la desilusión intelectual de muchos latinoamericanos. La distinción entre ciencias de la naturaleza y del espíritu adquiere gran significado e influencia gracias a la obra de Windelband, Dilthey y Rickert. Se abre una nueva posibilidad de afrontar los problemas humanos y de la historia. Las ciencias del espíritu se apartan así de la hegemonía positivista.

Presentamos aquí un cuadro sintético de los autores latinoamericanos “postpositivistas”. Su quehacer filosófico como reacción al positivismo es compleja, como compleja la difusión misma del positivismo. Resultado de las diversas matrices socio-culturales; pero sobre todo de que muchos de los autores aquí elencados cabalgan etapas distintas (Deustua, Romero, Astrada, Amoroso Lima) y en algunos de ellos se advierte un cambio de doctrina. No es el momento ni el lugar para ofrecer un resumen de las ideas de cada uno de ellos. Damos de todas maneras una síntesis de lo que nosotros consideramos principales características del quehacer filosófico latinoamericano.

No todos, pero la mayoría, tienen formación humanística, lo que les permite tener un amplio interés, pero al mismo tiempo les impide tener precisión conceptual y terminológica. Los filósofos latinoamericanos son por lo general buenos escritores o dicho de otra manera: experimentados ensayistas. Característica es también su preocupación por los problemas políticos y sociales, más que una militancia concreta. El cultivo que hacen de la filosofía lo realizan como una guía orientadora tanto para la conducta individual como para la colectiva. Su estilo tiene la pasión de la convicción: es el hombre y su destino el centro de todo quehacer filosófico. Por eso el excesivo ingrediente pasional y polémico que tiene la filosofía latinoamericana no se debe, como creen algunos, a que somos muy emotivos, sin más, sino al tipo de problemas que nos preocupa.

En la filosofía latinoamericana se ven con frecuencia verdaderas conversiones. La preocupación por la ética, la política y la filosofía social produce compromisos profundos. El afán por la filosofía no se reduce a mera interpretación, sino que está destinada a la búsqueda de nuevos modos de vida. La teoría va seguida de una acción que, muchas veces, desgraciadamente, debilita la teoría o la convierte en mera propaganda. También es muy cierto que podemos encontrar el cultivo de la filosofía por su valor meramente teórico, pero no es menos cierto que en la mayoría de los pensadores latinoamericanos la teoría está seguida o fundamentada en un auténtico compromiso. Todo esto hace que la filosofía tenga un carácter amplio, casi popular, pero al mismo tiempo difuso. Más que de escuelas filosóficas podría pensarse en movimientos con características filosóficas. Dentro de las características generales que estamos describiendo no incluimos los movimientos de inspiración tomista o marxista por muchas razones en las cuales no podemos detenemos. Bástenos decir que tanto en la “una como en la otra corriente el tono proselitista empaña la calidad técnica” y la indagación crítica. Fácilmente la teoría se convierte en dogma. Hay que tomar partido. El quehacer filosófico latinoamericano aunque acuse la influencia

tomista o marxista en algunos casos, tiene la tendencia a salir de esa especie de actitud dogmática para convertirse en movimiento creativo y de búsqueda. Particulicemos un poco más estas características:

En sentido amplio, como lo demuestran los estudios de los historiadores de las ideas en nuestros respectivos países (Zea, Ardao, Weinberg, Solazar Bondy, Cruz Costa, etc.) siempre ha existido filosofía en América Latina. Pero existió como actividad aislada de algunos individuos, o como enseñanza estereotipada, sin verdadera intensidad intelectual. Existió sobre todo como utilización de ideas filosóficas europeas para hacer frente a ciertos problemas políticos. No existió como actividad organizada, como intento de repensar a fondo las grandes ideas y los vastos sistemas del pensamiento occidental clásico y moderno y de contribuir a la marcha de nuestro pensamiento con aportes personales. Una filosofía de este tipo surge, por así decirlo, por generación espontánea a fines del siglo pasado y cobra una intensidad sorprendente con la que ha sido a veces llamada “generación del 98” de América Latina, y que es conocida con el nombre más apropiado de la generación de los Patriarcas.⁸⁸

Nuestros Patriarcas inician el proceso que conduce al quehacer filosófico en América Hispánica hasta el momento actual de la filosofía latinoamericana. Un proceso que parte desde un “desenfoco” o “sobreposición” de imágenes hasta obtener una mayor nitidez de imágenes: “la propia y la que nos ofrece la cultura europea”. El quehacer filosófico de nuestros Patriarcas se caracterizaría por su curioso nacimiento; por una especie de inseminación artificial: “como hijo espurio”, “desnudo y flaco”, “como huérfano desvalido”, por su “origen desconocido”, que “tiene que echar mano de una tradición ajena y extranjera”; que “cuenta con una tradición cultural rota”; “busca a todo trance una partida de bautismo”: que “aflora como consecuencia de su crecimiento no por fuerza de una tradición propia”: sino que es fruto de una “importación directa, viene de occidente como llegan por barco las maquinarias, los vestidos y los perfumes”, “porque si no como se enseña de todo, se enseña filosofía”, “nace porque se aprende como la ciencia”: “no como actividad creadora, actividad que se aprende; pero no comprende”, como “repetición mal hecha”; “por eso las primeras manifestaciones de un filosofar auténtico... son manifestaciones en el vacío, brotes aislados”, “intensificación de la enseñanza”, “un leer libros de la filosofía” en serio, “novedades”.⁸⁹

Nuestros Patriarcas concentran su anhelo en asimilar en forma rápida y efectiva los grandes sistemas filosóficos que constituyen uno de los productos cumbres de la cultura europea. Pero al acercarse a ellos sienten una sensación de inseguridad, de vacío. Es la vivencia ingenua, no reflexiva, producida por la imposibilidad de calar en las verdaderas significaciones por falta de tradición que proporcione, en forma natural, apoyo y alimento. Y entonces, en forma también irreflexiva, totalmente espontánea, busca su apoyo en la misma filosofía que trata de absorber. Es decir, que la considera no sólo como el contenido que quiere asimilar, sino como su origen y su tradición. Toda la actitud filosofante de nuestros pioneros se reduce a una inmensa tensión hacia Europa”.⁹⁰ Los primeros latinoamericanos pudieron entender lo que leían, pero no pudieron darse cuenta completamente de que no lo comprendían.⁹¹

Sin negar la penetrante influencia que de Europa se recibe, nos viene una espontánea pregunta: ¿todo este quehacer filosófico latinoamericano se reduce a una mera repetición académica? Ciertamente no, como lo veremos en el transcurso de este trabajo.

Características de nuestra segunda generación. La generación llamada “Forjadora”.⁹²

Heredan y asumen con mayor claridad de conciencia el deseo de “forjar” el ideal de una filosofía auténtica. Se presentan: “nuevos”, “modernos”, ante una “América que era novedad, modernidad”, “futuro”, son más “maestros”, hay “aplicación social, política y económica”, conquistan la “actualidad europea”, la “batalla contra el positivismo es más abierta”, se presentan con mayor “serenidad y vehemencia”, es la época de “Bergson,

Croce, Nietzsche, Simmel”, se empieza a vivir con profunda intensidad el estado de carencia radical de nuestro filosofar, es decir, se hace más consciente. La voz de Ortega y Gasset se escucha más de cerca. Hay “exigencia de seriedad”. “Se critica la improvisación”, se verifica una “recuperación anabásica”. “Se tiene la prisa del salmón”. Vaga en el aire la tesis de recuperar la “tradición perdida”. Se busca la nitidez. La exigencia de una propia tradición se hace más imperiosa. Se piensa que “no se tiene una tradición que lo empuje. No tiene un trampolín en que apoyarse” y “desea experimentar la comodidad reconfortante de sentirse instalado en el curso de la historia”. Los latinoamericanos se hallan exiliados de la gran tradición occidental y la propia hace tiempo se había perdido. “Pero por una especie de identificación, por un exceso de hambre recuperativa, el pensador latinoamericano empieza a sentir la necesidad de tener él también una tradición propia”. “La exigencia de una propia tradición constituye un fenómeno general en la marcha recuperativa”. “La tradición en sus dimensiones” europea y americana sufría de una gran ruptura”.⁹³

Lo más interesante de este segundo intento de recuperación, nos dice Miró Quesada, es que se trata también de un movimiento rigurosamente anabásico. Porque, como hemos observado, el movimiento filosófico latinoamericano comienza al borde de una gran ruptura. La tradición ideológica se rompió en todas sus dimensiones, no sólo en su dimensión europea sino también en la misma dimensión americana. Claro que existía una tradición social, histórica, religiosa, artística. Pero la tradición filosófica, mejor aún, la tradición teórica, se había perdido. Por eso nos encontramos ante el hecho curioso de que para recuperar la propia tradición filosófica, los latinoamericanos empiezan a escribir obras sobre la historia de las ideas de sus propios países y presentan a las nuevas generaciones un panorama completamente insospechado. En cierta manera, la historia del pensamiento filosófico propio, le es más extraño al latinoamericano que la historia del pensamiento europeo.⁹⁴

Desde un punto de vista estratigráfico (pero téngase en cuenta que una estratigrafía cultural no puede jamás reducirse a una estratigrafía geológica) el movimiento recuperativo tiene así tres momentos. Un momento inicial, representado por la generación de los patriarcas, que se caracteriza por ser un brote aislado y espontáneo de pensamiento filosófico, por una comprensión estructural de los textos y por una vaga noción del desenfoque. Un segundo momento, representado por la generación intermedia (forjadores), en el que realmente empieza a desarrollarse un movimiento propiamente filosófico. La generación intermedia vive en su juventud con apasionada intensidad la experiencia del desenfoque y comprende que la única manera de superarla es recuperar la tradición histórica de que carece. Inicia así la recuperación anabásica y gracias a su esfuerzo instala al pensamiento latinoamericano en la historia del pensamiento occidental. Pero a pesar de su esfuerzo extraordinario que constituye a no dudarlo una de las grandes hazañas del moderno espíritu latinoamericano, no puede lograr una recuperación total. –Pero en gran parte– [...] Gracias a este inmenso esfuerzo logra instalarse en la historia del pensamiento occidental. [...] Realiza sobre todo una sólida conquista de la modernidad, es decir, de la actualidad europea... adquiriendo así una visión completa del gran recorrido del pensamiento europeo.⁹⁵

El pensamiento latinoamericano se va abriendo camino del simple proyecto de ubicación histórica hacia nuevas dimensiones y posibilidades. De la mera recuperación se pasa, por así decirlo, a la participación. Recuperación de sentido adquirido conforme la historia misma le va revelando su ubicación y sus posibilidades.⁹⁶

Pasemos ahora, en este nuestro proceso meramente descriptivo, a señalar algunas características de nuestra tercera generación, a la cual pertenece nuestro autor Leopoldo Zea.

La tercera etapa –Frondizi-Gracia– es la de los nacidos alrededor del año 1910. En ellos continúa la influencia preponderante del pensamiento alemán, algunos por haber realizado estudios en este país, en otros por la influencia de los filósofos españoles “trasterrados”, como José Gaos, Joaquín Xirao...

El cultivo de esta disciplina se torna más profesional y técnico, aunque menos dramático; también resulta más especializado y más responsable. Nadie intenta elaborar un sistema completo, como el de Vasconcelos con su metafísica, ética y estética... y en lugar de las grandes obras pretensiosas, surgen las monografías especializadas y se advierte cierta

parquedad en las publicaciones, como resultado de una actitud autocrítica.⁹⁷

El sentido de responsabilidad convierte las polémicas en fructuosos encuentros, como en el caso de la polémica conocida con el nombre de “regionalistas” y “universalistas” (1950-1960). Con base en esta diversidad de actitudes, se suele ubicar a los autores de esta generación. Pero lo que a todas luces resulta bien claro, independientemente de sus respuestas “universalistas” o “regionalistas”, es la asunción del ideal forjado por la segunda generación y la adquisición de un compromiso consigo misma para realizarlo a fondo con sentido de responsabilidad. Por eso se utilizan técnicas cada vez más depuradas desde el punto de vista metodológico.⁹⁸

Crece en una atmósfera de tensión dinámica hacia el futuro. Su formación es en general mucho más sólida académicamente. Su ingreso a la vida filosófica está de alguna manera marcado ya por un proyecto hecho. Proyecto que podríamos decir le es impuesto en todos los momentos de su formación. Tendrá desde el comienzo clara conciencia de lo que se pretende que ella realice. La generación “forjadora” había concebido un proyecto: el quehacer filosófico latinoamericano. Un quehacer filosófico cuya realización estaba en el futuro. ¿Es la tercera generación la llamada a semejante realización? ¿La realización de ese futuro antes proyectado se encontraba ya en las manos y posibilidades de esta generación joven? Toda búsqueda y esfuerzo de la tercera generación sufren el peso de tal convicción. La generación de los patriarcas vivió una atmósfera idílica. Se enamoró de la filosofía europea y decidió predicarla. La generación forjadora recoge el mensaje de los patriarcas, lo asimila, lo intensifica y con conciencia nueva proyecta con mayor nitidez. La tercera generación nace, crece, se desarrolla, vive intensamente ese proyecto de autoconciencia y advenimiento de un filosofar auténtico. Recibe las inquietudes de un filosofar auténtico como su propio destino. Se siente responsablemente predestinada a realizar aquel proyectado anhelo patriarcal y forjador visto en la lejanía del futuro.⁹⁹

La tercera generación, en el proyecto heredado, concentra todo esfuerzo y toda búsqueda. Esfuerzo y búsqueda de una filosofía auténtica. Es característica común: la responsabilidad. Pero esta misma responsabilidad hace que las respuestas sean diferentes. Su situación exige una respuesta. Dicha respuesta resulta ser afirmativa o negativa, a primera vista; sin embargo, un análisis más atento nos presenta otra situación. Este mismo análisis nos permite ver que la tercera generación en cuanto tal no pudo dar una respuesta simplemente negativa, sin más.

La situación generacional consiste en decidir si ella es la llamada o no a crear una filosofía auténtica. Ahora bien, se presenta una distinción o mejor dicho dos posibilidades: la afirmación inmediata de las posibilidades creadoras y la afirmación mediata. En el primer tipo de afirmación se decide dar una respuesta definitiva y se proclama que ha llegado ya el momento de hacer filosofía auténtica. En el segundo tipo, se reconoce que se puede hacer filosofía auténtica, que ésta es la meta generacional, pero que no ha llegado aún el momento. Considerado, globalmente, el movimiento recuperativo es una manifestación de pujante positividad. Todo en él apunta al futuro, a la superación progresiva y ascendente. Una respuesta negativa hubiera sido, pues, desconcertante. Hubiera sido considerada como una especie de defección, de huida inexplicable. Y la realidad concuerda plenamente con

lo dicho.

La tercera generación ha elegido una respuesta positiva al problema que le plantea su propia situación. En este punto se ve nuevamente la unidad básica que la caracteriza. Pero la unidad llega sólo hasta este punto, porque en la elección de la solución positiva la tercera generación se divide en dos grupos irreconciliables. Ambos grupos reconocen que la autenticidad es la meta del movimiento, pero para unos, la autenticidad puede ya realizarse, en cambio, para los otros, se sitúa aún en el futuro... La decisión de que ha llegado el momento de hacer filosofía auténtica y de pretender que se ha comenzado ya a hacerla, obliga al grupo a demostrar la verdad de su afirmación. Es un grupo productivo, porque, por el hecho de proclamar que ha llegado el momento de hacer filosofía auténtica, se ha lanzado a hacerla, considera que el momento preparatorio, la larga etapa en que el filósofo latinoamericano piensa las ideas europeas antes que en crear las suyas propias, ha pasado... Pero lo *más interesante* y característico del grupo es que realiza un viraje en relación con el concepto de autenticidad que constituye la meta constante del movimiento recuperativo. *Porque esta autenticidad se sitúa en la filosofía europea.*¹⁰⁰

Conviene hacer una pequeña precisión al respecto. Independientemente de la distinción que nos proporciona Miró Quesada respecto a la división interna del grupo afirmativo, afirmativo inmediato y afirmativo mediato o asuntivo, el problema de la *autenticidad* es un problema no de viraje, fruto de una supuesta *decisión* de grupo o de escuela; sino que es el resultado de una revelación intrínseca de la historia. Explicación y revelación de la entraña misma de la historia latinoamericana en ningún momento violentada por el mero deseo de llegar a crear una filosofía propia. La tesis de Zea: “La filosofía americana como filosofía, sin más” no solamente supera este problema, sino que nos patentiza cómo la creatividad, la autenticidad es un fruto natural y espontáneo de una toma de conciencia y responsabilidad. Porque, como el mismo Quesada reconoce, poner el momento de la llegada de la anhelada autenticidad en un día no muy lejano, es decir, cuando el latinoamericano haya asumido plenamente “la filosofía”, resulta demasiado ingenuo. Por otra parte, todo el proceso “recuperativo” no puede ser reducido a un mero movimiento de recuperación de la filosofía occidental; sino que en la entraña misma de este proceso se contiene ya el germen de creatividad.

“La autenticidad para este grupo no puede consistir en filosofar a la europea, sino que debe hallarse en un tipo de filosofar diferente”. Podría caber la expresión: semejante por su coherencia y por su carácter de respuesta histórica a una circunstancia precisa y definida.

El segundo grupo de la tercera generación, el grupo llamado “asuntivo”, y que prefiere considerarse como los continuadores del proceso recuperativo, es el más numeroso.

...su respuesta [Miró Quesada] puede considerarse más como prolongación que como bifurcación. Hemos llamado “asuntiva” a esta respuesta porque consiste en asumir los valores de la filosofía europea y en seguir poniendo el sentido de la autenticidad en la creación de ideas originales en relación con el tratamiento de los grandes problemas del pensamiento occidental. Al “asumir” los valores de la filosofía europea, asumidos y proclamados por las generaciones anteriores, esta fracción de la tercera generación se sitúa de plano en la necesidad de realizar las condiciones necesarias para lograr la creatividad buscada. Y ante la evidencia de que estas condiciones no están aún realizadas, tiene que llegar a una respuesta diferida

Todavía no ha llegado el momento de crear filosofía auténtica, es aún necesario seguir el camino de formación impuesta por la generación forjadora, para, en un futuro, tal vez no muy lejano, realizar la autenticidad. Y al término en este contexto histórico-social resulta ininteligible, ambiguo y desenfocado. El camino de la recuperación no ha terminado.¹⁰¹ Pero será la obra misma en confirmar la tesis de Miró Quesada No puede haber autenticidad por mero decreto, por el simple hecho de “haber decidido la creatividad o haberla condenado para un futuro”.

Nos parece demasiado ingenuo decretar sobre si las circunstancias hayan llegado o haya que continuar esperando a que ellas lleguen, repetimos, es el análisis, en ningún momento violentado, el que nos hará ver si dicho advenimiento se encuentra de alguna manera ya en germen o en fruto en el proceso “recuperativo”. Dicho proceso recuperativo es necesario, ha sido indispensable; pero dicho proceso recuperativo no tiene como meta única y exclusivamente la profundización de los grandes problemas y de las grandes teorías del pensamiento occidental, esto significaría tanto como reconocer que la filosofía está en Europa y reconocer también que el destino de Latinoamérica es hacer filosofía en América, pero nunca filosofía latinoamericana. La siguiente representación puede ilustrarnos de alguna manera la implicación del filosofar en América Latina y el filosofar latinoamericano.



1ª Generación:

Enrique Rodó (1871-1917) Uruguay

Varona (1849-1933) Cuba

Alejandro Octavio Deusta (1849-1945) Perú Carlos Vaz Ferreira (1872-1958) Uruguay Alejandro Korn (1860-1936) Argentina Raimundo de Farras Brito (1862-1917) Brasil Enrique Molina (1871-1956) Chile

Antonio Caso (1883-1946) México

José Vasconcelos (1882-1959) México

2a. Generación:

Francisco Romero (1891-1962) España

Samuel Ramos (1897-1959) México

Alfonso Reyes (1880-1959) México

Ezequiel M. Estrada (1895-1965) Argentina

Pedro H. Ureña (1884-1946) Sto. Domingo

Carlos Astrada (1894-1970) Argentina

3a. Generación

E. Uranga (1921-1988) México

Edmundo O'Gorman (1906-1995) México

Amoroso Lima (1893-1983) Brasil

Eduardo García Maynes (1908-1993) México F. Larroyo (1908-1981) México

Leopoldo Zea (1912-2004) México

Francisco Miró Quesada (1918) México Luis Villoro Torazo 1922-2014, México Abelardo Villegas (1934-2001) México

Pies de página

⁸⁰ Sarti, Sergio. *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea*. Cisalpino-Goliardica, Milano, 1976, pp. 52-53.

⁸¹ Risieri, Frondizi, J. J. E. Gracia. *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*. FCE, México, Bs. As. Madrid, 1975, pp. 11-12.

⁸² Ejemplos:

Gabino Barreda (1818-1881) (México).

Justo Sierra (1848-1912) (México).

José A. Ferreira (1863-1938) (Argentina).

José Ingenieros (1877-1925) (Argentina).

E.J. Varona y Pera (1849-1933) (Cuba).

⁸³ Sarti, Sergio. *Op. cit.*, p. 61.

⁸⁴ Risieri, Frondizi. *Op. cit.*, pp. 13-14.

⁸⁵ Larroyo, Francisco. *La filosofía americana su razón y su sinrazón de ser*. UNAM, México, 1958, pp. 120-121.

⁸⁶ *Ibidem*, pp. pp. 13-14.

Cfr. Risieri, Frondizi, *El punto de partida del filosofar*, Losada, Bs As, 1945, 19572

Hacia la Universidad Nueva, UNIV. Nacional del Nordeste, Resistencia, 1958.

¿Qué son los valores?, *Introducción a la axiología*, F.C.E. México, 1958, 19775.

Fuentes de la filosofía latinoamericana, Unión Panamericana, Washington D.C. 1967.

Cfr. Jorge J. E. García, Eliabeth Millán-Zaibert. *Risieri, Frondizi, Ante la condición humana*.

⁸⁷ Larroyo, Francisco, *Op. cit.*, pp. 19-20.

⁸⁸ Larroyo, Francisco, *Op. cit.*, pp. 25-30.

⁸⁹ Miró Quesada, F. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, F.C.E., México, 1974, pp. 25-30.

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 30-33.

⁹¹ *Ibidem*, p. 35.

⁹² *Ibidem*, p. 35.

⁹³ *Ibidem*, pp. 36-40.

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 42-43.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 48.

⁹⁶ Frondizi-García. *Op. cit.*, pp. 17-18.

⁹⁷ Miró Quesada, F. *Op. cit.*, p. 14.

⁹⁸ Miró Quesada, F. *Op. cit.*, p. 14.

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 78-80.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 81.

¹⁰¹ Zea, Leopoldo. "La filosofía mexicana en los últimos cincuenta años". En: *La Filosofía como compromiso y otros ensayos*. Tezontle, México, 1952, pp. 144 ss.

II

El Ateneo de la Juventud y la Revolución de 1910

México, como en general toda Hispanoamérica, ha carecido de lo que podríamos llamar una filosofía original, entendida ésta como la creación de un sistema, en la forma que se han realizado en Europa. En este sentido, nuestros filósofos hispanoamericanos no parecen haber hecho otra cosa que repetir o glosar doctrinas y sistemas venidos del Viejo Mundo.

Sin embargo, estas doctrinas y estos sistemas al ser transplantados, a México en nuestro caso, han venido a justificar situaciones propias de nuestro país. Y en forma aparentemente extraña, han podido convivir doctrinas filosóficas y hechos históricos. La historia de nuestra filosofía, la historia de adopción de determinados sistemas, es la historia concreta nuestros anhelos y afanes, la historia de lo que hemos soñado, lo que hemos deseado y esperado. La historia de aciertos equívocos; pero siempre: nuestra historia. Nuestro siglo, el siglo XX cuya primera mitad estamos convirtiendo, nos dice Zea, en historia con esta toma de conciencia, encontró en su apogeo un régimen que parecía ser la expresión máxima del progreso y el orden mexicanos. Y con este régimen, la doctrina filosófica lo justificaba: Comte, Stuart Mill, Spencer... son los nombres los filósofos más citados en toda clase de textos, documentos educativos, políticos y administrativos. Los discípulos de Barreda o discípulos de sus discípulos se encuentran en puestos clave de la República para imponer el orden y progreso sin fin... Orientando a la Nación por el camino fin del progreso de la humanidad".¹⁰²

El papel histórico del Porfirismo había sido sintetizar y conciliar.

¿Síntesis y conciliación meramente artificiales?

El Porfirismo tuvo su expresión no solamente política y administrativa, sino que también se extendió a otros campos. El terreno de la cultura y en especial el de la Historia son vistos y recuperados con "ojos spencerianos".¹⁰³

"Lógica inductiva y deductiva" de Porfirio Parra; de 1901 a 1914 Agustín Aragón y Horacio Barreda publican Revista Positiva en la cual se encuentran exposiciones de la cultura mexicana a través de la óptica positivista.

No obstante el optimismo, algo andaba mal. El país marchaba, pero no conforme a lo programado. Mentes brillantes dentro del mismo Porfirismo, como la de Sierra, se habían dado cuenta de ello: "México tiene confianza en ese porvenir", pero que "no se equivoque". Ya era tarde. Un nuevo equívoco. Por eso: "dudemos", "dudemos en primer

lugar porque si la ciencia es nada más que el conocimiento sistemático de lo relativo, si los objetos en sí mismos no pueden conocerse, si sólo podemos conocer sus relaciones constantes, si ésta es la verdadera ciencia, ¿cómo no estaría en perpetua discusión, en perpetua lucha? ¿Qué gran verdad fundamental no se ha discutido en el terreno científico, o no se discute en estos momentos?”. Lo que parece más firme, más seguro, está en debate. Todas las verdades son discutibles. La ciencia no puede ser una bandera de paz. El conocimiento, lejos de ser uniforme, mecánico, como se había pretendido que fuese, resultaba relativo, limitado, inconsistente cuando se le quiso aplicar a la sociedad. La experiencia, arma de la ciencia, era relativa a cada hombre. No podría ser que se diese, entonces, verdades con carácter universal e indiscutible. Por el contrario, esa misma experiencia era una constatación de lo relativo que resultaba ser todo absolutismo.

Las verdades alcanzadas de pretendida universalidad, comenta Zea, estaban teñidas con los colores “del temperamento y la pasión” de los hombres que las sostenían. Eran banderas de lucha, no de paz, de desorden y no de armonía social. No eran otra cosa que la traducción de actitudes humanas, expresión de situaciones sociales, de históricas circunstancias. El positivismo era lenguaje de unas determinadas, concretas e históricas circunstanciadas pasiones humanas, de intereses bien concretos de una no menos concreta clase social mexicana.

“A una ideología apoyada en una filosofía de lo permanente, se opondrá una ideología apoyada en una filosofía de cambio perpetuo”.¹⁰⁴ A lo inherente se opondrá la vida. Quien hará esta oposición será la nueva generación. Una generación formada dentro del mismo positivismo. Generación que ya no va a aceptar los postulados de su misma formación de sus maestros. La atmósfera de su propia formación la encontrarán insoportable, asfixiante. Esta generación buscará fuera de las aulas aire menos viciado.¹⁰⁵

En 1906 un grupo de jóvenes fundaron la revista literaria: *Savia Moderna*, voz de sus anhelos e inquietudes y descontentos. Revista “desorganizada y llena de errores –Ureña– representaba, sin embargo, la tendencia de la nueva generación”,¹⁰⁶ diferenciarse de su antecesora. La nueva revista duró poco, pero lo suficiente para marcar la tendencia de abandono de las normas del siglo XIX francés como modelo literario y el positivismo como filosofía. En torno a ella se agruparon algunos jóvenes que habrían de permanecer unidos en varias empresas intelectuales, pero que sobre todo habrían de vivir, de alguna manera en grupo, una etapa decisiva de su formación: el acontecimiento de la Revolución.

Entre otros destacan: Antonio Caso (1883-1946); Alfonso Reyes (1889-1959); José Vasconcelos (1882-1959); Samuel Ramos (1887-1959); Pedro Henríquez Ureña (1864-1946); Ezequiel A. Chávez (1868-1946).¹⁰⁷ Este último no perteneció ciertamente a la generación del Ateneo de la Juventud, pero escribió una obra que le hace ser afín con Caso y Vasconcelos. Pedro Henríquez Ureña, aunque nacido en Santo Domingo, supo unificar al grupo y se le consideró como el hermano mayor de todos ellos.

Resulta curioso y a primera vista no comprensible que dos miembros del gabinete de Díaz, Justo Sierra y Ezequiel Chávez, secretario y subsecretario de Instrucción Pública respectivamente, hayan patrocinado al Ateneo. Otro científico, Pablo Macedo, financió las publicaciones del grupo. Pero este detalle no significó que el gobierno de Díaz, en 1909,

un año antes del centenario de la Independencia de México, estuviese dispuesto a cambiar o por lo menos a mirar de otra manera la educación inspirada por Barreda, como quiere Raat.¹⁰⁸

Al desaparecer la revista, el mismo grupo fundó la Sociedad de Conferencias a principios de 1907. Fue un año decisivo durante el cual se eliminó todo lo que aún restaba de positivismo. El propósito base de esta asociación era divulgar ideas y fomentar actividades artísticas en los barrios burgueses, no populares, de la ciudad de México.

Para 1908 un periódico conservador provocó con sus ataques a Barreda la reacción de la sociedad que organizó, en memoria del fundador de la Escuela Nacional Preparatoria, un “verdadero mitin filosófico”. Los oradores del mitin hicieron patente su solidaridad con la obra liberal de Barreda, pero dejaron bien aclarada su relación de independencia frente al positivismo.¹⁰⁹

Al año siguiente, con un ciclo de conferencias sobre la Historia del positivismo, que Antonio Caso dictó en las aulas mismas de la Escuela Nacional Preparatoria, se acabó por definir con claridad la actitud y el perfil del grupo de intelectuales frente a la doctrina oficial en el sistema educativo.

El 28 de octubre de 1909 surgía oficialmente la nueva sociedad con el nombre de Ateneo de la Juventud. Ésta inició, quincenalmente, sus actividades con conferencias y discusiones públicas. Para 1910 la inquietud era ya más clara, compacta y plena. Para este mismo año el sentimiento y conciencia de renovación se acentúan más con motivo del primer centenario de la Independencia de México. El Ateneo había, para entonces, ya adquirido una fisonomía propia como centro de discusiones libres, centro de un nuevo pensar. Con apoyo abiertamente oficial, la agrupación participa en los festejos del centenario con una serie de conferencias sobre asuntos americanos.

Frente a las generaciones literarias inmediatamente anteriores, la del Ateneo presenta rasgos peculiares. La creación literaria no es abandonada por ninguno de sus miembros; sin embargo, hay en toda ella la preocupación por la filosofía y lo social, y refleja la convicción, tal vez heredada de su maestro Sierra, de que el problema de México es un problema, en primer lugar, de educación.

La inquietud del grupo gira en torno a Grecia, Roma, la filosofía moderna y contemporánea. Las numerosas reuniones nocturnas, en grupos e individuales, ponen en contacto con Platón, los clásicos. Todo esto irá preparando el renacer de un espíritu humanista en México. La preocupación por lo hispanoamericano, por lo mexicano, tiene un lugar privilegiado en el espacio de la inquietud del Ateneo. Una cultura en contacto con la tradición clásica no podría reproducir el amor por lo estrecho, terminado y acabado.

Las inteligencias más claras, despiertas y generosas del positivismo, Sierra, Chávez y Macedo, brindarán el apoyo al naciente grupo de jóvenes intelectuales.

Platón, Kant, James, Croce, Nietzsche, Schopenhauer, pero sobre todo Boutroux, Bergson y Rodó, fueron punto de apoyo y arranque para todo el grupo.

Al amor a Grecia y a Roma, nos dice Zea, vino a sumarse el amor por las letras españolas.

A diferencia de la generación positivista, que despreciaba lo latino, considerándolo como una desgracia racial, el nuevo grupo trató de reforzar las despreciadas cualidades de la raza latina, como la imaginación. Imaginación, libre examen, creencia en lo maravilloso del espíritu humano, tales fueron las ideas de la nueva generación ateneista. Al ideal de un mundo práctico como el sajón, se opuso el ideal de un mundo teórico y soñador como Grecia. Al orden que se apoyaba en el dogma religioso y filosófico, se opuso el libre examen de Grecia, fuente de toda cultura y de toda evolución científica y filosófica.¹¹⁰

“Para los que no aceptamos –Ureña– la hipótesis del progreso indefinido, universal, necesario y mecánico, es justa la creencia en el *milagro helénico*”. Porque el “conocimiento del antiguo espíritu es para él nuestra moderna fuente de fortaleza, porque le nutre con el vigor puro de su esencia prístina y aviva en él la luz flamígera de la inquietud intelectual”. Porque el pueblo que ha hecho posible la discusión y la crítica, que ha fundado el pensamiento en la libertad, y la investigación sistemática en la libertad misma del pensamiento, no tiene la aquiescencia fácil de los orientales, no sustituye el dogma de ayer con el dogma predicado hoy; todas las doctrinas se someten a examen, y de su perpetua sucesión brota, no la filosofía ni la ciencia, que ciertamente existieron antes, pero sí la evolución filosófica y científica, no suspendida desde entonces en la civilización europea.

Ante un mundo proyectado con la mecanicidad de la aritmética, la nueva generación insistirá, en su exposición teórica, en las cualidades de los latinos; la creencia en utopías, en sus sueños e ilusiones, llenas de esperanza. El griego “mira hacia atrás, y crea la historia; mira el futuro y crea las utopías, las cuales, no olvidemos, pedían su realización en el esfuerzo humano” (Ureña). En realidad, comenta Zea, las utopías no las niegan más que los conformistas, los que están de acuerdo con un cierto orden estable de cosas y que no quisieran ver cambiar, porque cambiarían los intereses que un orden tal les proporciona. La nueva generación lucha por el cambio porque se sienten con una misión que no es la de recibir y apuntar lo ya hecho.

Desde 1833, cuando Valentín Gómez Farías disolvió la Real y Pontificia Universidad de México, no existía universidad, sino escuelas superiores dispersas; pero en 1910 todas esas dispersas escuelas vienen reunidas nuevamente y se rehace la Universidad. Este mismo año entra a la universidad lo que los positivistas llaman “metafísica”, es decir, la filosofía. Se fundaba también la Escuela de Altos Estudios, de donde surgirá la actual Facultad de Filosofía y Letras. Justo Sierra era el creador de esta nueva universidad.¹¹¹ El ideal por alcanzar:

Los fundadores de la Universidad de antaño decían: “la verdad está definida, enseñadla”, nosotros decimos a los universitarios de hoy: “la verdad se va definiendo, buscadla”.

[...] Una figura implorante vaga hace tiempo en derredor de los templos serenos de nuestra enseñanza oficial: la filosofía. Cuánto se nos ha tildado de crueles y acaso de boecios, por mantener cerradas las puertas a la idea de Antígona. La verdad es que en el plan de enseñanza positiva, la serie científica constituye una filosofía fundamental, el cielo que comienza en la Matemática y concluye en la Psicología, en la Moral, en la Lógica, en la Sociología, es una enseñanza filosófica, es una explicación del Universo, pero si como enseñanza autonómica no podíamos darle en nuestros programas su sede marmórea, nosotros que teníamos tradiciones que respetar, pero no que continuar ni seguir; si podíamos mostrar el modo de ser del Universo hasta donde la ciencia proyectara sus reflectores, no podíamos ir más allá ni dar cabida en nuestro catálogo de asignaturas a las espléndidas hipótesis que intentan explicar, no ya el cómo,

Pocos días antes de su muerte, el viejo maestro positivista Porfirio Parra asistía a la inauguración del primer curso libre de la Escuela, el de filosofía, emprendido por Antonio Caso, quien obtenía un estrepitoso éxito.

El retorno a los problemas de la metafísica, la afirmación de la libertad del pensamiento como fuente continua y nueva creación, la exaltación del hombre, es lo que dará al grupo del Ateneo aquel tono de nueva sabiduría de entusiasmo y generosidad, de simpatía por el “pueblo”.¹¹³ Entre las obras que se realizaron bajo aquel espíritu entusiasta y renovador se deben contar, además de la obra escrita, la creación de la Universidad Popular Mexicana, fundada en diciembre de 1912. Una institución totalmente libre de cultura y destinada a la investigación. Su existencia no se prolongó más allá de los diez años. La labor educativa de Vasconcelos de los años posteriores obedece a aquel impulso original del Ateneo. Pero los rasgos característicos de estos jóvenes intelectuales se reflejan en su contraposición a la doctrina de sus maestros positivistas que significaba también contraposición a su propia formación. Lombardo Toledano nos dice:

Contra el darwinismo social –opusieron– el concepto de libre albedrío, la fuerza del sentimiento de responsabilidad humana que debe presidir la conducta individual y social; contra el fetichismo de la ciencia, la investigación de los “primeros principios”, contra la conformidad burguesa de la supervivencia de los aptos, la jubilosa inconformidad cristiana de la vida integrada por los ricos y miserables, por cultos e incultos y por soberbios y rebeldes. ...era preciso acercar otra vez el espíritu a las fuentes de la filosofía y de las humanidades, y que era menester generalizar estas ideas, no sólo entre la clase ilustrada, sino también entre el pueblo.¹¹⁴

Pero la actitud del grupo del Ateneo de alguna manera tendría que repercutir en la vida política. En primer lugar, puesto que el positivismo se encontraba como doctrina práctica desacreditada y de alguna manera agotada, pronto los miembros de la nueva generación tuvieron rápido acceso al magisterio de la cultura en la capital de la República, cuyo correlato era la pérdida de hecho del magisterio por parte de los mayores, a excepción del maestro Sierra. En segundo lugar, y esto es más importante, ¿hasta dónde los miembros del Ateneo estaban ligados a la Revolución?

Madero se había dado cuenta de la situación de la clase media y supo encarnar sus ideales de renovación, de liberalismo y democracia políticas, pero sin pretender romper con lo que consideraba los valores del Porfirismo y mucho menos tenía la idea de provocar una revolución popular y cambiar las estructuras de la economía nacional. Pero aquella sociedad históricamente no podía dar un paso más sin cambiar bruscamente. En esta situación demasiado delicada, la tarea del grupo y como grupo consistiría en hacer posible un cambio en la opinión pública, imprimiendo una nueva orientación en el terreno del pensamiento: rompiendo un pasado ideológico que concebía al pueblo mexicano como una entidad, pero imposibilitada definitivamente para nuevas transformaciones. Esta actitud en sus orígenes y en sus intenciones era estrictamente paralela al movimiento maderista. Se trataba de actitudes críticas, surgidas de una clase media contra un grupo que, en nombre del orden, había paralizado la marcha del país en todos los niveles.

Este paralelismo y simultaneidad de actitudes críticas es lo que ha llevado a más de un historiador a sostener que los intelectuales del Ateneo fueron “precursores y caudillos

intelectuales” de la Revolución Mexicana, aunque no sus directores políticos.¹¹⁵

Nuestros intelectuales no podrían originar una revolución con el solo amor y simpatía por un pueblo oprimido. Todos tenían un contexto de vida que hacía imposible aquello. Vista su actitud desde el terrero de la revolución misma, más bien daban la impresión de pertenecer a aquel grupo que Villa llama “chocolateros”.

Se llaman chocolateros a los que gozaban de comodidades en la retaguardia de la revolución, a los que no arriesgaban la vida, a los que no soportan privaciones, a los que cómodamente comían a sus horas y tomaban su chocolatito en la merienda (...). Los chocolateros, según Villa, siempre llevaban la de ganar. En caso de derrota tenían la oportunidad de huir. Cuando aparecían los laureles corrían a recoger las mieles.¹¹⁶

Nuestra cita anterior podrá parecer irónica, y aunque no desconocemos el valor de un contexto vital para lograr mejor comprensión de un autor, parece ser característica de los intelectuales latinoamericanos saber estar a la retaguardia de cualquier movimiento popular que tienda al cambio social.

Por otra parte, la mayoría de nuestros intelectuales del Ateneo se decían, dentro y fuera del mismo, porfiristas: Antonio Caso era miembro del club Reelectionista de la Ciudad de México y tuvo alguna actuación como orador en la Convención Nacional de abril de 1909; además de ser director del órgano del Club: “La Reelección, semanario político”; Alfonso Reyes, por razones familiares, tuvo que seguir la causa de su padre, el general Bernardo Reyes, quien parece aspiraba a la presidencia después de la renuncia de Díaz, El único activo miembro del Ateneo que se oponía a la reelección fue Vasconcelos. Este era Secretario del Centro Antireeccionista de México desde que inició sus actividades en mayo de 1909 y era también director de El Antireeccionista, órgano periodístico del partido de Madero.¹¹⁷

Arrollado por la marea revolucionaria, el Ateneo de la Juventud se disolvió en 1913.

Los hechos y la historia confirmarían que los caudillos de la Revolución tuvieron otros nombres aún en el orden intelectual: los que llevaban a cabo la crítica del Porfirismo en el campo político y social, pero crítica que no solamente tenía el margen de los círculos académicos, sino que de una u otra manera proponía medidas concretas para reformar usos sociales, instituciones jurídicas o situaciones económicas. Su lenguaje estaba más cerca de los hombres que pondrían la vida para su realización.¹¹⁸ Precursores fueron: Wistano Luis Orozco, Molina Enríquez, los hermanos Flores Magón. Hasta dónde en realidad el libro de Andrés Molina Enrique: *Los grandes problemas nacionales*, publicado en 1908, haya influido o sido expresión ideológica de la Revolución mexicana a tal punto que se le compare al *Contrato social* es otro problema no indispensable a nuestro objetivo.¹¹⁹ Lo que sí parece ser cierto es que el libro de Molina Enríquez financiado por el viejo caudillo del norte: Bernardo Reyes, no fue ni leído ni de alguna forma conocido por Madero o los caudillos de la Revolución.¹²⁰ También hay que tener en cuenta que nuestros ateneístas en 1910 eran demasiado jóvenes y sus anhelos filosóficos eran aún proyecto. El anhelo de libertad y de crítica hacia el Porfirismo era aire que todo mundo respiraba. Los proyectos vendrían a clarificarse con el tiempo cuando los hechos de la Revolución desentrañaran a México. Estos hechos harían que nuestros patriarcas tocaran las entrañas de un México real. Será la Revolución a orientar el pensamiento de un nuevo quehacer filosófico. Este

posiblemente lo enriquecerá con su comprensión, pero no lo habrá provocado. Interpretarán su sentido, pero no lo originarán.

Durante la etapa maderista de la Revolución, la influencia del grupo intelectual del Ateneo es nula en relación con los problemas reales en que se debate el país. El hecho de que sus anhelos de reivindicación humanista tengan clara correspondencia con los ideales políticos de la época maderista, hará que al triunfo de Madero todos se vuelvan a juntar. Sin embargo, esto no significa que los miembros del grupo, como individuos, estuviesen al margen de los acontecimientos. Estaban atentos.

Henríquez Ureña decía en 1924:

Las actividades de nuestro grupo no estaban ligadas (salvo la participación de uno que otro de sus miembros) a las de los grupos políticos; no había entrado en nuestros planes el de asaltar las posiciones directivas en la educación pública, para las cuales creíamos no tener edad suficiente; sólo habíamos pensado hasta entonces en la renovación de las ideas...¹²¹

Al triunfo de Madero, como se dijo, volvieron a reunirse, ahora bajo el nombre de “Ateneo de México”. De alguna manera querían identificarse con la Nación. Presidente de este nuevo grupo fue Vasconcelos, quien había estado ligado desde un principio al movimiento maderista ahora triunfante.

La generación del nuevo Ateneo encontraba en el cambio maderista una coyuntura favorable, aunque no exenta de peligros, para la construcción de un carácter nacional, un perfil bien definido, para la creación del ser mental realizando la expresión de nuestra raza tanto tiempo muda. La muerte de Madero trajo otros vientos, y con estos, otra etapa de la Revolución. Todo el país en armas: guerra plenamente fratricida. Los mismos caudillos de la Revolución poco se entendían. Nuestros intelectuales son sorprendidos por los hechos de la nueva etapa. Les es difícil admitir que los héroes, los que en realidad cambian la historia, pudiesen ser éste o aquel humilde vecino o ranchero ignorante.¹²²

Como era de suponerse, algunos se abstuvieron de toda acción política; otros intervinieron esporádicamente de manera directa o sirviendo en cargos técnicos o diplomáticos; pero unos y otros fueron cumpliendo durante estos años una obra intelectual que los convierte en los Patriarcas del pensamiento mexicano, en los originantes de un nuevo quehacer filosófico en México, pero de ninguna manera en caudillos de la Revolución, que solamente pudieron contemplar de cerca.

La Revolución había hecho posible el descubrimiento de México por los mexicanos y a raíz de este descubrimiento surgió, se clarificó el aún confuso anhelo de libertad, de identidad, por esta razón podemos decir que la obra del Ateneo llegó a enriquecer este descubrimiento hecho por mexicanos.

Durante una época el lema había sido: “Orden y progreso”. La experiencia revolucionaria lo habría de cambiar por otro: “Lo mexicano”. El 21 de mayo de 1911 Porfirio Díaz dejaba el gobierno. La Revolución, el escepticismo de Sierra,¹²³ el anhelo de los ateneístas, tenían el mismo origen: descontento. Un descontento, como nos dice Zea, aún irracional, escondido –soportado diríamos nosotros– en las entrañas de un México que aún no se encontraba a sí mismo, pese a sus múltiples y continuos sacrificios. Descontento contra una forma de gobierno y descontento contra una ideología que la justificaba. En fin,

descontento contra algo que en ninguna forma expresaba a México.¹²⁴

Tal descontento había llegado a la raíz de la nación, al pueblo de México. El dolor se dejaba sentir en los nervios casi insignificantes del cuerpo de una sociedad: el pueblo. Pero éste se resistía a desaparecer. Descontento porque no era posible condenar, encadenar la libertad al mecanismo ciego de un método no comprendido. Descontento porque la esencia de la libertad es ser creadora y rebelde contra todo aquello que se presenta como definitivo y acabado. Descontento porque la libertad creadora es rompimiento de intereses estables y petrificados, porque es “desinterés” de la existencia. Descontento porque la existencia de todo hombre es exuberancia de vida creadora. Descontento porque la vida, la existencia, la libertad no pueden ser usufructuarias ni usufructuadas. La Revolución descubría realizando cambios en la lucha, estas posibilidades, y el quehacer filosófico atento organizaba las ideas en el campo de una cultura. Nos dice Zea:

Con la Revolución México descubría múltiples facetas de su realidad que antes le habían permanecido ocultas. La violencia –ese fenómeno irracional– que le acompañó hizo que brotaran ricas aristas de una realidad a la cual los mexicanos habían permanecido hasta entonces ciegos. Una realidad exuberante e incoherente pero inédita se presentó a sus ojos. Realidad poco al alcance de lo racional. A ella tuvo que acercarse el mexicano por otros caminos distintos a los que la razón que no concebía un mundo sin contradicciones. Casi sin planes, apenas con supuestos, animado por esa fuerza que sólo podía expresarse como escepticismo y descontento, México tropezó con su anhelada realidad. A ella llegó con dolores abriendo viejas cicatrices al parecer incurables. Casi sin esperanzas, decepcionada por la inutilidad de todos los bálsamos importados. México se abrió a sí mismo las entrañas para buscar su ser, y con él el único remedio a sus permanentes males. Por eso se entregó al escepticismo que tanto temía Sierra, y a su consecuencia prevista: la revolución.

Cansado de construir utopías, se entrega a la destrucción, esta vez, sin plan, por puro afán de actuar, de ser él mismo, sentirse vivo. Pero al destruir fue encontrando lo que tanto había perseguido, su realidad, su perfil y con ello una tarea que ahora nos es cada día más clara.¹²⁵

Cuando las pasiones e intereses se presentan con la máscara de la ciencia, ni ésta podrá ser ciencia, ni la razón podrá ser razón, y sólo provocarán nuevas pasiones e irracionalidad. Y aquí la astucia de la razón: aquel descontento produce manifestaciones de creatividad en todos los niveles: la pintura, la escultura, la poesía, la narrativa, la música, empiezan a hablar en un lenguaje que podían entender los mexicanos. México y lo mexicano eran temas, no más vergüenzas, de reflexión filosófica.

Pero, ¿qué fue lo que en realidad dijeron y descubrieron en esas entrañas de la propia realidad? Sería indispensable acercarse a la entraña misma de cada obra salida de nuestros patriarcas para darse cuenta qué y cómo lo dijeron, cómo y hasta dónde lograron comprender la revelación provocada: la Revolución. Pero acercarse a cada una de las obras de nuestros patriarcas mexicanos es tarea ardua, por eso sólo nos atrevemos a presentar una síntesis de su pensamiento. Nos detendremos en tres de ellos, por razones de línea genealógica con Zea, es decir, veremos, pero no exhaustivamente, a Vasconcelos, Caso y Samuel Ramos.

Pies de página

¹⁰² Las obras más significativas de este período: Vicente Riva Palacio. *México a través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, religioso, artístico, científico y literario de México, desde la antigüedad más remota hasta la época actual*.

Marcelo Balleza y Cía. Editores, México 1888-1889, 5 Vols. Justo Sierra. México. Su evolución social. J. Ballascá y Cía., México 1900-1901, 2 Tomos, 3 Vols. Como lo indican más títulos, ya no excluyen ni separan el pasado del presente. Todas las épocas tienen cabida el discurso historiográfico y son vistas como las necesarias etapas de una evolución natural y ascendente que desemboca en el radiante momento porfiriano en el que imperan “el orden, la paz y el progreso”. El relato histórico se vuelve instrumento de la unidad nacional y apología del “progreso material y social” alcanzado durante el Porfiriato. Otra de las obras de gran influencia fue sin duda: Manuel Orozco y Berra. *Historia antigua y de la conquista de México*. Tipografía de Gonzalo A. Esteva, México, 1880, 4 vols. Se intenta realizar una Historia (recuperación del antepasado) “objetiva”, científica, apartada de las posiciones de carga emocional que en las historias anteriores le agregaban las consideraciones personales del autor. Con este ropaje de “objetividad-científica” y con un método que hace del desarrollo histórico una incisión de etapas necesarias hacia la madurez, los historiadores de la época del Porfiriato presentaron a los mexicanos la primera Historia General del país, en la cual el risueño y prometedor “presente” esclarecía y justificaba las épocas anteriores de barbarie, oscuridad y anarquía. La idea de inducir todas las épocas y de tratarlas como si fueran hechos que no involucraban el sentimiento o el interés político del autor, además de su excusa científica –el positivismo– era el mejor modo de extirpar su contenido conflictivo y propiciar la deseada unidad de los mexicanos. E. Florescano. *La recuperación ideológica del pasado prehispánico*. INAH, México, 1977, pp. 23-24. Seminario de Historiografía Económica del Departamento de Investigaciones Históricas del INAH, México, 1977, pp. 23-24. Seminario de Historiografía Económica del Departamento de Investigaciones Históricas del INAH.

¹⁰³ Zea, Leopoldo. “La filosofía mexicana en los últimos cincuenta años”. En: *La Filosofía como compromiso y otros ensayos*. Tezontle, México, 1952, pp. 147 ss.

¹⁰⁴ Zea, Leopoldo. *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. FCE, México, 1975, pp. 437-440.

¹⁰⁵ Henríquez Ureña, P. “La cultura de las humanidades.” En: *Revista bimestral cubana*. La Habana, Cuba, julio-agosto (19/4), p. 212.

¹⁰⁶ “Pedro Henríquez Ureña fue algo así como el hermano mayor y guía del grupo dentro del cual se encontraba, entre otros Alfonso Reyes, Eduardo Colín, Julio Torri y Martín Luis Guzmán”. Zea, Leopoldo. “La filosofía mexicana en los últimos cincuenta años”. En: *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. Tezontle, México, 1952, p. 150.

¹⁰⁷ Raat, D. W. *El positivismo durante el porfiriato*. Sep-Setentas, México, 1974, p. 163.

¹⁰⁸ Se apoya en Salmerón: “Los filósofos mexicanos del siglo XX”. AA. VV. En: *Estudios de la historia de la filosofía en México*. UNAM, México, 1973, pp. 270-273 (la interpretación es ambigua).

Cfr. Crónica de los acontecimientos: AA. VV. *Estudios de la historia de la Filosofía en México*. UNAM, México, 1973, nota 4, p. 271. La nota 3, un elenco más detallado de los ateneístas, p. 271.

¹⁰⁹ Cfr. Salmerón, Fernando. *Op. cit.*, (1952) Nota 5. p. 272.

¹¹⁰ Zea, Leopoldo. *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. FCE, México, 1975, pp. 439-440.

¹¹¹ Sierra, Justo. “Discurso pronunciado en la inauguración de la Universidad Nacional en 1910.” En: *Prosas. Prólogo y selección de Antonio Caso*. UNAM, México, 1939, XXI-221. P:C: Biblioteca del Estudiante Universitario, pp. 177-201 (sp. 191-195). En: *Lecturas Universitarias*, pp. 296-316 (sp. pp. 308, 311, 319). Cfr. Agustín Yáñez. *Don Justo Sierra su vida, sus ideas y su obra*. UNAM, México, 1962², esp. cap. VIII (sobre la evolución intelectual de Justo Sierra).

¹¹² Cfr. nota 11, p. 275 de *Estudios de la historia de la Filosofía en México*. UNAM, México, 1973.

¹¹³ Cfr. nota 11, p. 276. En: AA. VV. *Estudios de historia de la Filosofía en México*. UNAM, México, 1973.

¹¹⁴ Romanell, P. *Making the Mexican Minds*. Lincoln, Nebraska, 1952, p. 62.

Alba, Víctor. *Las ideas sociales contemporáneas en México*. FCE, México, 1960, p. 119.

¹¹⁵ González de la Garza, Mauricio. *Última llamada*. México 198112, p. 29.

¹¹⁶ Las ambiciones de Bernardo Reyes fueron frustradas con la muerte el día 9 de febrero de 1913, al dirigir sus tropas contra Madero en un asalto al Palacio Nacional. (Nota de Raat, *Op. cit.*, p. 165). Cfr: “Manifiesto a la Nación”. Centro Antireeleccionista de México. En: Prida, Ramón. *De la Dictadura a la Anarquía. Apuntes para la Historia política de México durante los últimos cuarenta y tres años (1871-1913)*. Botas, México, 19582, pp. 238-246. Matute, Álvaro. México en el siglo XX. *Antología de fuentes e interpretaciones históricas*. UNAM, México, 19732, pp. 285-292. Al final, entre los firmantes del Partido Maderista se encuentra José Vasconcelos. Cfr: Córdova, Arnoldo. *La ideología de la Revolución Mexicana*. IIS, UNAM, México, 1977⁵.

¹¹⁷ Cfr. nota 16, p. 278 de AA. VV. *Estudios de historia de la Filosofía en México*. UNAM, México, 19732.

¹¹⁸ Prólogo de Luis Chávez Orozco a: Andrés Molino E. “Los grandes problemas nacionales.” En: *Problemas agrícolas e industriales de México*. V., enero-marzo 1953, p. 5.

¹¹⁹ González Navarro, Moisés. *La ideología de la Revolución Mexicana*. Hm. abril-junio, 1961, p. 631.

¹²⁰ Enríquez Ureña, P. *Obra crítica*. Conviene recordar que Antonio Caso pertenecía al Club Reeleccionista de la Ciudad de México y tuvo alguna actuación como orador en la Convención Nacional de abril de 1909, además de que fue director del órgano del Club: “La reelección, semanario político”. Alfonso Reyes, por razones filiales tuvo que seguir la causa de su padre, el general Bernardo Reyes. Vasconcelos, en cambio, fue secretario del Centro Antireeleccionista de México, desde que éste inició sus actividades en mayo de 1909 y director de *El antireeleccionista*, órgano periodístico del partido de Madero.

¹²¹ Testimonio de Alfonso Reyes: *Pasado inmediato y otros ensayos*, p. 7.

¹²² Desde la tribuna más alta de la República, Justo Sierra condenó al positivismo oficial en aquella memorable noche del 20 de marzo de 1908. Iniciaba una época de la ideología mexicana (Caso).

¹²³ Zea, Leopoldo. *La filosofía como compromiso y responsabilidad*. Tezontle, México, 1952, pp.148-150.

¹²⁴ *Ibidem*, pp. 151-152.

¹²⁵ Zea, Leopoldo. *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. Tezontle, México, 1952, p. 155.

III

José Vasconcelos,

indicador de un

futuro

En el campo de la filosofía, de las ideas, México hispánico había carecido de figuras que trascendiesen su circunstancia nacional. Por lo general, el pensamiento hispanomexicano se había limitado únicamente a importar y, en consecuencia, la realidad mexicana presentaba un rostro totalmente distinto. Su realidad se veía condenada a permanecer oculta. Nuestras revoluciones quedaban sumidas bajo un lenguaje tan abstracto que resultaba incómodo y difícil poder palpar la realidad donde se verificaban. Así pasó con la Independencia, la Reforma y no es aventurado hablar de una interrumpida Revolución de 1910. El hecho de que aún se debata en torno a ella quiere decir que las cosas no han salido como se han planteado y proyectado. Pocos han sido realmente los sabedores de lo que se ha pretendido. Por otro lado, esa artificial concreción hacía de nuestro pensar hispanomexicano algo tan regional que nuestros pensadores aparecían siempre como demasiado locales a pesar de las fórmulas universalistas por ellos usadas. Con lo cual resultaba ser nuestro pensamiento, por extraña paradoja, al mismo tiempo que una imitación, un regionalismo. Si se analizaban las ideas sostenidas, éstas resultaban ser, sin más, semejantes a las sostenidas por los grandes movimientos revolucionarios como lo fueron el norteamericano y el francés. Si se analizaba la realidad a la cual servían, ésta resultaba ser tan concreta que las ideas utilizadas parecían quedarle grandes.¹²⁶

En la Revolución de 1910 ha sucedido algo extraño aquel México artificialmente circunstanciado y abstractamente concretizado sufrió un cambio. Concretamente se repiensa circunstancialmente se universaliza. En otras palabras, pensadores mexicanos deciden arrancar desde la entraña misma de México la imagen tanto tiempo oculta. En la Revolución de 1910, ya no se habló del hombre universal. Es un hombre concreto quien ahora realizando piensa.

La revolución era la sorda consecuencia, nos dice Zea, de un malestar concreto, de hombres concretos de carne y hueso, que sufrían en diversos trozos de nuestro país. Casi ninguno de ellos sabía en concreto lo que quería; pero todos anhelaban algo. No la justicia universal. Tampoco la igualdad que proclamaba la revolución francesa. A veces era algo tan concreto como el derecho a comer un trozo de pan. Ninguna idea universal justificaba esta Revolución. Sólo el descontento y el dolor de cada uno de los mexicanos que se lanzaron a esta aventura, sin más bandera que el anhelo de un México mejor, de acuerdo con lo que cada mexicano entendía por mejor. Pues bien, fue en esta Revolución donde toda Hispanoamérica, sin excepción, se encontró reflejada. México sin proponérselo, se convirtió en el país líder Revolucionario de América. Sin banderas, apenas sin ideología, se convirtió en bandera e ideología del continente [...]. México, que en esta ocasión había abandonado todo modelo, servía de modelo a otros pueblos.

Nuestro país rompía sus circunstancias nacionales y se internacionalizaba dando lugar a nuevas ideas aunque por sí mismo no pudiese definir las. Se convirtió en modelo llegando en muchos casos al mito. Este mito que decepciona a muchos idealistas que no saben descansar en la realidad.¹²⁷

¿Qué había sucedido? No era un nuevo pensamiento que hacía surgir, desentrañaba, una

realidad abstractamente circunstanciada, sino una cansada realidad por fuerza del descontento que hacía surgir un nuevo pensar. Pensar nuevo que rompía sus propias fronteras para convertirse en modelo de otras semejantes situaciones. Era el pensamiento que salía de la circunstancia mexicana, como experiencia histórica. De esta circunstancia surge un hombre en que se aúnan el mundo de la acción y el pensamiento. “Mitad político, mitad pedagogo”, “mitad tribuna, mitad aula”, “estadista y maestro”, “narrador y organizador”, “profeta y filósofo”, exuberante y estroverso, místico y revolucionario, “*smantellatore e ricostruttore*”, color de conquistado y espíritu de místico reconquistador, es, sin disputa, “la figura intelectual y humana más apasionante que ha producido México”.¹²⁸

Este hombre era José Vasconcelos.

Vasconcelos nació en Oaxaca el 27 de febrero de 1892. A partir de 1897 se instaló en la ciudad de México. Hizo estudios en la Escuela Preparatoria y más tarde en la Escuela Nacional Preparatoria, donde se graduó de abogado en 1905. En los últimos años del gobierno de Díaz, se opuso al dictador, no sólo en sus escritos periodísticos, sino incluso tomando parte activa en un asalto a algún cuartel porfirista.

Durante el levantamiento colaboró con Vázquez Gómez representando a Madero en Washington. Volvió a México al triunfo del movimiento, pero no ocupó ningún cargo en el nuevo gobierno. Sólo a la muerte de Madero abandonó su bufete de abogado y nuevamente fue representante de la Revolución en Washington y después en Londres. Vencido Huerta, vuelve al país y asiste a la Convención Nacional. Allí se une como Ministro de Instrucción con Eulalio Gutiérrez, quien había sido nombrado presidente provisional por la propia Convención. Al triunfo del movimiento constitucionalista, salió del país y permaneció en el destierro hasta la caída de Carranza. Obregón lo nombró rector de la Universidad Nacional y, más tarde, ministro de la Educación. Al fin del período de Obregón, Vasconcelos renunció para oponerse a la candidatura de Calles a la presidencia. Participó como candidato en las elecciones para el gobierno del estado de Oaxaca, y al perder las elecciones, nuevamente salió en exilio. A la muerte de Obregón, Vasconcelos acepta su candidatura para la presidencia de la República; después de una campaña agitada, en la que no faltaron los atentados, pierde las elecciones y llama al pueblo a la rebelión. Su llamado queda sin respuesta y sale nuevamente al extranjero. Vuelve a México al finalizar el período de gobierno de Lázaro Cárdenas y a partir de 1943 se incorpora plenamente a la vida pública de México como miembro fundador de El Colegio Nacional y como director de la Biblioteca hasta su muerte en 1959.

En la vida política más que en sus propias obras, se refleja la situación interna y casi oculta del país, por eso no han dejado de ser un enigma muchas de las etapas de la vida de Vasconcelos.

El pensamiento de Vasconcelos romperá por primera vez, como nuestra revolución misma, las fronteras del país. Es muy cierto que Vasconcelos había estado muy ligado a los movimientos políticos del país, pero su pensamiento nacía condicionado por las circunstancias de descontento común y generalizado. La revolución empuñaba el pensamiento y éste, de alguna manera, organizaba lo irracional de la revolución.

La revolución [nos dice Zea] brotó más de un impulso que de una idea. Vasconcelos, como nuestra revolución, alcanzará los perfiles de un mito que decepcionará a quienes, olvidando que es un hombre, como la revolución algo hecho por hombres, quiere ver en él algo más que el hombre.¹²⁹

La circunstancia de la revolución se le echa encima y sella su pensamiento profundamente. Y lo que primero nos presenta su obra es su antipositivismo, identificado en la vida de México con el Porfirismo, es el despegue, el arranque de un nuevo estado de conciencia que de un simple descontento, anticonformismo, irá tomando lineamientos cada día más precisos, hasta llegar a configurarse en una nueva conciencia, que continuará su camino de esclarecimiento más allá del arco temporal de la vida de Vasconcelos. Su pensamiento irá cundiendo en las posteriores generaciones.

Vasconcelos muestra desde temprana edad (joven) su antipositivismo en una conferencia sustentada en el Ateneo de la Juventud sobre la obra de Gabino Barreda. Su actitud es crítica, pero al mismo tiempo valorativa: “Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas”. En ella empieza nuestro autor haciendo la justificación de su actitud crítica frente al positivismo, a pesar de haber sido educado dentro de esta doctrina.

La doctrina que solamente crea sectarios y convencidos mata la espontaneidad y como que anula otras vidas... Me imagino que si los maestros de los hombres pudiesen mirar a las generaciones que les suceden, habrían de mostrar predilección orgullosa por los que llevan su doctrina más allá de los límites originales o sinceramente reniegan si algo nuevo los exalta más.¹³⁰

Pero hay generaciones que se conforman con lo ya hecho por los maestros, como si el trabajo de dichos maestros lo único que hubiese tenido de provechoso fuese el haber producido cansancio, fatiga mental.

Diríase [continúa Vasconcelos] que la fuerza sustentadora de lo noble del universo sufre alternativas, que a veces excediéndose, derrama tanta virtud, elabora tan magníficamente idealidades prodigiosas, que le sobrevive la fatiga, se refleja temporalmente, y entonces los espíritus, abandonados del impulso fecundo, interrumpen la procreación de novedades y se conforman tristemente con repetir y comentar la profusión inmensurable del momento anterior.¹³¹

Con la generación del positivismo, el mismo pensamiento parecía estar paralizado; pero la generación de Vasconcelos hará el esfuerzo por poner en marcha nuevamente el pensar.

La emoción de vivir en el mismo tiempo, en el mismo ambiente en que el ideal de formas inagotables se está revelando y haciendo en el espíritu de nuestros contemporáneos, presta energía, dignifica nuestras vidas –la repetición de agotadas formas mecánicas– nos pone en incertidumbre, en inquietud y como nostálgicos; porque no importa cuán grandes sean las expresiones del misterio insondable, la Humanidad vuelve a sentir, periódicamente, la necesidad de preguntar otra vez, de escuchar por sí misma, de interpretar por su cuenta.¹³²

No era absurdo nuestro pasado, así, sin más. Ni un cadáver ante el cual había que realizar cortes y ajustes. Es una fortuna vivir en un tiempo en que, lejos de comentar sin fruto el pasado, los espíritus ahondan con impulso el misterio fecundo, edifican la novedad que ha de ser expresión, y de esta manera el ideal se realiza, obra en el alma, esclarece el exterior. Pero, ¿estamos seguros de haber excedido nuestro momento anterior? ¿Seremos realmente de los que asisten a las épocas gloriosas en que los valores se rehacen? ¿O es sólo un vigor de la juventud el que nos hace amar nuestro presente y nos lo hace aparecer más fecundo que el pasado.¹³³

El entusiasmo juvenil no puede llevar a una nueva actitud negativa frente a las figuras del pasado, a una nueva reiteración de querer anular ese pasado en nombre de una vacía inquietud; sino a una nueva óptica valorativa.

Habría que valorar –durante mucho tiempo todavía– a don Gabino Barreda y recordar que él implantó entre nosotros los fundamentos de un sistema de pensar distinto del que había prevalecido en los siglos de la dominación española y del catolicismo.¹³⁴

Fue obra de Barreda el que México realizara los primeros esfuerzos por escapar de un dogmatismo que encadenaba la conciencia de los mexicanos, pues había abierto un camino al pensamiento más libre. Sin embargo, de las consecuencias de este hecho no podría ser culpado Barreda:

Relacionándolas con el pensamiento libre de Europa, puso generaciones enteras en aptitud, no sólo para ser asimiladoras de la cultura europea, sino para que sobre el asiento firme que proporcione una educación de disciplina sólida, desarrollasen las propias virtudes especulativas y morales.

La intención de Barreda justificaba y explicaba la adopción de un nuevo dogmatismo, pero por esto mismo resultará limitado.

Su enseñanza puede merecer la acusación de incompleta en el sentido superior, la bondad de su método lo justifica a pesar de algunos excesos disculpables en el discípulo convencido que impone la doctrina de maestros un poco limitados.

El ideal educativo perseguido justificaba un nuevo dogmatismo. Otro dogmatismo igualmente poderoso, pero más conforme a los tiempos. En México se substituyó el fanatismo de la religión por otro más de acuerdo con los tiempos y que justificó un progreso: el de la ciencia interpretada positivísticamente.¹³⁵

Así como el fanatismo colonial había cerrado los ojos, comenta Zea, para no ver ciertas verdades, en la misma forma el fanatismo positivista, el dogmatismo de la ciencia positiva, se había negado a aceptar la evidencia de ciertos tipos de conocimiento, tachándolos despectivamente de teológicos y metafísicos. José Vasconcelos hace una crítica a la Ley de los tres estados de Comte, con la intención de mostrar la incapacidad de positivismo para captar ciertos tipos de conocimiento, y por tanto, mostrar sus limitaciones:

Mas no reflexiona el positivismo [dice Vasconcelos] que el sentido poético es una manera de interpretación que no corresponde a un período determinado, sino a la naturaleza misma del entendimiento, que usa la analogía en sus investigaciones frecuentemente con más eficacia que cualquier otra forma de raciocinio, y con ella desarrolla especialmente el arte, poder transformador que perfecciona y exalta la representación.¹³⁶

La utilización de un determinado tipo de saber no es cuestión de eras, ni tiene que ver nada directamente con el progreso en cuanto tal; es cuestión de necesidades; el hombre utiliza aquel tipo de saber que es menester de acuerdo con sus objetivos.

El sentido poético [dice Vasconcelos] el que Comte llamó teológico sigue prestando servicios utilísimos al desenvolvimiento de la civilización en lo más positivo y fundamental de su desarrollo.¹³⁷

Por esto no podemos considerar a lo que se ha llamado período metafísico como un progreso frente al poético. Se trata de la utilización de un método diverso que explica el universo por medio de ideas abstractas, reduciendo a unidad las que eran fuerzas en conflicto, pero sin lograr por eso abarcar todos los fenómenos, ni explicar satisfactoriamente todas las contradicciones de todos sus postulados. Por lo que se refiere al llamado período positivo son los sentidos, la experiencia, los que daban la regla única de veracidad, mas este método tampoco resolvía todos los problemas que se le planteaban al hombre. Por eso si el hombre desea resolver todos los problemas que se plantean, tendrá que utilizar diversos métodos, sin que su utilización implique un retroceso. Porque existen otros campos de la realidad reacios al método positivo, cerrados a la pura experiencia. Estos mundos son los que han cerrado el positivismo al hombre. Vasconcelos es consciente, como todos los de su generación, de la existencia de otros trozos de la realidad que aún quedan por conquistar, y sabe que no podrá llevar a cabo dicha conquista con un

método positivista. Sin embargo, la revaloración que Vasconcelos realizaba toma muy en cuenta los valores que el mismo positivismo contiene. No todo había sido negativo.

Gabino Barreda trajo a México, además de lo que ya se ha insinuado antes, las ideas fundamentales de la moral, entre las que se encuentran: la solidaridad, “virtud emanada del instinto de sociabilidad”, la cual, dice Vasconcelos, permite la vida colectiva en que la civilización se desarrolla. Otra fue el altruismo, inclinación social a obrar en beneficio de los demás por el provecho que ello nos ocasiona, ofreciendo como premio a los más altos servicios el de la inmortalidad que se alcanza en la memoria de las generaciones venideras. La más fecunda de estas ideas, dice Vasconcelos, ha sido la del altruismo: “El altruismo es una vieja virtud, limitada a sus consecuencias sociales, el sacrificio no lo premia dios alguno, pero lo aprovecha el individuo y la sociedad; el beneficio no se extiende más allá de nuestra propia vida y la vida de los demás hombres, pero es un beneficio positivo”.¹³⁸

Por lo que se refiere a la idea de inmortalidad en la memoria de los demás, es una idea buena, pero como hay quienes en nada estiman la memoria de sus acciones, ni desean la gratitud, la religión de la Humanidad, conformista y modesta, significa poco como estímulo y nada como esperanza.¹³⁹

En general, sigue diciendo Vasconcelos:

dichas enseñanzas no sólo capacitaron a la civilización mexicana para las conquistas prácticas del orden económico e industrial, adiestrando generaciones en la aplicación de conocimientos útiles, sino también, en el orden mental, nos legaron una disciplina insustituible cuando se trata de orientar las esperanzas sobre el destino y el progreso de los acontecimientos.¹⁴⁰

Orden mental y disciplina de espíritu serían las aportaciones positivas legadas por Barreda a las generaciones de México, gracias a esta educación demostrativa y sincera, hemos podido evitar reacciones interiores que pudieran llevamos a viejos conceptos que ya no tienen verdadero poder de exaltación. Y el maestro Zea comenta:

La misión de Barreda fue la de abrir el campo a nuevos ideales, destruyendo los que ya carecían de fuerza para dirigir la vida cultural del país; el método positivo tuvo como finalidad la de probar lo endeble de las ideas que habían caducado. Obsérvese cómo para esta generación el positivismo ha dejado de ser una filosofía constructiva, tal como lo pretendían sus sostenedores, y se ha convertido en una filosofía cuyo fin era destruir un conjunto de ideas que habían permitido su vigencia. El positivismo ha dejado de ser un fin para convertirse en medio. El positivismo es un simple instrumento al servicio de otros ideales distintos de los materiales por él sostenidos; viene a ser lo que la metafísica había sido para él, un instrumento destructivo, cuya misión ha sido preparar el advenimiento de un nuevo orden cultural. El positivismo da ideales caducos. Ha abierto el camino a los nuevos. Si Barreda no nos dio cuanto anhelábamos, sí impidió que retrocediéramos en el camino del mejoramiento. Sin embargo, entre aquella generación se abre un abismo: creo que nuestra generación tiene derecho de afirmar que debe a sí misma casi todo su adelanto; no es en la escuela donde hemos podido cultivar lo más alto de nuestro espíritu. –Poco pudo decir a las nuevas generaciones–. El nuevo sentir nos lo trajo nuestra propia desesperación, el dolor callado de contemplar la vida sin nobleza ni esperanza.¹⁴¹

El positivismo que supo descubrir lo envejecido de aquellos ideales de la Colonia, nada sabía de los nuevos que estaban a la puerta. Él mismo ya se había envejecido por eso ya nada podía crearse con su ayuda. Como puro instrumento dio origen a una vida estéril y *sin esperanza para poder construir un presente y ni mucho menos los ideales de futuro inmediato*. El futuro, dice Zea, era algo que tenía que ser alcanzado, no algo que se daba por la simple posesión del instrumento para lograrlo.¹⁴² Si el camino que el positivismo se había propuesto seguir para la solución de nuestros problemas no había podido abrazar todo el arco de esta problemática, cuál o cuáles caminos habría que emprender.

La nueva generación buscará la concretización de sus ideales fuera del mundo positivista:

Cuando abandonamos la sociedad para refugiarnos –dice Vasconcelos– en la meditación, un irónico maestro, encontrado al azar en los escaparates de librería, se hizo nuestro aliado, dio voz a nuestro dolor y energía a nuestra protesta – ¡Schopenhauer!– “El mundo es mi voluntad y mi representación”.

Durante mucho tiempo los filósofos se habían ocupado casi exclusivamente de la representación; en adelante, la cosa en sí iba a ser interpretada por el filósofo, con datos universales, con el auxilio de las religiones, de las literaturas, del arte, de la práctica de la vida.¹⁴³

La razón se había de alguna manera automatizado, mecanizado, matematizado, y se había convertido en incapaz para alcanzar cierto tipo de fenómenos.

El positivismo, comenta Zea, se había negado a conocer nada que no se diese en la experiencia, negando a la razón capacidad para conocer otro tipo de objetos que se pudiesen considerar fuera de la experiencia directa de los sentidos. Pero había otros caminos para llegar a la cosa en sí, la razón no era el único camino. Había otros métodos fuera del positivismo. Métodos que hacían ver que no todo estaba hecho, no todo estaba conquistado. Más allá del mundo material se encontraba otro al alcance del que fuese capaz de conquistarlo. Es muy cierto que no todo se podía alcanzar con el positivismo, pero esto no significaba que no hubiese otros caminos, éste era un error fundamental de los positivistas cómo no se reflexionaba del todo o por lo menos abierta y de manera confusa en la razón poética. El anti-intelectualismo de Schopenhauer, Nietzsche y Bergson algo deberían poseer de valioso, puesto que en Europa habían provocado y continuaban una profunda crisis de valores.

El anti-intelectualismo de Schopenhauer y la música de Wagner [dice Vasconcelos], dos expresiones de lo ininteligible, son fuentes de riqueza que ostenta el espíritu moderno, de su libertad sabia, bien lejana del Romanticismo o de cualquier otro desarrollo anterior.

Vasconcelos confunde, como es natural para su tiempo, Romanticismo con sentimentalismo nostálgico, no se le puede culpar dado el nivel tan bajo de conocimiento sobre la filosofía alemana y en concreto el movimiento romántico alemán. Bien podría haberlo hecho notar el maestro Zea, pero no era lo que le interesaba mostrar en esta obra a la que nos hemos estado refiriendo. Como sea, el pensamiento alemán, en su vertiente mencionada, abría un nuevo mundo, un nuevo camino al problema del conocimiento:

insoluble dentro de los límites de la razón [sigue diciendo Vasconcelos] se contesta afirmando que la solución debe buscarse mediante el empleo de las facultades. A la cosa en sí se llega por otros caminos, que no son los de la razón.

La cosa en sí no es... un movimiento, ni un devenir, porque estas nociones son propias de lo incompleto en la lucha de progresión, no es la cosa en sí un acto ni un querer, es un ser, más para penetrarla, todas las analogías son sospechosas porque todas las tomamos de la representación, la cual... es distinta del ser.¹⁴⁴

Surge la preocupación nuevamente de la metafísica: ir más allá de los límites que había marcado el positivismo era hacer nacer la metafísica. No sería fácil la conquista del mundo metafísico, pero lo importante era que se presentaba un nuevo quehacer, una nueva tarea por realizar, y que ponía al alcance una nueva experiencia humana: el sentimiento, el mundo del arte, de la poesía, de la creatividad. Recuperar la metafísica, significaba tener que romper con los límites que el positivismo había marcado a la razón. Y significaba dar nuevamente toda la capacidad de trascendentabilidad natural a la razón misma.

El positivismo había descuidado el mundo de lo espiritual. Todo lo perseguía por su

utilidad. El único sentido que podían tener las cosas y los fenómenos humanos dependía fundamentalmente de su utilidad. Pero no todos los fenómenos humanos, como sus actos, muestran ese carácter utilitarista. “Si aparece un acto que no revele ninguna finalidad, ni cumpla ningún determinismo, libre y atlético, es decir, desinteresado, ¿no será ésta ya la obra del espíritu?”.¹⁴⁵ Era la tarea que habría que realizar.

El mundo material, el mejor terreno y prueba de la ciencia, también se va a poner en crisis. Lo que parecía firme y seguro se va a presentar como lo más inconsistente y frágil. El concepto cosmológico del universo –dice Vasconcelos– “también ha sufrido profundas modificaciones desde los tiempos en que Don Gabino Barreda fundara la Escuela Preparatoria”. “El principio de conservación de las masas de Lavoisier, y el de conservación de la energía, justificaban cierta creencia en la inmutabilidad de las leyes naturales”, pero la nueva ciencia ha venido a mostrar el error: “Carnot observó que hay cosas en que esta reversibilidad no rige”, y Clasius –cita Vasconcelos– “la entropía del universo va siempre en aumento. La energía no vuelve a las formas en que puede ser utilizada como potencia motriz, sino que contrariamente a lo que expresa la fórmula spenceriana del tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo, lo heterogéneo incesantemente se empobrece en beneficio de lo homogéneo”. Nada definitivo podemos esperar de la materia. Ella es, al contrario, el tipo de lo perecedero. “Los que soñaron la perpetua renovación de los mundos en el universo y los que creyeron en el retorno eterno de los fenómenos, se han equivocado, porque nada vuelve a su primitivo estado, sino que, en cada momento, lo más importante de la energía se pierde en el silencio, en la quietud inerte.¹⁴⁶ No es el caso de comentar lo anterior, puesto que queda fuera de nuestros propósitos, más bien obsérvese cómo una generación combate a la otra. El comentario de Zea es el siguiente:

Los positivistas mexicanos trataron siempre de demostrar la evidencia de sus conclusiones y con ella la seguridad de su permanencia. Lo que se apoyaba en la experiencia material era lo seguro, tan seguro como la materia, que siempre permanecía, que no podía ser destruida. Las leyes que de ella se deducían tenían también el carácter de lo permanente, a diferencia de lo espiritual, que como los hombres sus portadores era cambiante e inseguro. Los positivistas mexicanos trataron de establecer sobre estas leyes, de apariencia tan segura, una educación moral y una política. Pero he aquí que al enfrentarse con la nueva generación, ésta les arguye, apoyada también en la ciencia, que la materia es lo menos firme que existe. La materia no permanece como se creía, sus leyes no se repiten. Nada se puede construir, sobre estas leyes, que tenga carácter de lo permanente. La cultura que en tales leyes quisiera apoyarse está destinada a su destrucción, como la materia.

A una filosofía de lo inmutable se le opone una filosofía de lo dinámico: todo cambia, inclusive la materia. Nada hay firme y seguro. Esta tesis toca más hondo, toca el fondo humano que en torno a tales tesis se agita. En cuanto se afirma la mutabilidad de la materia y su destrucción, se está también afirmando la mutabilidad y destrucción de un orden social que, apoyado en la inmutabilidad de las leyes naturales, estaba afirmando su propia inmutabilidad.

La nueva generación está afirmando el cambio de todo cuanto existe, hasta de lo que más firme parecía, y con ello afirma también el cambio de una situación que aparecía como permanente.

Los positivistas mexicanos, apoyados por sus doctrinas, habían bloqueado todos los caminos que pudiesen significar un cambio social: educación, política, cultura, todo estaba en sus manos. El decantado progreso, afirmado por el positivismo, había sido estrangulado en nombre de otro de sus postulados, el orden. Pero ahora se afirmaba la mutabilidad del orden material.¹⁴⁷

De acuerdo con Bergson, dice Vasconcelos, “la materia es... un movimiento de descenso, de caída”; en cambio “la vida es una reacción, un movimiento contrariamente al descenso; un impulso que tiende a desprenderse del dominio de las leyes materiales”.¹⁴⁸ Ambas son

movimientos; pero la materia es un movimiento que va a su destrucción, mientras que la vida es un movimiento que va en ascenso, sin límites.

Si se busca el fondo humano, comenta Zea, que esta tesis pueda tener en las circunstancias en que se la expresa, encontramos en ella elementos que al mismo tiempo que niegan la permanencia de un determinado orden, afirman su desplazamiento por otras fuerzas. A lo permanente se ha opuesto el cambio, y en este cambio algo va y algo viene, algo desciende y algo asciende. “Este algo pueden ser grupos sociales”. Los que se apoyan en las leyes materiales, como los positivistas, están condenados, como la materia en que se apoyan, a descender, a caer del privilegiado puesto en que se encontraban; mientras que quienes se apoyaban en otra fuerza distinta de la materia, como lo es la vida, tienden a ascender. El movimiento implica aquí el desplazamiento de un grupo social por otro. Consciente o inconscientemente, se ofrecía una teoría que justificaba el cambio político o social anhelado por los mexicanos en esta época. Pero no basta afirmar el cambio, era también menester encontrar una substancia permanente; había que encontrar algo que fuese inmutable, a diferencia de la materia. Este algo va a ser el impulso vital. El cambio ascendente va a ser lo permanente.¹⁴⁹ Dice Vasconcelos: “El impulso vital, que es contrariante de la ley de la degradación de la energía, no puede ser material: es por definición misma inmaterial. La vida es entonces una corriente en crecimiento perpetuo, una creación que se persigue sin fin”.¹⁵⁰

La materia tiende a desaparecer, disminuir; en cambio, la vida siempre se encuentra en crecimiento. Al interés o utilidad se opone simplemente el desinterés de lo moral.

El ideal moral será necesariamente diverso al ideal de una moral positivista:

La sinceridad con nosotros mismos [nos dice Vasconcelos], la aceptación franca de los hechos, han adquirido... una importancia capital en nuestra ética contemporánea. Estas cualidades viriles y la fe en un mejoramiento indefinido, son los rasgos predominantes del ideal moral de nuestros tiempos, y asentada a esta actitud de lucha y confianza, surge en nosotros la certidumbre creciente de un ideal en que ha triunfado el espíritu.¹⁵¹

La visión de la vida de la nueva generación tiene que ser distinta a la generación positivista, porque se apoya en una distinta visión del mundo.

El campo de la moralidad como la entienden los fundadores del Ateneo gira en torno a la libertad, como siempre ha sido, solamente que dicho concepto y práctica son de otro contenido y significación. Los positivistas mexicanos se habían opuesto al concepto de libertad como lo habían entendido e interpretaban nuestros liberales. Para nuestro liberalismo, la libertad equivalía a una especie de dejar hacer: el hombre era libre para hacer y pensar lo que quisiera; el único límite era la libertad de los demás, porque este límite implicaba seguridad para la propia libertad. A este concepto y práctica de libertad nuestros positivistas opusieron otro concepto y otra práctica: la limitación de la libertad viene impuesta por el *orden*, es más, la libertad es expresión de dicho orden. La libertad era entendida como el abierto y constante desarrollo de leyes naturales y sociales. Algo era libre mientras no encontrase en su desarrollo natural algún obstáculo que lo impidiese. La nueva generación hará de la libertad no una ley ciega y mecánica, sino el fundamento del Espíritu:

Más de una metafísica no puede conformarse con este concepto de transición; es preciso que esa libertad se ejercite,

revele su tendencia, diga a dónde nos lleva [...]

La libertad que ha venido apartándonos gradualmente del dominio de las leyes fenomenales –dice Vasconcelos–, tenderá a llevamos cada vez más lejos, al orden antitético, a la ausencia de finalidad, se hará desinterés.¹⁵²

Libertad significará capacidad de crear, es decir, no solamente negar lo aprendido bajo el signo positivista en tomo a la libertad, sino probar que el hombre es fundamentalmente y ante todo: capacidad de crear, de imaginar, es exuberancia de espíritu. El maestro Zea comenta al respecto:

Al egoísmo calculador del positivismo va a poner el desinterés. El positivismo era calculador y egoísta por limitado; la nueva filosofía predicará el desinterés por exuberancia. A la moral egoísta se va a oponer una moral desinteresada.

Camina erguido, hombre del ideal –Vasconcelos– Lleva tu corazón como algo que derrame por todos sus bordes agua pura; ahoga tu violento egoísmo en desinterés más poderoso.¹⁵³

Así como para la generación positivista el interés jugaba el principal papel, al lado de la utilidad y el confort, el desinterés jugará el principal papel en la ideología de la nueva generación. El interés era propio de hombres para los cuales el mundo se limitaba a un aquí y ahora material; pero no podía ser para una generación que había encontrado un mundo opuesto al material, un mundo sin límites, pleno de posibilidades. Lo estrecho conduce al egoísmo por lo mucho que le falta; lo ilimitado conduce a la generosidad por lo mucho que le sobra.¹⁵⁴

El desinterés como tesis y práctica a seguir será una de las categorías privilegiadas por la nueva generación. Un desarrollo sistemático de las primeras inquietudes de Vasconcelos al respecto nos las presentará años más tarde en *su Tratado de Metafísica* de 1929.¹⁵⁵

Comienza el autor por lo que él llama “un examen de la evidencia inmediata”, destina después algunos capítulos al problema del método, el devenir, la existencia y otros conceptos, para entrar en el asunto central del libro que es la teoría de las revulsiones de la energía. Convencido de la necesidad de fundar la filosofía sobre la ciencia, Vasconcelos introdujo en el sistema esta primera parte de la metafísica de la naturaleza. El tratado concluye con una clasificación de los conocimientos que permiten ordenar todas las ramas del saber en ciencias del descubrimiento (Física), ciencias de la invención (Ética), y ciencias de síntesis (Estética), que en su conjunto abarcan todo lo que existe... El sistema se completa con el tratado de Ética (1932) y Estética (1935).¹⁵⁶

Pero las obras de mayor popularidad, fenómeno curioso y que dieron a Vasconcelos prestigio “como intelectual representativo de la revolución mexicana”,¹⁵⁷ fueron *La raza cósmica e Indología*.

Él fue uno de los primeros que comenzaron, nos dice Villegas, a ver profundamente el problema de la Revolución. Hablando del intento maderista para derrocar al dictador, nos descubre uno de los aspectos menos comentados de la gesta de 1910: “Está bien, dice, la realidad nos presenta una humanidad perversa, mezquina, confusa”. Pero no sólo hay la realidad, existe también la voluntad que no se conforma y exige el bien. Los valores de la ciencia son una realidad superior que puede y debe dominar el simple caos de los hechos. Que mande el espíritu en vez de mandar la fisiología y el país verá que su destino pega un salto. Este era el salto que imprimiríamos al destino de México. Para eso íbamos a la revolución, para imponer por la fuerza del pueblo el espíritu sobre la realidad; los hombres puros, creyentes en el bien, sorprenderían a los perversos, incrédulos o simplemente idiotas. Era un caso claro de la eterna pugna de Arimán contra Ormuz, y ningún hombre de honor tenía el derecho a eximirse. El maderismo era una de las múltiples modalidades del heroísmo y casi una santidad; el porfirismo era la contumacia en el mal. Por encima de la política, la ética preparaba sus ejércitos y se disponía la batalla trascendental.¹⁵⁸

Y es que la Revolución fue, en efecto, un movimiento económico, político y militar, pero también una revolución moral. Vasconcelos –continúa diciendo Villegas– saltó, por así decirlo, al mando de la política educativa para crearle un alma nueva a la masa de los mexicanos. Así lo expresó cuando en 1920 fue nombrado Rector de la Universidad:

Yo soy en estos instantes, más que un nuevo Rector que sucede a los anteriores, un delegado de la Revolución que no viene a buscar refugio para meditar en el ambiente tranquilo de las aulas, sino a invitaros a que salgáis con él a la lucha, a que compartáis con nosotros las responsabilidades y esfuerzos. En estos momentos yo no vengo a trabajar por la universidad, sino a pedir a la Universidad que trabaje por el pueblo.

Y tal vez, como eco de las palabras de su maestro¹⁵⁹ Sierra añadía:

El cargo de que me ocupo en el deber de hacerme intérprete de las aspiraciones populares, y, en nombre de este pueblo que me envía, os pido a vosotros, y junto con vosotros a todos los intelectuales de México, que salgáis de vuestras torres de marfil para sellar pacto de alianza con la Revolución, alianza para la obra de redimimos mediante el trabajo, la virtud y el saber. El país ha menester de vosotros. La Revolución ya no quiere como en sus días de extravío, cerrar las escuelas y perseguir a los sabios. La Revolución anda ahora en busca de sabios... Las revoluciones contemporáneas quieren a los sabios y quieren a los artistas, pero a condición de que el saber y el arte sirvan para mejorar la condición de los hombres. El sabio que usa de su ciencia para justificar la opresión es el artista que prostituye su genio para divertir al amo injusto, no son dignos del respeto de sus semejantes, no merecen la gloria.¹⁶⁰

José Vasconcelos organizó la educación siempre con base en tales ideales. Ideales que pronto empezaron a dar frutos palpables: el muralismo mexicano, la novela mexicana (Azuela), en la poesía con López Velarde. Se inicia, podemos decir, una cultura de tipo nacionalista o mejor dicho nacional, porque el término “nacionalista” no tiene el mismo contenido que en la cultura occidental de principios de siglo. Pero no se descuida el aspecto universal de la cultura.¹⁶¹

Las sugerencias, recomendaciones e imperativos del maestro Sierra no abandonarán ya el quehacer intelectual de nuestros Patriarcas. Pero continuemos con las sucintas anotaciones en torno al pensamiento de Vasconcelos.

Tanto su personalidad como su mismo pensamiento han sido bastante discutidos, aunque no pocas veces con bastante superficialidad. Y esto tiene sus razones: por una parte, la misma extensión de su obra, y por otra, el aparente problema de la falta de rigor de que hace gala. Un estudio filológico se hace indispensable. Hay que tener en cuenta que la filosofía de Vasconcelos recoge en gran parte la problemática que había inquietado a Antonio Caso, contemporáneo y compañero de ideales, pero la problemática, al mismo tiempo que la enriquece, la enmarca dentro de un sistema más vasto. No queremos realizar un trabajo de tipo comparativo, lo único que nos interesa es tratar de encontrar aquellos puntos, y siempre dentro de los límites de este trabajo, en que nuestros Patriarcas, con su quehacer filosófico se ponen en contacto con una realidad, con una circunstancia bien precisa: México. Esto nos dará la posibilidad de llegar a ver con mayor claridad hasta qué punto se inicia un nuevo despertar en el quehacer de la filosofía y hasta qué punto este quehacer se presenta con mayor originalidad. Originalidad que no implica en ningún momento un querer anular toda relación cultural con otros continentes y otras latitudes. La originalidad, lo adelantamos nosotros aquí un poco, no consistirá en aquello, sino más bien, en el hecho y acontecimiento de haber encontrado una ubicación dentro de la historia, es decir, en el aparecer de la conciencia de lo mexicano.

Vasconcelos, como hemos ya visto, inició su filosofía polemizando contra el positivismo.

Pero Vasconcelos no se limitará a acusarlo de instrumento y máscara del Porfirismo, sino que tratará de comprenderlo desde un horizonte más universalista. Concretamente, como instrumento de la expresión de los Estados Unidos de Norte América. Abrir el horizonte de un problema local ya irá significando ver con mayor claridad la ubicación, la relación de la parte o del todo.

Pocas son las filosofías válidas universalmente: el platonismo, el aristotelismo, el idealismo y el realismo parecen polos de la conciencia. Al lado de éstos, hay doctrinas de ocasión, hechas para justificar una política o corolarios de planes y de perjuicios temporales. [...] Por fortuna, continúa diciendo Vasconcelos, no es la inglesa una filosofía-ciencia de valores universales y eternos, sino una disciplina auxiliar de un proceso histórico.¹⁶²

Y más adelante:

Por eso, lo más triste de nuestra historia mental es que hayamos podido aceptar como ‘la filosofía’, la doctrina pseudocientífica del evolucionismo, armadura del imperio, excusa de las violencias y de los atropellos al derecho de Gentes. Lo que no podemos perdonar a nuestros mayores es el habernos puesto de rodillas delante de ese fetiche del progreso expansivo de los anglosajones: la evolución,¹⁶³ delante de su progreso.

Y es claro, comenta Villegas, que dentro de una doctrina basada fundamentalmente en la selección natural y que proclama la supervivencia del más apto y la supremacía del fuerte, y que desde esta perspectiva interpreta los procesos históricos y sociales, México y en general América Latina no constituyen más que un buen bocado para nuestros poderosos vecinos anglosajones¹⁶⁴ o también para aquellos mexicanos o latinoamericanos que han aprendido a devorar. Todo ello no constituye solamente una humillación de nuestra Humanidad, sino “un suicidio político y cultural, y por consiguiente una negación de lo que somos”.

El mayor reproche que se puede hacer a los promotores del Porfirismo es la falta de sentido de “Patria”, es decir, la falta de conciencia de “Nación” y esto explica su miopía intelectual y política. Pero al mismo tiempo nos pone en claro un carácter fundamental de nuestros países hispanoamericanos. El reconocimiento y la adopción de una filosofía que justifica un proceso histórico determinado, equivale a reconocer el proceso mismo implicado en esa “filosofía”. Se hacía indispensable, entonces, y en el momento en que se escriben estas páginas sigue siendo indispensable, una filosofía que libere al hombre de esa práctica teórica y práctica, práctica de supremacía del más apto y más fuerte. Una filosofía que abra los horizontes de universalidad humana, pero que al mismo tiempo ayude a evitar todo “circunstancialismo” nacionalista.

Vasconcelos se da cuenta de dos peligros que hay que evitar: se puede caer, precisamente, en circunstancialismo nacionalista, gritos inútiles para realizar la historia a costa de la humanidad de los demás. En segundo lugar, se puede caer en una falsa universalidad y esto sucede cuando la universalidad buscada tiene como fundamento aquel primer peligro señalado: circunstancialismo nacionalista:

Todo el que aspira a dejar huella en la historia, toda nación que inicia una era propia, se ve obligada por eso mismo, por exigencias de su desarrollo, a practicar una revolución de todos los valores y a levantar su edificación provisional o perenne de conceptos. Ninguna de las razas importantes escapa al deber de juzgar por sí misma todos los preceptos heredados o importados para adaptarlos a su cultura o para formularlos de nuevo si así lo dicta esa soberanía que palpita en las entrañas de la vida que se levanta. No podemos eximirnos entonces de ir definiendo una filosofía; es decir, una manera renovada y sincera de contemplar el universo.

De tal inevitable contemplación, habrá de ir surgiendo, primero, el razonamiento que formula su metafísica; después, la práctica inspirada que consagra las leyes de la moral y en seguida la mística, en cuyo seno profundo germina el arte y se

orienta la voluntad. Conviene precavemos, es claro, del peligro de formular un Nacionalismo filosófico en vez de un filosofar con los tesoros de la experiencia nacional.¹⁶⁵

Estos tesoros eran el “sismo” de la Revolución. Circunstancia que de ninguna manera debe terminar por ser una copia de los “nacionalismos” que siempre han venido a perjudicar a la Humanidad. Esa circunstancia, por el contrario, debe desplegar toda la trascendencia de un acontecimiento histórico. Filosofar con los tesoros de la Nación significaba en última instancia: “la incorporación de la temática de lo mexicano y lo americano al esquema de la filosofía”, significaba incorporarse al quehacer de la filosofía de la historia, significaba llegar a ser historia. En otras palabras: los mexicanos empezarían a tener conciencia de lo que sucedía dentro y fuera de ellos. En eso podrá consistir para nosotros un filosofar auténtico. Nuestro nacimiento en la Historia que no puede ser privilegio de ninguna nación en particular, sino de la Humanidad en cuanto tal, sin más.

No empecé yo –Vasconcelos– haciendo sistema porque creyese que los mexicanos necesitaban una expresión filosófica propia. Al contrario, he hecho filosofía para liberarme del particularismo mexicano y de todos los demás particularismos; para hacerme hombre universal y, en consecuencia, filósofo. Pero si esto no fuese posible y no pasase de ser una ilusión, aun así prefiero el error de una filosofía involuntariamente nacionalista a lo Iberoamericano, al error de una filosofía calculadamente europeizante y yanquizante, a lo extranjero. No he hecho pues un sistema por razones de patriotismo; pero sí puedo decir que el sistema y las reflexiones que lo han venido engendrando me han llevado a un patriotismo.¹⁶⁶

El texto parece plantearnos una disyuntiva, pero no se trata de eso; se puede perfectamente filosofar en y desde la propia circunstancia sin caer en las limitaciones de un circunstancialismo. La universalización, de ninguna manera, será una añadidura, sino que brotará de la entraña misma de la circunstancia. La no añadida universalidad no es otra cosa sino el explicarse mismo de la circunstancia, su trascendentabilidad natural. Una auténtica universalidad no puede olvidar lo circunstancial de la circunstancia misma. El ambiente de la época, abierta crisis política, y en un ambiente naturalmente acostumbrado a la importación y adaptación, a la repetición, el tono de Vasconcelos parecía tener un tinte meramente político-nacionalista, por eso, renglones antes del texto apenas citado, había dicho:

En suma, a los que objetan que no se debe pensar en una filosofía hispánica, sino en una filosofía universal, contestémosles que la haremos hispánica –en tanto llegue a formularse la teoría universal absoluta– con el mismo derecho que el alemán, el francés y el inglés tienen su escuela nacional y de ella pretenden partir para elevarse a la humanidad.¹⁶⁷

El camino es claro: salvar al hombre concreto para salvar a la humanidad.

Nacionalismo y universalidad no son una disyuntiva como piensa Villegas, ni la solución que opera Vasconcelos fue un deshacer el problema “como Alejandro”.¹⁶⁸

Ambos extremos no constituyen una conciliación, sino un desarrollo no violentado. Sólo cuando una circunstancia es violentada, estorbada, obstaculizada o se le imponen caminos por donde ella debe desarrollarse, solamente entonces se puede hablar de una conciliación de lo que parece ser una disyuntiva. Son extremos, pero no disyuntivos, sino que se implican en un pensar filosófico. Cuando se pretenda realizar una “conciliación” entre “lo nacional” y “lo universal” se tratará de una falsificación.

Una filosofía que sólo sepa remandar se hace a sí misma sospechosa. ¿No fue ésta la

experiencia y el quehacer de nuestros positivistas? Por eso cuando una circunstancia histórica se circunstancializa (pretende tener carácter de universalidad sin trascenderse) se hace excluyente, no integrante de una experiencia más amplia, la humana en cuanto tal, no puede tener otras consecuencias que como

la ética del pueblo vencedor es siempre una ética limitada a su stirpe y excluyente (negadora) de la casta vencida. Ética inferior que provoca la revancha y la acarrea. En cambio, el vencido, si no es un mero apegado subhumano, si merece la calidad de pueblo, levanta su espíritu sobre lo temporal adverso y... se resuelve en la universalidad de una metafísica, más allá del fracaso y del éxito efímero.¹⁶⁹

Cuando una cultura produce un vencedor y engendra un vencido, algo llega en su propio seno que la hace limitada; en cambio, una cultura de “vencidos”, por este mismo hecho, puede tener la posibilidad y oportunidad de engendrar una cultura tal que no la convierta en una nueva cultura hegemónica, sino simplemente humanamente universal, que supere toda limitación, toda frontera, se realice en una filosofía, en una cultura, sin más, como más tarde dirá Zea.

La filosofía de Vasconcelos pretende emprender ese camino que la eleve sobre las vicisitudes de lo concreto estrecho. Su calidad de vencido le brinda la oportunidad. La filosofía de su vencedor queda atada, como el vencedor mismo, por los lazos de un mundo de intereses que tiene que proteger y justificar hasta el agotamiento. La filosofía de Vasconcelos es expresión, más que justificación, de un proceso histórico. Un proceso que hará, con el tiempo, surgir y desentrañar el misterio, lo escondido, de la circunstancia mexicana. Su filosofía es el inicio de la manifestación-manifestante, en camino, de la cultura vencida que se desvence trascendiéndose. Trascendentabilidad, como se ha dicho poco antes, que no hay que buscar fuera de esa misma circunstancia, sino dejarla ser.

Yo creo, nos dice Vasconcelos, que corresponde a una raza emotiva como la nuestra sentar los principios de una interpretación del mundo de acuerdo con nuestras emociones. Ahora bien, las emociones se manifiestan no en el ‘imperativo categórico’, ni en la razón, sino en el juicio estético, en la lógica peculiar de las emociones y la belleza... Esta doctrina “es necesario recordarla, porque creo que ella corresponde a un estado de ánimo continental y no, por lo mismo, una simple elucubración de la fantasía.”¹⁷⁰

No se trata de la tanto repetida vieja disyuntiva: ¿“ser o no ser”, sino del modo cómo se es? ¿Y nuestro modo propio y peculiar de ser, es ser emotivamente? ¿Lo que surja, entonces, de este ser circunstanciado, será una emoción trascendental?

El pensamiento del mexicano se aparta del intelectualismo y busca arraigo en los hechos... En todo caso no podemos convertirnos en cartesianos o hegelianos sin deformarnos.¹⁷¹

Lo emotivo no manifiesta la transitoria desenvoltura psicológica del mexicano, sino que se trataría de la estructura ontológica misma del mexicano. El sistema de Vasconcelos no es la manifestación conclusiva de otro intelectualismo disfrazado de emotividad, sino descripción de un caminar siempre ascendiente. El contenido del caminar del espíritu filosófico de Vasconcelos justifica su forma de sistema.¹⁷²

Hay en nuestra comprensión de las cosas un mundo poético y un mundo científico; unirlos ambos y hacerlos concurrir a una representación superior y sintética: he aquí otra manera de considerar la tarea filosófica.¹⁷³

Y en otro lugar caracterizando más esta peculiar realidad:

Yo sólo sé que es preciso formular el ideal, aun cuando un mal genio llegase a convencernos que es falso el ideal; aun cuando no fuese más que infierno o esterilidad este bregar nuestro por las rutas de la tierra, aun entonces sería necesario que la fantasía cumpliera su misión de mejorar lo que es, de superar lo real y construir para el alma un refugio que no acierta a ofrendarle la tierra... Soñemos pues, pero no como sueño estéril, sino con visión de constructor que mira en la

realidad elemento aprovechable para una arquitectura de maravilla.¹⁷⁴

Se trata, en definitiva, de ir por el camino de la fantasía que es poesía. *Póiesis* en su sentido más estricto que debe proporcionar una nueva síntesis de la realidad.¹⁷⁵ Se trata de una síntesis que paradójicamente todo lo abarca, comprende, sin reducción alguna, sin los límites de una estéril suma. Síntesis que es ante todo vitalidad. Ironía que se divierte poetando y siempre en juego ascensional. Es aquel estado de ánimo, del espíritu, de autodestrucción y autorreacción siempre en movimiento vital. “Y atraer el cielo sobre la tierra, la tarea filosófica con el encanto de las propias gracias mundanas”. “Síntesis significa: crítica, historia, filosofía, mitología y poesía”. Es un estado de ánimo que tiene su origen en la perenne movilidad del espíritu, el cual pasa de continuo de un espacio a otro en sus manifestaciones históricas del devenir trágicamente vivido hasta convertirse plenamente en emoción estética. Por eso la poesía y el mito tienen mucho aún que decimos. No se trata de una síntesis racionalista, porque éste, en lugar de presentarnos la armonía de la totalidad del ser, oculta en su parcial visión al ser, lo achica, lo hace ver mezquino, lo angosta. El sintetizador auténtico crea:

enunciada en forma poco vaga, pero comprensiva, la noción de la existencia particular enlazada con la noción, con el aumento que da la existencia del conjunto. El que sintetiza aumenta. Así como la abstracción ‘mata’ la realidad, la síntesis anima, aumenta la potencialidad de lo real... Sintetizar es todavía más que sumar, porque la suma va agregando uno a otro los homogéneos y la síntesis es suma de lo homogéneo y heterogéneo; visión de conjunto que no destruye la riqueza de la heterogeneidad, sino que la exalta y le da meta.¹⁷⁶

La síntesis, camino vivo y abierto del poeatar, da ubicación, horizonte, sentido a lo concreto, a lo circunstancial, no porque algo añada, sino porque abre el espacio a la trascendentabilidad de lo concreto que lo ubica dentro de una totalidad. Lo circunstancial rompe con los límites circunstancialistas a que se encuentra expuesto. Y ahora sí por añadidura y no por la fuerza interna que dimanase de lo circunstancial. Por este camino de la síntesis estética se va más allá de los límites de lo heterogéneo sin que esto pierda la riqueza que lo hace parecer meramente heterogéneo. Por este camino lo particular no viene asesinado como lo hace la abstracción, o mejor, como lo hace un falso abstraccionismo, sino que recobra la plenitud de la universalidad que en sí contiene. No se sacrifica lo particular, sino que se mantiene en vida manifestando, explicando su “concreta plenitud”.

La estética es para Vasconcelos una ciencia y a la vez una forma de vida; la mejor de las ciencias y la forma de vida superior. “No es posible concebir incluso una religión sin estética. Es muy cierto que una ciencia matematizante también organiza la realidad, pero esto no significa que sea un enriquecimiento”. Para una visión sintética de la doctrina de Vasconcelos en torno a la Estética, véase nuestra bibliografía, puesto que nos urge entrar en otro tema. Baste sólo añadir que la misma ética y teodicea son incorporadas dentro de esta visión estética.¹⁷⁷ Un caso típico donde el espíritu domina la matemática es la música; cuando ésta tiene un auténtico ritmo y no se reduce a ruido. La medida depende de la matemática, pero el arreglo es astucia de la emoción, del espíritu. El ritmo al ajustarse ha medido el tiempo. Pero eso ni interesa, lo que importa es el efecto de la medida, es decir, una especie de solución vital de la existencia de los seres de sonido en el campo de la conciencia... todo se convierte en uno, en conciencia, en espíritu, gracias a la labor del

arte. Ninguna otra actividad, ninguna otra forma de vida, sería capaz de unificar en estructura al resto del universo. El mundo del arte sería el tránsito entre lo humano y lo divino. Todo fragmento de existencia que no lo alcanza, no se redime nunca. Este camino le abrirá el espacio para su visión mística y profética de la historia. Si el ritmo, por coordinarse con las pulsaciones orgánicas y en cierto modo nos ataca a la naturaleza, la melodía es ordenación de heterogéneos y elevación sobre la natura; la armonía introduce al conocimiento una enseñanza sorprendente y específica: la simultaneidad. O sea, un imposible de la lógica; el contrapunto es la contradicción en la unidad orgánica; y ‘a sinfonía un intento de totalidad. El camino del arte terminará por ver que todo es revelación. Y la emoción estética no es otra cosa que el espíritu mismo que sopla y se agita ante cataclismos y tranquilidades. Cataclismos que brindan la oportunidad de renacer y recrearse.

Pero, ¿qué es lo que vamos a presentar como genuinamente nuestro, como peculiar y propio, si nada importante hemos descubierto, si todo lo que sabemos es poco y lo hemos aprendido de otros, si apenas comenzamos a saber? ¿Si todavía la incultura es entre nosotros la regla? ¿Cómo podremos presumir de merecer la honra de que una palabra – toda la fuerza potencial de una palabra exclusiva– se reserve para nosotros y se dedique a nosotros?

Aun para llenar el contenido de la más humilde palabra, es indispensable aportar substancia. La substancia de una idea. La esencia de una vida. Urge, pues, encarnamos en nuestra palabra. Juntemos dentro de ella todos los haceres dispersos. Recordemos que para comenzar a ser es menester concretarse y limitarse... Iniciemos la definición de nuestros caracteres mediante la especificación de nuestros medios y la definición de nuestras finalidades. Diversas son las circunstancias que nos dan el derecho y lugar aparte y nombre propio; diversas y más bien acusadas de lo que pudiera juzgar un observador superficial.¹⁷⁸

Hemos sostenido, desde nuestra introducción, que el quehacer filosófico de nuestros patriarcas es el inicio de un nuevo repensar, que es expresión de la cultura latinoamericana. Cultura latinoamericana que es el coronamiento de la cultura Iberoamericana. Queremos ahora señalar algunos particulares que, pensamos, constituyen no el rompimiento con lo Iberoamericano, sino que con base en un nuevo repensamiento lo iberoamericano podía irse enfocado con ciertas características a las que podríamos llamar lo Latinoamérica.

Una raza emotiva, como ha dicho Vasconcelos, tiene la necesidad de una filosofía basada precisamente en la emoción. ¿La emoción, también ya lo ha dicho, es la suprema de las facultades humanas? ¿De la cual fácilmente se sigue que en el iberoamericano predominaría lo mejor de las potencialidades del hombre? ¿Pero respecto a quiénes el iberoamericano es superior y cómo manifiesta la supuesta superioridad? Paradójicamente, y en pocas palabras: ¿superior al sajón? El sajón se comprende dentro de un sistema sustentado por un mundo de intereses culturalmente limitados por su propia naturaleza. Limitación que lo estrecha a vivir un circunstancialismo. Por su parte, el latino vencido, no teniendo ya intereses de concretez no plena, tiene el horizonte abierto y amplio que le

permite explicarse en una cierta superioridad, es decir, su ontología, no encuentra los obstáculos que le pondría un mundo de intereses. Su superioridad se manifestaría en su creatividad. El fundamento de lo anterior: la síntesis estética. La demostración de tal supremacía, Vasconcelos nos la presenta en dos de sus obras: *La raza cósmica*, editada en París, sin fecha de publicación en 1925 (2a. ed. 1948) e *Indología*, complemento de la obra precedente (1926).¹⁷⁹

La raza cósmica: no creemos encontrarnos ante un libro deprimente y extraño,¹⁸⁰ aunque sí posiblemente frente a una gran utopía de la raza iberoamericana. Pero si nos olvidamos, o mejor dicho, encuadramos la obra en su justa visión, es decir, sin tratar de buscar lo que de ella no contiene, como el cumplimiento no remoto del advenimiento de dicha raza cósmica, podremos descubrir en el mito el movimiento y la visión de la historia que Vasconcelos nos presenta. Esto nos ayudará a comprender el significado mismo de lo utópico que en la Filosofía puede llegar al ridículo; pero no necesariamente es símbolo de incapacidad y ridículo sueño. Su composición tampoco obedece a una mera política cultural que sirviese como paliativo mitológico como pretende Sarti. Al pueblo se le juzga demasiado simplón e ingenuo. Ciertamente el pueblo mexicano, como cualquier otro pueblo, no tenía la criticidad suficiente, pero esto no implica ingenuidad. Más bien, pienso, que este presupuesto es uno de tantos prejuicios ingeniosos de la ingenuidad del intelectual. No basta tener un “panorama de una cultura” y ni mucho menos una “panorámica visión de un pueblo”.

Sin embargo, para que unidad política y originalidad cultural pudieran manifestarse y concretizarse, era necesario darle bases, fijarle metas, formular un programa. Mejor todavía, crear un mito; lo suficientemente creíble, que pudiera aparecer como aceptable racionalmente, pero al mismo tiempo tan lleno substancialmente de fantasía y pasión, que pudiera fungir como estímulo y catalizador para las energías de los pueblos a los cuales era dirigido.¹⁸¹

El término raza no puede llevarnos a engaño o a desviaciones interpretativas. No oculta ni es síntoma de racismo, a no ser para una visión superficial como no pocas veces sucedió con el pensamiento de Nietzsche. Mito y utopía no son ninguna añadidura dentro del sistema de Vasconcelos. Forman parte de la exposición y demostración de su filosofar.

Dos razas frente a frente. Las dos toman parte en el juego irónico y paradójico del desarrollo de la historia: vencedor y vencido, en el que las fuerzas del vencedor provocaron el surgimiento de las potencialidades del vencido, pero no para convertirse en un nuevo vencedor. Este lleva en sí mismo el germen de su propia derrota. El vencido, libre de las limitaciones propias del vencedor, podrá dar vitalidad a una nueva historia sin limitaciones. La victoria y la derrota son totalmente diversas. La victoria del sajón produjo subhumanos. La victoria de éstos engendrará hombres, sin más. Hombres que no sean ya más parte de un proceso calculado de la historia. Una serie de anglosajones “cometieron el error de destruir estas razas, mientras que nosotros las hemos asimilado. *Todo esto nos da nuevos derechos y la esperanza de una misión sin precedentes en la Historia*”.¹⁸² La Colonia creó el *mestizaje*, mientras la raza sajona exterminó los indígenas para obedecer al proyecto de conservarse pura. Pero

esto no resuelve el problema humano. Por un objetivo tan modesto América no quedó sepultada por cincuenta mil años. El objeto del continente nuevo y antiguo es más importante. Su predestinación obedece a la intención de constituir la cuna de la quinta raza, en la cual se fundarán todos los pueblos para ocupar el lugar de aquellos cuatro que aisladamente

han venido forjando la historia. En el suelo de América terminará la dispersión, se completará la unidad a través del tiempo del amor y la superación de todas las razas.¹⁸³

El sentido profético de la historia¹⁸⁴ se hace presente en Vasconcelos al describir una situación totalmente nueva en donde no tenga lugar la opresión que históricamente han tenido que soportar algunas razas. Con la raza cósmica se logrará superar toda manifestación de opresión porque estará sustentada en una nueva cultura. No se tratará de ningún triunfo por parte de los latinos sobre alguna raza, sino que el mestizaje será el punto de arranque para la nueva situación. Este privilegio no constituye algún germen de limitación. Sus premisas son diversas y por consiguiente diverso será el devenir de la historia, “habiendo sido más fieles a la misión divina de América, como si hubiesen sido llamados a realizarla. Y tal fidelidad al diseño oculto es la garantía de nuestro triunfo”. Y más adelante: “La cerrazón étnica de los del Norte en contraposición a la apertura más solícita de los del Sur, es el dato más importante y favorable a nosotros, si se piensa un poco al futuro. En efecto, se verá que nosotros pertenecemos al mañana, mientras ellos están por convertirse en ayer”.¹⁸⁵

La fantasía romántica profetizante lleva a Vasconcelos a localizar la nueva Universópolis, detalle que debe encuadrarse desde este ángulo, puesto que es común a todo romanticismo: Grecia o sus islas, Alemania con sus ciudades o ríos, ¿no acaso apuntalan la visión romántica de la historia? lo mismo sucede con Vasconcelos: América, Amazonas son lugares geográficos bien precisos, pero sólo apuntalan su visión romántica de la historia. ¡Ya fue mucho que no haya dicho que los mexicanos eran descendientes de los poetas griegos!

En la visión de Vasconcelos, América Latina será testigo directo de esta nueva experiencia de cambio de la historia. En ella surgirá “la raza definitiva, la raza síntesis o raza integral, hecha con el genio y sangre de todos os pueblos y por esto mismo más capaz de verdadera fraternidad y de una visión verdaderamente universal”.¹⁸⁶

“Desde su capital, Universópolis, en la zona amazónica, aéreos y ejércitos se dispersarán por todo el planeta, educando a la gente a llegar a la sabiduría.¹⁸⁷ Este texto hay que interpretarlo más que en clave fantascientífica” en tono sapiencial apocalíptico como estado preparativo a la etapa final en que desaparecerá toda raza y en su lugar germinará la raza cósmica, es decir, la raza universal, precisamente porque no tendrá división ni habrá diferencias. El texto no tiene mucho menos el sabor y color de imperialismo.

Categoría que no encuadraría con el contexto ni con la visión más general de la filosofía de nuestro Patriarca. La raza cósmica será simplemente una raza sintetizadora, creadora. No se trata tampoco de un triunfo de la raza mestiza sobre la raza pura, esto significaría tanto como heredar el etnocentrismo sajón: “No hemos declarado guerra al blanco, sino que luchamos contra toda especie de predominio violento... arrogancia... que todos quizás los caracteres de la quinta raza predominarán aquellos de la raza blanca, pero tal superioridad tiene que ser el fruto de una libre elección del gusto y no el resultado de la violencia o de la presión económica [...]”.

“La libre elección del gusto, tendrá, en efecto, una grande importancia en la raza cósmica.

Cualquier tipo de elección se hará según el gusto estético y la tendencia personal, ya sea una elección de trabajo o de un cónyuge”.¹⁸⁸

Nuevamente no deben inducirnos a engaño algunos términos como: *supremacía*, *gusto*, *elección*. Para eso no debe olvidarse la óptica filosófica de Vasconcelos. La “ética” por ejemplo, como “la ciencia de las disciplinas que son necesarias para la consumación de los propósitos o fines de la Vida”,¹⁸⁹ tiene una óptica estética, de manera que los términos realizan una especie de “trasmutación” de los valores a la manera nietzscheniana. De esta forma los términos: libertad, gusto, elección, guerra, nos dan otro horizonte porque parten desde una visualización “sintética”. De manera que antes de ponernos cuestiones como la realización o no realización de la “raza cósmica”, lo que fundamentalmente debe interesarnos es saber que esta categoría, romántica y utópica, si se quiere, constituye la llave de lectura de la historia para Vasconcelos.

Tan válida es aquella categoría unitaria como las que se pueden encontrar en otros quehaceres filosóficos: “Humanidad”, “medievo”, “poesía”, “ironía”, “yo trascendental” “espíritu”...

El advenimiento de la “raza cósmica” lo presiente el observador de la historia, Vasconcelos, pero va más allá de una observación empírica de la historia que “enferma de miopía, se pierde en el detalle”, y que de acuerdo con nuestro modo propio de conocer, con nuestra capacidad sintética, “sondeamos entonces el conjunto de los sucesos para descubrir en ellos una dirección, un ritmo y un propósito. Y, justamente, donde nada descubre el analista, el sintetizador y el creador se ilumina”.¹⁹⁰

El camino del quehacer filosófico de Vasconcelos se hace nuevamente patente: al analista la historia no le revela nada apenas si descubre la estrecha y reducida concretez del detalle, se parece al matematizante que hace abstracción de muchas realidades o del conjunto de la totalidad que da sentido y horizonte al detalle. A éste la historia se le oculta porque su punto de partida es calculador, no es un hombre que se pone ante la historia, sino su racionalismo calculador que se enfrenta a la historia. En cambio, entre el sintetizador y los hechos se da un juego iluminador, esclarecedor y termina por comprender la historia. Entre los hechos y él está el hombre total, el “hombre cósmico” con su “intuición intelectual”. No mata el detalle, los hechos, las circunstancias, sino que dejándolos ser plenamente detalle, hechos, circunstancia, los contempla incorporados, como lo que son: totalidad de la historia humana. Por eso la misma “raza iberoamericana” tiene que sucumbir, superarse, ser plenamente iberoamericana, para llegar a ser simplemente humana. “La pugna de la latinidad [dice Vasconcelos] contra el sajonismo ha llegado a ser (sigue siendo en nuestros días) pugna de instituciones, de propósitos y de ideales. Crisis de una lucha secular que se inicia con la derrota de la Armada Invencible, se agrava con la derrota de Trafalgar, sólo que desde entonces el sitio del conflicto comienza a desplazarse y se traslada al Continente nuevo donde todavía tuvo episodios fatales. La fatalidad y el desastre calculados han estado de parte nuestra. Somos los vencidos y al borde del suicidio, se piensa. México ha sido el ejemplo típico de claudicación; ejemplo de cómo se abandona el pensamiento propio de la latinidad queriendo abrazar una ideología vencedora de los intereses anestesiadores del espíritu

sintetizador, en una de sus variantes más atractivas: el positivismo evolucionista”.¹⁹¹

Wo aber Gefahr ist, Wächst

Das Rettende auch?

—F. Hölderlin—

“Pero la Revolución ha roto a tiempo el hechizo”... Ahora bien, si nosotros somos los vencidos, se pregunta Villegas, ¿por qué creemos que la razón nos asiste? ¿Cómo podemos tener fe en nuestro destino?¹⁹² No es “la razón” ni “la fe”, sino la certeza que hace ver a Vasconcelos una misión de los países iberoamericanos dentro de la historia.

La humanidad ha atravesado tres estadios, los cuales (siguiendo las huellas de los de Comte) representan un proceso histórico único que gradualmente va librando a la Humanidad del imperio de la necesidad y poco a poco va llevando a plenitud la vida entera a normas cada día más superiores.¹⁹³ El estado material que en el universo se caracteriza como una sujeción a la casualidad, es reproducido en la historia por las necesidades materiales y biológicas a que está sujeto el hombre; y así como en el cosmos la libertad se va ganando respecto a los estadios inferiores para someterse a las normas del espíritu, en la historia se logrará semejante meta cuando acontezca el tercer estadio. El estadio propio del espíritu, cuando la misma síntesis estética alcance su plenitud.

El primer estadio es el llamado material o guerrero: es la época de los soldados, de los conquistadores, en donde prevalece el interés, la fuerza, la lucha. El segundo es el estadio racional o político. La razón subentra al impulso brutal; el predominio del más fuerte cede al del más hábil, al del más inteligente. También los sentimientos, además de los instintos, están sujetos a normas racionales; es el tiempo de los diplomáticos, de los juristas, de los mercantes. Por último, en el tercer estadio, el llamado espiritual o estético, cuya llegada se anuncia de mil formas, la orientación de la conducta no se buscará en la pobre razón que explica y no crea, se buscará, por el contrario, en el sentimiento creador, en la belleza que convence... Al puesto de las reglas, la inspiración constante... El mismo imperativo ético habrá pasado de moda, más allá del bien y del mal, en el mundo del pathos estético. Importará únicamente que la acción, siendo bella produzca alegría.¹⁹⁴

Conforme a este esquema del desarrollo de la historia, habría que colocar al sajón en el segundo estadio. Su tarea habría sido la de organizar la historia desde la óptica de la ciencia, de la técnica y la diplomacia. El tramonto de este estadio se iniciaría cuando la ciencia, la técnica y la diplomacia degradasen en científicismo, tecnicismo, y la diplomacia en arte de mentir para salvar intereses. Porque, gracias a la ciencia, a la técnica y a la diplomacia, los hombres habrían aprendido a aproximarse, pero su degradación significaría todo lo contrario: proxemia. Por eso la historia no puede terminar en este estadio, sino en la plenitud de un aproximarse, es decir, cuando esta misma proxemia quede superada en un aproximarse pleno como apertura total y plena de la Humanidad, de las culturas y pueblos. “Los días de los blancos puros, los vencedores de hoy están contados como lo estuvieron los de sus antecesores. Al cumplir su destino de mecanizar al mundo, ellos mismos han puesto, sin saberlo, las bases de un período nuevo, el período de la fusión y de la mezcla de todos los pueblos”.¹⁹⁵ El desmoronarse de la ciencia, técnica y diplomacia en pedazos de científicismo, tecnicismo y de mentira, paradójicamente prepararía el tercer estadio de la historia: el de la *Poiesis*. Sajones basados en el fetiche de la “razón” han discriminado a otros hombres formando una colectividad, la de los blancos, que “contradice el fin superior de la historia”.¹⁹⁶

Se comprende ahora mejor por qué Vasconcelos utiliza el término *raza* para interpretar la historia. Por otra parte, el término calificativo *cósmico* nos indica el horizonte interpretativo. De esta manera, él no es autor de la interpretación histórica, basada en el

concepto científicista y sociologizante del término raza. El autor es el sajón, quien, basado en “observaciones científicas y sociológicas” muy discutibles, ha tratado de justificar una serie de actitudes etnocéntricas. Norteamérica, heredera de la vencedora Isabel, de la revolución industrial y de la filosofía utilitarista y pragmática, que se inicia con Bacon y se prolonga hasta el pedagogo Dewey, es la verdadera promotora del proceso histórico en nombre de la raza.

La tercera etapa o estadio se caracterizará por la “abundancia de amor” que verificará el aproximarse de los hombres, lo cual significa: hombres, ya no más sujetos de cálculo, por eso: “la ventaja de nuestra tradición, habla Vasconcelos, es que posee mayor facilidad de simpatía con los extraños, por eso nuestra civilización puede ser elegida para asimilar y convertir en un nuevo tipo a todos los hombres”.¹⁹⁷ En esto consistiría nuestra supremacía: poseer la posibilidad de un nuevo horizonte para la historia de la Humanidad. Pero el defecto fundamental para cumplir esta misión histórica es no tener confianza en nosotros mismos:

Entre todos los males, el de la falta de fe en nosotros mismos, es, sin duda, el más grave, porque nos priva de la fuerza de resistencia y, en cierto modo, nos cierra, nos roba el porvenir. De allí mi insistencia en el problema de la raza, nuestra raza, que es como si dijéramos la esencia misma del material con que podríamos construir el futuro.¹⁹⁸

El iberoamericano es la posibilidad, la puerta de la última etapa.

La creación del mestizaje la hará posible, por eso:

en el tercer período, cuyo advenimiento se anuncia ya de mil formas, la orientación de la conducta no se buscará en la pobre razón que explica pero no descubre, se buscará en el sentimiento creador y en la belleza que convence. Las normas las dará la facultad suprema, la fantasía; es decir, se vivirá sin norma, en un estado en que todo cuanto nace del sentimiento es un acierto. En vez de reglas, inspiración constante. Y no se buscará el mérito de una acción en el resultado inmediato y palpable, como tampoco se atenderá a que se adapte a determinadas reglas de razón pura, el mismo imperativo ético será sobrepujado más allá del bien y del mal, en el mundo del pathos estético, sólo importará que el acto, por ser bello, produzca dicha. Hacer nuestro antojo, no nuestro deber; seguir el sendero del gusto, no del apetito ni del silogismo; vivir el júbilo fundado en el amor, ésta es la tercera etapa.¹⁹⁹

La raza iberoamericana, anticipación y preludio de la raza cósmica, es vista como inicio de esa tercera etapa con base en su “sintética emocionalidad” poética. Con ella desaparecerá de la historia toda diferencia desunificante, toda circunstancia estrecha y mortificante, todo nacionalismo etnocentrista suicida de culturas. En otras palabras: cuando la diferencia, la circunstancia, particularismos y nacionalismos adquieren su plena significación histórica, cuando sean superados por la fuerza misma interna de universalidad que contienen, se hará posible la tercera etapa de la historia.

Vasconcelos no nos demuestra el camino de la historia, sino más bien muestra. No desconoce los valores de la ciencia y de la técnica, pero rechaza los errores del tecnicismo y del científicismo que han evitado la marcha de nuevos valores humanos. Vasconcelos considera que la historia estructurada en nombre de un racionalismo puro, encarnado en el sajón, e imitado por nuestros positivistas, no era otra cosa que la *reviviscencia* del universo en lo que tiene de material y biológico, es decir, antesala del espíritu. La libertad se había visto achicada, estrechada, pero el espacio de la creatividad, del arte volvía a darle toda su amplitud. La libertad ya libre significaba organizar lo dado y los hechos que lo dado nos presentaban al servicio del espíritu, de la emoción estética, de lo político, de la

armonía. Una lectura atenta y paciente de la obra de Vasconcelos, como también el resto de la obra de los demás patriarcas, nos mostraría el acento de futuro, el *sabor a futuro*, el color de futuro. Nos hablan de lo que podemos, de lo que debemos realizar. Nos señalan siempre un futuro, un horizonte por conquistar, un camino por construir caminando. Un futuro entrevisto a raíz de la experiencia de la Revolución mexicana de 1910, de la cual es testigo Vasconcelos. Sospecha un futuro en el cual ya no se repitan los errores del pasado. La historia está llena de ejemplos de cómo nacen las grandes utopías en situaciones en crisis social y política, esto nos hace comprender, en lugar de calificarlo de “utopismo”, cómo el pensamiento de Vasconcelos y de nuestros Patriarcas en general, estaba íntimamente ligado a su circunstancia y cómo trató de no caer en un circunstancialismo estéril. Libertad y autodeterminación son para nuestros patriarcas formas de vida y conceptos recíprocos. Libertad respecto a las formas inferiores de la existencia, libertad respecto al pasado (no aniquilación), libertad respecto a lo extraño, lo extranjero, libertad para planificación del futuro, libertad para la autodeterminación. Tales son los desiderata.

Sólo el sentimiento, la experiencia de que se vivía en una época de renovación podía producir también un horizonte de renovación. La filosofía como la de Vasconcelos, de Antonio Caso, será una filosofía del futuro, del futuro inmediato posiblemente, pero el hecho es que los discípulos perfeccionaran los desiderata del maestro. Sabrán meditar en el juego trágico de lo mexicano. El horizonte por ellos señalados aún está en camino y esto confirma que las utopías, cuando nacen de un presente bien concreto y real, no pueden degenerar en utopismos. Y esto nos impide pensar en una meta en que plenamente se realice. Lo cierto es que el impulso por ellos creado, con la revalorización de un presente, prolongación de un pasado propio, inició la *superación de lo iberoamericano en el cumplimiento de lo latinoamericano*. Pero continuemos con nuestros Patriarcas. Por razones obvias no nos detenemos en la *Indología*, que, de alguna manera, es continuación de la *raza cósmica*.

Pies de página

- 126 *Ibidem*, p. 156.
- 127 *Ibidem*, pp. 155-157.
- 128 García Máynez. E. “Elogios de Vasconcelos”. En: *Memoria del Colegio Nacional*, T. IV, núm. 3, México, 1960, p. 115.
- 129 Zea, Leopoldo. *La filosofía como compromiso*. Tenzontle, México, 1952, p. 158.
- 130 *Conferencias de la juventud del Ateneo*, México, 1910, p. 147.
- 131 *Ibidem*, p. 138.
- 132 *Ibidem*, p. 138.
- 133 *Ibidem*, p. 139.
- 134 *Ibidem*, p. 140.
- 135 *Ibidem*, pp. 140-141.
- 136 *Ibidem*, p. 142
- 137 *Ibidem*, p. 143.
- 138 *Ibidem*, p. 145.
- 139 *Idem*.p. 145.
- 140 *Ivi*, p. 145.
- 141 *Ibidem*, pp. 146-147.
- 142 Zea, Leopoldo. *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. FCE, México, 1975², pp. 447-448.
- 143 *Conferencias de la Juventud del Ateneo*. México, 1910, p. 147.
- 144 *Ibidem*, pp. 148-149.
- 145 *Ibidem*, p. 150.
- 146 *Ibidem*, pp. 150-152.
- 147 Zea, Leopoldo. *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. FCE, México, 1975², p. 543.
- 148 *Conferencias de la Juventud del Ateneo*. México, 1910, p. 153.
- 149 Zea, Leopoldo. *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. FCE, México, 1975², p. 543.
- 150 *Conferencias de la Juventud del Ateneo*. México, 1910, p. 154.
- 151 *Ibidem*, p. 156.
- 152 *Ibidem*, p. 164 (RE: L. Zea).
- 153 *Ivi*.
- 154 Zea, Leopoldo. *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. FCE, México, 1975², pp. 454-455.
- 155 Vasconcelos, José. *Tratado de Metafísica*, Ed. México Joven. México, 1929,
- 156 Salmerón, F. “Los filósofos mexicanos del siglo XX”. En: *Estudios de historia de la filosofía en México*. UNAM,

México, 19732, pp. 283 ss.

157 No perdemos el tiempo en analizar la incompreensión de Magnus Horner en su libro: *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Paidós, Buenos Aires, 1968, p. 144. Baste decir que la categoría de “raza cósmica” en Vasconcelos no es “racista”, ¡zapatero a tus zapatos!

158 La cita se encuentra en *Ulises Criollo*, autobiografía de Vasconcelos, p. 348.

159 En 1910, al inaugurar la Universidad Nacional: “me la imagino así: un grupo de estudiantes de todas las edades reunidos en una sala, la edad de plena actitud intelectual, formando una personalidad real a fuerza de solidaridad y conciencia de su misión, que, recurriendo a toda fuente de cultura, brote de donde brotare, con tal que la linfa sea pura y diáfana, se propusiera adquirir los medios de nacionalizar la ciencia, de mexicanizar el saber. (...) Toca demostrar que nuestra personalidad tiene raíces indestructibles en nuestra naturaleza y en nuestra historia; que participando de los elementos de otros pueblos americanos, nuestras modalidades son tales que nos constituyen en una entidad perfectamente distinta de otras. Era un imperativo de conocernos —no nacionalismo ni provincialismo: la Universidad no podrá olvidar a riesgo de consumir sin renovarlo, el aceite de su lámpara, que le será necesario vivir en íntima conexión con el movimiento de la cultura general”, Discursos, en: *Obras completas*, UNAM, México, 1948, pp. 447 ss.

160 *Discursos* (1920-1950). Botas, México, 1950, pp. 9-10.

161 Villegas, A. *La filosofía de lo mexicano*. UNAM, México, 19792, pp. 22-23.

Cfr. AA. VV., *México y la cultura*. SEP, México, 1961; Lewis, Lanke, *América Latina, Continente en fermentación*, Aguilar, Madrid-México-Buenos Aires, 1961, pp. 118-125; Clissold, Stephen, *Perfil cultural de Latinoamérica*, Labor, Barcelona. 1967, pp. 93-97.

162 Vasconcelos, José. *Ética*. Aguilar, Madrid, 1932, p. 13.

163 *Ibidem*, p. 20.

164 Villegas, A. *La filosofía de lo mexicano*. UNAM, México, 19792, pp. 67 ss.

165 Vasconcelos, José. *Indología*. A.M.L., 14, Rue ‘Saint-Péres, París, p. 110. (Una interpretación de la cultura iberoamericana).

166 Vasconcelos, José. *Ética*. Aguilar, Madrid, 1932, p. 26.

167 *Ibidem*, p. 25.

168 Villegas, A. *La filosofía de lo mexicano*. UNAM, México, 19792, p. 63.

169 *Ibidem*, p. 25.

170 Vasconcelos, José. *Indología*. IML, 14, Rue Saint-Péres, París, p. 137.

Cfr.: Vasconcelos, José. *Lógica Orgánica*, Colegio Nacional, México, M-CM-XLV.

171 Vasconcelos, José. *Estética*. Botas. México. 19453, p. 9.

172 Cfr. sobre “sistema”: Vasconcelos, José. *El monismo estético*. Ed. Cultura, México, 1918, T. IX, núm. 1, pp. 33 ss. Villegas, A. *Filosofía de los mexicanos*. UNAM, México, 19792, pp. 70-73.

173 Vasconcelos, José. *Ética*. Aguilar, Madrid, 1932, p. 38.

174 Vasconcelos, José. *Indología*. IML, 14, Rue Saint-Péres, París, p. 203.

175 No nos detenemos en analizar la gran semejanza de Vasconcelos, por lo demás interesante, con miembros de otro Atheneo, me estoy refiriendo a los hermanos Schlegel (Jena 1798-1800).

Cfr. F. Schlegel. *Frammenti critici e scritti di estetica*. Sansoni, Firenze, 1967.

176 Vasconcelos, José. *Indología*. IML, 14, Rue Saint-Péres, París, pp. 5 ss.

177 Cfr. para una sucinta visión de su estética: A. Villegas. *Filosofía de lo mexicano*. UNAM, México, 1972, pp. 74-88.

178 Vasconcelos, José. *Indología*. AML, 14, Rue Saint-Péres, París, p. 8.

- 179 Salmerón, F. “Ambos impresos en España” (Barcelona), *Op. cit.*, p. 285.
- 180 *Ibidem*, p. 285.
- 181 Sarti, Sergio. *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea. Gisalpino-Goliardica*, Milano, 1975, p. 168.
- 182 Vasconcelos, José. *La raza cósmica*. AML, París, p. 14.
- 183 *Ibidem*, p. 15. No encontramos ninguna relación con la literatura de la Postguerra. De ésta, cfr. A. Capizzi, *Alle radici ideologiche dei fascismi*, Savelli, Roma, 1977, pp. 111-150.
- 184 Zerafa, John. Sobre el sentido de “Profético”. *Cfr. I libri profetici del’Antico Testamento*. Angelico, Roma, 1982.
- 185 Vasconcelos, José. *La raza cósmica*. AML, París, pp. 15-18.
- 186 *Ibidem*, p. 18.
- 187 *Ibidem*, p. 23.
- 188 *Ibidem*, p. 23.
- 189 Vasconcelos, José. En: *Obras completas*, vol. III, p. 620.
- 190 Vasconcelos, José. *La raza cósmica. Misión de la raza Iberoamérica*. col. Austral, España Calpe Mexicana, México, 19482, p. 25.
- 191 *Ibidem*, p. 17.
- 192 Villegas, A. *La filosofía de lo mexicano*. UNAM, México, 19792, p. 92.
- 193 Vasconcelos, José. *La raza cósmica*. AML, s.d., París, p. 27 (*Cfr. Sarti. Op. cit.*).
- 194 Vasconcelos, José. *La raza cósmica. Misión de la raza Iberoamérica*. col. Austral, España Calpe Mexicana, México, 19482, p. 25.
- 195 *Ibidem*, p. 27.
- 196 *Ibidem*, p. 26.
- 197 Vasconcelos, José. *Bolivarismo y Monroismo: Temas Iberoamericanos*, Ercilla, Santiago de Chile, 1934, 1935 y 1937. p. 80.
- 198 *Ibidem*, p. 60.
- 199 Reyes, Alfonso. *En memoria de Antonio Caso*. Cuadernos Americanos, México, mayo-junio (1946), p. 121.

IV

Antonio Caso, guardián de las tradiciones esenciales

El hombre no es un FACTUM sino más bien la posible dirección de un proceso, y a la vez una tarea, una meta eternamente luminosa que cierne ante el hombre naturaleza... El hombre es un renacimiento. El humanismo es más verdadero que el hombre porque el hombre no existe sino como proceso, como humanización. Renace el hombre y se renace, no se repite, se humaniza, se torna más hombre. El renacimiento del hombre constituye su esencia. No somos un factum, sino un desarrollo, un llegar a ser, un proceso perenne, morimos y renacemos en los episodios de la historia (Caso).

Antonio Caso representa toda una era mexicana. Campeón de las reformas indispensables y guardián de las tradiciones esenciales, se encuentra situado en el punto crítico de la catástrofe. Cuando sobreviene la intensa sacudida social que, entre muchas cosas malas, pudo derrumbar muchas cosas buenas, le incumbe providencialmente la tarea de “soter”, del salvador. A hombres como éste corresponde, de generación en generación, el evitar que se desgarre la tela, siempre en trama, de nuestra conciencia nacional. Así ha de contemplarlo la historia.²⁰⁰

Sin pretender dar una imagen perfecta de la personalidad del maestro Caso, nos ha parecido oportuno presentar algunos testimonios con la esperanza de poder comprender, dentro de la brevedad que nos impone este trabajo, algunas características de su pensamiento. Convencidos, por otra parte, de que la mejor imagen que de él pudiera obtenerse, se encuentra en la lectura atenta y paciente de su obra considerablemente extensa.²⁰¹

Don Antonio Caso, ahora huésped de la Argentina, es un hombre físicamente robusto como su pensamiento. Se le distingue fácilmente por su mentón pronunciado y voluntarioso, y por su melena generalmente desmelenada y que flota en la cátedra como glorioso penacho. Es de una cortesía gentil y caballeresca...²⁰²

“Aún quedamos en el mundo unos cuantos románticos incorregibles. Romanticismo es recordar sin olvidar... Nosotros los rezagados del romanticismo, no podemos olvidar...”²⁰³

Caso y Sierra han sido pensadores y artistas al mismo tiempo...Es claro en la exposición, convincente en el razonamiento, colorido en la imagen, galano en el ademán. Es el conferencista más notable con que cuenta México en la actualidad. Después de Urueta, es el orador más notable que hemos tenido. Sabe además escuchar y transmitir todas las insinuaciones del mundo: murmullos, sonidos e ideas. Curioso mediador de todos los problemas que agitan la conciencia universal, piensa, trabaja e investiga.²⁰⁴

Nuestra misión no exige que nos constituyamos en legisladores de genio, capaces de renegar el pasado, para instaurar sobre nuestra insignificancia el porvenir. Lo que necesitamos no es crear, cosa siempre difícil, o por no decir insólita o inédita, sino ordenar, trabajar, sobre todo trabajar, investigar y enseñar, haciendo de modo que los frutos de nuestro trabajo, nuestra enseñanza y nuestra investigación, se derramen sobre las masas del pueblo, en la medida de nuestra posibilidad.²⁰⁵

...no aceptemos todas las responsabilidades de la República, que ni nos toca ni nos compete. Tal aceptación, sepamos cumplir, modestamente, nuestro deber, como aconsejó en Trafalgar, Nelson... y preparemos a las generaciones nuevas,

para que alcancen en la hora próxima la virilidad, su galardón; para que los jóvenes de hoy sean, mañana mismo, ciudadanos capaces, seres dignos de merecer el nombre de hombres.²⁰⁶

Su religiosidad fue siempre patente. Nacido de padre positivista y liberal, recibe de la madre la tendencia religiosa. Aceptó el cristianismo de la madre, pero rechazó los dogmas de la Iglesia. No era católico, pero tampoco protestante, sólo cristiano y su admiración por Cristo guió su vida y sus obras: “Soy cristiano y devoto del evangelio, no me refiero a ninguna iglesia ni a ninguna comunión...”²⁰⁷ “Discutir filosóficamente altas cuestiones religiosas, siempre nos pareció digno de llenar con fruto muchas de las mejores horas de la vida”.²⁰⁸

Su escepticismo casi místico le hace ser un peregrino entre la luz y las tinieblas, entre la esperanza y la duda: “Dogmatismo sí, si se sabe; pero si no se sabe, actitud de vigilante espera... Y, en esta temerosa espera indefinida, puede incluso sorprendernos la muerte.”²⁰⁹

Y ésta llegó el 6 de marzo de 1946, pocos días después de haber sido nombrado profesor emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México.

El periódico *Últimas Noticias* de ese día escribió: “Una angina de pecho que duró quince minutos le atenazó con terribles dolores, que le hacían quejarse insistentemente”. Pero para la historia del quehacer filosófico, más importantes que los últimos minutos son sus postreras palabras, dignas de un auténtico pensador. Quienes estuvieron allí afirman que dijo: “Por fin voy a saber”.

Ante la tumba de Caso, Vasconcelos dijo:

Mexicano universal, por ti alcanza nuestra nacionalidad un puesto distinguido en las categorías del pensamiento contemporáneo. Esta es tu altura y tu pedestal: el corazón de las generaciones que enseñaste y amaste. Tu filosofía puso en el pináculo supremo la cristiana virtud de la caridad que es amor en Dios y por Dios, y no pobre y trasnochado humanismo. Tu caridad creó este sentimiento nacional que te acompañó al sepulcro. El anhelo de tu caridad, ha de abrirte, en el más allá las puertas del perdón, la verdad, la ventura eterna de los elegidos.²¹⁰

Había nacido en la ciudad de México el 19 de diciembre de 1883. “Sangre de indio y sangre española es la mía. Pero soy un mexicano de pasiones serenas. Mi amor por la patria no me inspiró la profesión de político ni de soldado. Mi ideal fue el estudio, los libros, el arte, la filosofía...”

Como Vasconcelos, estudió en la Escuela Nacional Preparatoria y después se graduó de abogado en la Escuela Nacional de Jurisprudencia. Pero a diferencia de Vasconcelos, Caso se dedicó a la vida académica siempre; solamente de manera ocasional desempeñó alguna comisión importante en el círculo de lo político. No obstante que en los años de juventud haya tenido alguna actuación política, su vida no se puede caracterizar por ésta.²¹¹ En 1921 el presidente Obregón lo nombró embajador extraordinario de México en Perú, Chile, Uruguay, Argentina y Brasil. Caso, visitó esos países en busca de solidaridad política para el gobierno revolucionario. A la vuelta de Caso, el propio presidente Obregón dio testimonio del éxito de la gira.²¹² Pero por encima de todo, la cátedra fue la mejor expresión de Caso, pues le hizo capaz de difundir el interés por la filosofía más allá de las aulas. Hasta dos años antes de su muerte no abandonó la enseñanza. Otra de las actividades que nunca abandonó fue el periodismo. Los diarios de su época guardan un

inmenso número de artículos y conferencias.²¹³ Su obra es extensa y la temática bastante rica.²¹⁴

Sin embargo, la simple lista de los títulos y fechas no constituye totalmente una orientación sobre los temas que preocuparon a Caso. A menudo los libros misceláneos reúnen ensayos de fechas muy distantes y con adiciones, correcciones que no habían aparecido en su primera edición. Lo mismo acontece con los libros que fueron reeditados. Cada nueva edición aumenta, añade. Esta voluntad de continua renovación que nunca abandonó al Maestro Caso plantea, como es fácil suponer, multitud de problemas sobre su evolución intelectual, en la que no podemos detenernos ahora ni es nuestro objetivo.²¹⁵

Caso se verá influido, como el resto del Ateneo de la Juventud, por los grandes clásicos: Platón, Kant, James, Schopenhauer y, por supuesto, por los contemporáneos franceses: Bergson y Boutroux.

Con este último mantuvo intercambios. A partir de 1933, los libros de Caso comienzan a sufrir la influencia de la fenomenología de Husserl, de la axiología de Scheler y Hartmann y la obra de Heidegger.

Pero estas nuevas influencias no desvían el pensamiento de Caso, sino que lo ahondan, lo perfeccionan.

Como en los otros miembros de su generación, el pensamiento de Caso es una reacción contra el positivismo, una afirmación de la libertad, con óptica cristiana, sobre la convicción de que el hombre no es *un factum* sino una realidad potencialmente rica por su espiritualidad y que está por encima de la naturaleza. Por esto se trata de un “nuevo humanismo”, según escribió el propio Caso en pasajes que un discípulo suyo, Samuel Ramos, ha hecho resaltar posteriormente: entendida como un acto esencialmente humano, por su origen, su desarrollo orgánico y su fin. Si filosofar es explicar, y sólo esto debe ser, es inútil explicar la vida humana por el mundo, porque, en definitiva, para el filósofo, no para el investigador científico que debe necesariamente abstraer sus datos de la realidad, el mundo es una experiencia psicológica y sólo se explica por el hombre. La verdad fundamental de toda filosofía es una verdad antropológica, una intuición esencialmente idéntica a las intuiciones estéticas y que sólo difiere de ellas por su objeto universal y no individual.²¹⁶ Su humanismo con el tiempo irá siendo desarrollado, profundizado, ampliado, madurado.²¹⁷

Hablar del antipositivismo de Caso sería tanto como exponer la totalidad de su obra, y aunque bastarían las seis conferencias pronunciadas en la Facultad de Filosofía y Letras en enero de 1941 para hacernos una idea bien precisa del pensamiento de Caso en torno a este tema,²¹⁸ hemos preferido dar sucintamente lo que nosotros entendemos propiamente por reacción. Dicha reacción la encontramos en sus primeras obras y en el ambiente del Ateneo de la Juventud. Entre aquellas obras juveniles nos interesa fundamentalmente una, en torno a la cual expondremos.

Formado dentro del seno mismo de positivismo, ¿hasta dónde se identificó con él? Ninguna de sus obras atestigua y sí desde sus primeros ensayos se deja ver aquella actitud

crítica que tanto caracteriza a los miembros del Ateneo.

Posiblemente los ensayos sobre Nietzsche y Stirner,²¹⁹ si no son francamente antipositivistas, le revelan con una preocupación moral ajena a la de Comte. Tampoco las conferencias dedicadas a Stuart Mill o Barreda nos inducen a pensar que el pensamiento de Caso se haya identificado con el positivismo, y si alguna influencia sufrió, ésta se manifiesta como una reacción. Menos aún se puede ver una afinidad en las conferencias sobre la historia del positivismo o “la perennidad del pensamiento religioso y especulativo”²²⁰ y el ensayo sobre Eugenio M. de Hostos.²²¹ Veamos esta última siguiendo las indicaciones del Dr. Zea, en la que se deja ver el ideal moral de Caso acorde con la nueva generación:

En estos tiempos de escepticismo moral y de individualismo exaltado, verdaderamente anárquico –dice Caso–, cuando el hecho más constante y patente en las especulaciones filosóficas que de Europa nos llegan es la ausencia de la fe en el progreso racional de los hombres; cuando las teorías anti-intelectualísticas de un Nietzsche y de un Stirner producen formidables estragos en los espíritus torpemente inquietos, en las almas enfermas por el culto de vagos e inenunciados ideales, cuando cada vez se oye soñar más lejos el acento religioso de los grandes creyentes sistemáticos y todo parece disolverse en la imprecisión radical de las ideas, en la volubilidad de los sentimientos, en la hipertrofia desesperante de los caracteres, he creído oportuno y consolador recordar ante vosotros la doctrina del gran moralista que supo igualar su vida a su pensamiento: Hostos.²²²

Caso, se puede ver por estas frases, observa Zea, es bien consciente de los peligros que entraña la nueva filosofía que ha puesto el acento en lo irracional; detrás de ella ve aparecer la faz de la anarquía, esa anarquía que se adueñaría de México muy pronto. Caso cree en la inteligencia ante el desorden.

Caso, nos dice uno de sus contemporáneos y amigos –Pedro Henríquez Ureña–, ante la eminente invasión del pragmatismo y tendencias afines, se declaró intelectualista: posición difícil para él, de suyo accesible a las sollicitaciones que constantemente lo apartan del rigor intelectual: palabra, afectividad, sentimiento artístico, seducción del misterio, datos de la conciencia, sentido de la realidad...”²²³ Pero a la vez se declaró idealista en cuanto al problema del conocimiento. Y por otro lado terminaba con la cita de Poincaré: “Todo es pensamiento”. Poincaré, dice Ureña, era “el sabio pragmatista por excelencia, a quien veían como un aliado los adversarios del intelectualismo absoluto.”²²⁴

Caso, comenta el maestro Zea, por un lado sabía de los peligros a que estaba conduciendo un anti-intelectualismo sin medida, y sabía también de los límites de la razón. La inteligencia tenía una misión; lo malo era concederle cualidades que no poseía. La inteligencia tenía como misión la de ordenar los datos inmediatos de la conciencia; pero siempre consciente de sus límites. No todo podía ser sometido a la inteligencia.

La filosofía moral de Hostos era una de esas optimistas creaciones de la inteligencia, un bello ejemplo de lo que podía realizarse. Pero no era más que un bello ejemplo. La realidad era otra bien distinta. La construcción moral de Hostos era tan limitada como el instrumento con el cual se había construido.

Las uniformidades de la naturaleza [dice Caso] son métodos hallados por el hombre para adoptar las cosas a la inteligencia; pero no nos revelan, ni podrán revelarnos nunca, sino el carácter de necesidad, atribuido por el determinismo al mundo, reside en la esencia de la razón humana, siendo la naturaleza en sí infinitamente más compleja y variada de lo que pensó el panteísmo lógico, infinitamente más fecunda e inagotable.²²⁵

Caso hace una crítica en esto al positivismo en el sentido de que no se puede someter todo al racionalismo, puesto que gran parte de la realidad estaba fuera de las posibilidades de la razón. Sería preciso ir a muchos ángulos de la realidad por otros caminos, puesto que: No, el universo no es el monstruoso ser geométrico que se desarrolla en la paz de una esencia inefable, desplazando infinitamente sus modos y sus atributos infinitos. No, la vida no puede reducirse a las proposiciones lógicas del análisis, que en el momento de acercarse hasta ella la destruyen con su aparente exactitud, cuando creen reducirla, y la niegan, cuando piensan comprenderla. No, el alma humana es más que razón, es lo que la historia de la especie exhibe en las formas simbólicas del heroísmo y del amor.

La vida y la voluntad también cuentan. Ésta no es la negación de la inteligencia, como piensa Hostos; por el contrario es la fuerza que puede realizar los ideales del hombre.

La voluntad no es la voluntad satánica esencialmente negativa y perversa, sino fuerza victoriosa o vencida, pero en actividad extraordinaria, sobre las vicisitudes inherentes a la existencia, fundando así el resorte prepotente de la evolución de los pueblos y de los individuos.²²⁶

Caso sostiene un concepto de libertad opuesto al de los positivistas. Tiene origen en el desinterés y es fuente de los auténticos actos morales humanos:

De la libertad metafísica, dato inmediato de la conciencia... proceden las necesidades morales, aspiraciones colectivas y personales que constantemente se agitan queriendo ser en el fondo de la conciencia, para aparecer más tarde como sistema de la vida, del ideal, surgiendo con incalculable belleza en las acciones de los hombres, en las relaciones de los pueblos, en los ensueños de los utopistas, en las reivindicaciones de los oprimidos, en el apostolado de los santos, en las creaciones anticipadas de los poetas y de los videntes.²²⁷

La moral no puede fundamentarse, derivarse de las leyes naturales; no son éstas las que pueden hacer hombres morales.

Si sólo fuésemos a regir nuestras acciones por el reloj de las leyes fatales del mundo inherte en nuestra conciencia propia [dice Caso], seríamos completamente inmorales, o mejor decir, amorales; el bien y el mal carecerían de significación para nosotros, y la ley del hedonismo absoluto sería lógicamente norma ética de nuestra vida espiritual, así como es la ley superior de nuestra acción orgánica.²²⁸

La moralidad no puede surgir de la naturaleza ciega, no puede estar sometida a sus leyes de un mecanismo naturalista. “El origen real de la moralidad no es el determinismo físico y biológico, sino la construcción ideal y sintética llevada a cabo por la razón y basada en el libre albedrío como elemento metafísico de consecución afectiva”.²²⁹ La moral, como habían pretendido nuestros positivistas, no pertenece al campo de la ciencia y ni mucho menos su construcción: “No hay que dejarse seducir por los que piensan edificar la moral sobre bases científicas por más venerables y conscientes que sean sus propósitos; la ciencia no puede ofrecernos sino resultados relativos, nunca normas necesarias de acción; y sólo en virtud de principios necesarios se puede obligar a los seres de razón como los hombres”. La misión de la ciencia no es la construcción de la moral. No es su campo. “Es desconocer la esencia de la especulación científica, pedirle datos para la elaboración de teorías morales”.²³⁰

Pero hay algo, continúa diciéndonos Caso en el penúltimo párrafo de su conferencia, de su labor que en cierto modo perdura y que, resistiendo los ultrajes del olvido, habrán de alentarnos y acompañarnos en nuestra peregrinación indefinida; hay algo más fundamental que sus libros perecederos y sus creencias filosóficas, algo aún más inmaterial y excelso: la conciencia que abrigara del cumplimiento adecuado de su misión, el ejemplo de su existencia consagrada a la “áspera religión del deber”, la energía misteriosa de su alma que se opuso conscientemente a la sucesión de los

acontecimientos exteriores y los forzó a modificarse, al ejercer sobre ellos la potestad de su energía, de su virtud interior, tanto más invencible cuanto que era inviolable y divina por su origen y esencia. Lo que de él nos queda, helo aquí expresado en estas palabras que se oyen decir unciosamente en la serenidad del recogimiento íntimo, como desprendimiento fácil y ascensión mística del alma incorruptible al infinito.²³¹

Estas palabras referidas a la personalidad de Hosto nos retratan aún mejor a Caso. Nos presentan en realidad el peregrinar de su pensamiento: de la obscuridad y la duda hasta la iluminación profética y mística. Un pensamiento siempre en ascensión. Su escepticismo creador lo sustenta, en el fondo, aquel peregrinar que se debate entre el sentimiento y la razón, la obscuridad de la historia y la luminosidad de su metafísica. Tratemos de acercarnos a esa obscuridad de la historia que le tocó vivir.

La filosofía de Caso ha sido catalogada como eclecticismo, pero, dice Zea, su filosofía podría ser llamada escepticismo, porque lo hereda de Sierra. Sin embargo, es un escepticismo que al negar, dudar, va revelando. Lo que la duda o la negación esconden es convertido en un instrumento creador.

Se trata de un escepticismo que no cree en dogma alguno, pero que en su incredulidad va buscando las bases para una creencia que da sentido a todo su pensamiento: México... el que se le va presentando como realidad inmediata, como el dato más inmediato de su conciencia, como la única realidad en torno a la cual ha de girar toda su filosofía. Caso conoce todas las teorías filosóficas en boga. Las estudia y las expone, pero no se afilia a ninguna. Es un escéptico frente a todas ellas, sabe de los peligros a que pueden conducir si se convierten en dogmas. ...Es antidogmático por excelencia. Así lo vemos polemizar contra el marxismo, por considerar que no corresponde a la realidad mexicana. Se enfrenta al escolasticismo que aspira a formar mentalidades coloniales. Polemiza contra el neokantismo que forma pedantes que creen tener un kardex para la solución de todos los problemas del universo. Para Caso [continúa diciendo Zea] es ante todo un perpetuo afán de verdad que no puede terminar sino en el hombre mismo. Cada filosofía tiene su verdad, una parte de verdad, pero no es toda la verdad. Su cátedra, por esta razón, no fue nunca laboratorio de verdades. Lo que en ella expuso fueron siempre problemas. Su escepticismo no es tampoco un desdén contra sistemas y doctrinas. Todo lo contrario, sabía interrogar a cada filosofía preguntando por su verdad y, obteniendo ésta, continuaba interrogando a otra y otra. Siguiendo así hasta el último momento de su existencia [...]. Sin embargo, todo ese buscar la verdad en diversos sistemas y doctrinas filosóficas tenía su piedra de toque: la realidad mexicana. [...] Las ideas pueden ser buenas o malas. Pero existen cosas más urgentes de las cuales debemos tener especial cuidado. La más urgente de todas era la patria. Sobre todo hay que amar como Ulises, las veredas del terruño y el humo que acaricia los techos del caserío de Ithaca. La patria estaba por encima de cualquier idea, la patria una realidad como el individuo, como la familia; la raza un ideal como la humanidad(...)

El ideal filosófico de Caso puede encerrarse en su siguiente frase: “Ni Sancho ni Quijote, ni grillete que impide andar, ni explosivo que desbarate, sino ánimo firme y constante de lograr algo mejor, sabiendo, a pesar de ello, que la victoria verdadera se alcanza si se pone *plomo en las almas*”. Por amor a la patria: “No podemos seguir asimilando los tributos de otras vidas ajenas. Nuestra miseria contemporánea, nuestras revoluciones inveteradas, nuestra amargura trágica, son los frutos acervos de la imitación irreflexiva”. No se trata de renunciar a los frutos de la universalidad, sino de saber assimilarlos. “Imitar si no se puede hacer otra cosa, pero aún al imitar, inventar un tanto, adaptar, esto es, erigir la realidad social mexicana en elemento primero y primordial”. “Idealistas que os empeñáis en la salvación de la República, volved los ojos al suelo de México, a nuestras costumbres y nuestras tradiciones, a nuestras esperanzas y nuestros anhelos, a lo que somos en verdad”.²³²

¿Las últimas frases de Caso ponen en evidencia su eclecticismo? Sin adentrarnos a fondo en el problema que tanto ha venido ocupando a sus intérpretes, pensamos que su quehacer filosófico va más allá de una influencia o asimilación irreflexivas.

Samuel Ramos, al respecto, nos dice:

La filosofía de Antonio Caso es, en conjunto, una filosofía ecléctica. Es un sistema de ideas, enlazadas lógicamente por algunos principios fundamentales, pero que no son el nexo que determina la fusión de sus elementos integrantes. Lo que da unidad a ese conjunto de ideas es la personalidad del filósofo, con la cual se encuentran plenamente identificadas, hasta hacerse inseparables de su espíritu.²³³

Pero el mismo Caso es de opinión diversa: “A pesar de haber procurado siempre hallarme al corriente del pensamiento universal, jamás he pretendido estar a la última moda literaria sino a la última verdad...”²³⁴

Gaos ha escrito un trabajo precisamente sobre el sistema de Caso. Dicho trabajo ha servido posteriormente como introducción a la obra de mayor representatividad de Caso: *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*.²³⁵ En aquel trabajo, nos dice Gaos:

Pues hay en la obra de Caso un sistema, quizás oculta por lo misceláneo de la producción y por no haberse incorporado en toda una serie de gruesos volúmenes, como el sistema de Don José Vasconcelos, sino sumariamente en este “ensayo”, pero no por ello menos efectivo, ya para quien haga, no más, un primer examen del contenido de sus capítulos.²³⁶

Pero dicho sistema, aparentemente oculto, aparece a todas luces tan evidente en la obra antes citada, que nos parece superfluo detenernos en ellos. Por eso pensamos que el uso peyorativo del término *ecléctico* de ninguna manera podría ser aplicado a la obra de Caso. Tal vez se le puede llamar, y nosotros nos inclinamos por eso, un ecléctico según la escuela de Victor Cousin.²³⁷ El mismo Caso en diversas ocasiones aclara su punto de vista al respecto, unas veces con ironía como en su reseña a *Estudios Indostánicos* de Vasconcelos:

¿Quién es original en filosofía, sino los vedas en la India y los antesocráticos en Grecia? ...Platón resulta inconcebible sin Pitágoras; Aristóteles sin Platón; Plotino sin Platón y Aristóteles... Dejemos a los analfabetas del pensamiento su candorosa e infantil locura de la “idea original”, y apoyemos nuestra mente libre y respetuosa en la falange inspirada de los siglos.²³⁸

Y en *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl* tiene un párrafo titulado: “Eclecticismo y creación filosófica” donde resume:

Todo pensamiento original es ecléctico por su información y creador por el sistema. Porque resulta inevitable tomar la especulación reciente y pasada, como conjunto de datos que torna a ser elaborado en una nueva construcción. Todo sistema filosófico presupone el trabajo de las generaciones y su preparación crítica; pero, el pensamiento anterior, es sólo la materia, que se edifica gracias a una nueva forma: el genio del nuevo constructor.²³⁹

Independientemente de un estudio más particularizado, que no nos es permitido desarrollar en este lugar, con Sarti podemos decir:

...entre las corrientes contemporáneas que Caso ha expuesto en sus trabajos, algunas han influido en su pensamiento. Esto vale sobre todo para el existencialismo y la fenomenología. Se trata, sin embargo, de influencias tardías que su especulación, en continua modificación, ha incorporado, injertándolas en un tronco de doctrinas ya formado. Los influjos iniciales habían sido aquellos de Bergson y de Boutroux, que lo habían empujado a salir del positivismo... Pero Caso fue influenciado también por el irracionalismo de Schopenhauer y de Nietzsche, por la filosofía de los valores de Scheler, por el empiro-criticismo de Mach, por el idealismo de Croce, por el existencialismo de Heidegger y de Berdiaev [...]. Por lo tanto, no ha faltado quien ha llegado a negarle una verdadera personalidad filosófica.²⁴⁰

Pero a este respecto nos parecen bien centradas las palabras de Francisco Larroyo:

Ciertamente Caso consigue una visión filosófica propia, aunque conciliando y adaptando, en orgánica unidad, tesis filosóficas de diferentes autores. Se trata de un eclecticismo creador que recoge ideas compatibles y todas importantes dentro del progreso universal de la filosofía y que las organiza en un cuerpo doctrinal después de haberlas fundido en la fragua del pensamiento dinámico, dentro de un itinerario mental en continuo proceder. La doctrina de Caso no es un mosaico compuesto de fragmentos de ideas ya formadas, sino un esbozo, que con el pasar del tiempo, adquiere nuevas prefiguraciones, mientras elimina, deja esfumar o subraya aspectos sobrepasados.²⁴¹

La originalidad de Caso no queda tanto en las doctrinas individuales, cuanto en la tensión dinámica de su pensamiento, que poco a poco absorbe e incorpora tesis provenientes de fuentes más diversas. En tal sentido van entendidas las palabras del mismo Caso, que reivindica para sí la originalidad de la síntesis.²⁴²

Pasemos a la preocupación primordial de la que el mismo Caso nos ha hablado un poco arriba. Lo mejor de Caso ciertamente se encuentra en otros lugares como sucedían con Vasconcelos, pero el que nosotros elijamos ciertos espacios de su pensamiento y no otros, obedece a nuestro objetivo.

Cuando estalló la Revolución, nos dice Rosa Krauze, Antonio Caso no traicionó su vocación. Y aunque su simpatía por las ideas maderistas eran evidentes, no se vio obligado a militar en una guerra fratricida, pero sí vivió trágicamente esos días. Él se encontraba empeñado en una labor constructiva y luchó por la emancipación política y cultural del país en la prensa, en la tribuna y en las aulas.

Desde ahí aleccionaba y desde ahí obtenía sus victorias.²⁴³ No ha faltado, nos dice Villegas, quien le haya atribuido una superficial incomprensión del momento en que se encontraba. Su vocación netamente académica lo había excluido de participar en los acontecimientos de la revolución de 1910 y lo había recluido en el gabinete del estudio, en la torre de marfil intelectual. Sin embargo, somos de la opinión de Villegas, las revoluciones no sólo constituyen hechos de armas, sino también de ideas, y una respuesta a las circunstancias vividas la constituye su obra: *Existencia como economía, como desinterés y como caridad*. Antonio Caso es el tipo de teórico de la Revolución. Si bien nuestra Revolución no tuvo antecedentes ideológicos bien precisos sino que se fueron formando en la marcha, la filosofía de Caso se constituye en una muestra evidente de cómo los hechos se convierten en acontecimientos históricos, es decir Caso, como el mismo Vasconcelos lo hiciera, dio una significación e interpretación de la Revolución Mexicana. La visión que sobre México nos entrega parecería un tanto denigratoria, pero más bien hay que ver lo doloroso y trágico de una realidad patente a sus ojos: “México no había podido resolver sus problemas porque ni siquiera se conocía a sí mismo; por eso avanzaba dando tumbos sobre su historia, bochornosa y heroica”.²⁴⁴ “Imitaba formas de vida extranjeras, importaba una educación y una constitución”; “México padecía el más flagrante bovarismo nacional”; “se concebía distinto de como efectivamente es”; “víctima de su propio espejismo”. “Su ser real se subordinaba al ser ficticio”; “vive en el sueño aunque a veces sienta disgusto de sí mismo”; “se abandona a su ilusión, idealismo a su mentira”; “descuida la realidad que posee por una vana realidad de leyenda”; “la revolución podría ser sustituida con la evolución, si los mexicanos, en vez de destruirse entre sí, se ocuparan en conocerse mejor y en descubrir la fuente de sus males”. La conquista: “bien inmenso desde el punto de vista de la civilización”; pero desde el punto

de vista de la felicidad humana: “un inmenso mal”; “la conquista los redujo –a los indígenas– a la esclavitud, y aunque sustituyó sus ídolos con la cruz cristiana, trajo consigo el martirio y el dolor”; por eso “el indio se enclaustró en sí mismo ante el desmoronamiento de su pasado, aparentó aceptar la nueva cultura, pero continuó hablando su propia lengua, conservó sus costumbres y adoró a sus dioses bajo las formas cristianas”. Los criollos y los mestizos apenas son una simple superestructura etnográfica, la diversidad de lenguas indígenas, impiden la concatenación de los fines sociales y el adoramiento de una alma colectiva que México necesita con urgencia”. “Somos a la vez varios ritmos históricos que marchan a descompás”; “la integración de dos grupos humanos no siempre fue benéfica”; “la integración no se da entre culturas antagónicas y con la supremacía de alguna de ellas”; “cuando las razas no tienen ningún contacto entre sí, sólo engendran un pueblo de mestizos que viven dentro de un gran trastorno permanente y general”; y porque los hechos son irreversibles: “la conquista, había que fortalecerla, intensificarla, hacer hablar al indio en español [pocos estarían ahora de acuerdo con Caso en todo esto] procurar la unidad racial, la homogeneización de la cultura y no la destrucción de una tradición, conseguida a costa de tantos esfuerzos y que parecería haberse convertido en hábito para los mexicanos”. La historia de México independiente, comenta Villegas, o mejor todavía, los últimos cincuenta años del siglo XIX plantean, según Caso, una dialéctica de urgente resolución:

Nuestros países de tradición española heredaron el realismo *TERRE Â TERRE* de la raza clásica de la novela picaresca de Celestina, Lazarillos y Buscones, y la pintura perfecta de enanos y mendigos, junto con el irrealismo de Don Quijote, que sabe luchar contra molinos de viento y hacer de una iafia y hombruna campesina el tipo perennemente ridículo del patraquismo épico.²⁴⁵

“Ni Sancho ni Quijote”, Caso se opone a falsos ideales que pecan por estrechos o por ilimitados, comenta Zea; por demasiado realistas o porque son ciegos ante la realidad; pero, puesto a elegir habrá de decidirse por el Quijote. Tal ha sido la lucha contra el positivismo, lucha contra Sancho, que a fuerza de apoyarse en la realidad la inmoviliza. Sus simpatías están más con los viejos jacobinos, con los cuales combatió el positivismo mexicano, que con los positivistas que hablaban de apoyarse en la realidad. Unos y otros, no obstante eran igualmente mentalidades utópicas, pero unos aspiraban a violentar la marcha de la realidad y otros a detener esta marcha. Unos por amor a la libertad habían sacrificado el orden; los otros por amor al orden habían sacrificado la libertad. Los primeros pecan por extremo idealismo, los segundos a fuerza de buscar la realidad se quedaron con su caricatura. Caso considera el positivismo como una doctrina de mediocres, como una doctrina de irresponsables, doctrina que “ahorra el pensar”. En cambio, los jacobinos quisieron dar a México una serie de derechos absolutos; un gobierno perfecto, una república ideal, utópica, olvidando que “no legislaban para la eternidad ni para los arquetipos incorruptibles de Platón, sino para los mexicanos”.²⁴⁶ Unos y otros ajenos a la realidad mexicana, la deformaron impidiéndole realizarse.²⁴⁷

Nuestro realismo que siempre nos ha llevado a hacer de nuestra historia una serie de empresas guerreras o de inhábil mercantilismo, si no enemigo de ideales nobles, nunca ha sabido formularse éstos de una manera adecuada y congruente; siempre ha visto la

realidad deformada por un irrealismo que todo lo presenta desmesurado y fantástico; así como Don Quijote veía una gran dama en una campesina, nosotros hemos visto en Iturbide y Santa Ana figurones equiparables a Napoleón y a César y, en nuestra lamentable pseudoaristocracia, cortes tan brillantes como las de los Luises. *Hemos vivido nuestra historia sin concebir las dimensiones precisas de nuestra realidad.*²⁴⁸

Uno de los últimos productos de ese irrealismo fantástico, del que nos habla Caso, ha sido un jacobinismo tipo Revolución Francesa, engendrado por la Reforma. Sin embargo, los republicanos, los viejos jacobinos, comenta Zea, estuvieron más cerca de la realidad mexicana que los que pretendieron, los positivistas, ser sus auténticos intérpretes. México era por naturaleza un país demócrata, aunque la democracia que se le diera no era la que correspondía a su desarrollo.

Todos sabemos que esencialmente somos libres y dueños de nosotros mismos, y rechazamos por ende el gobierno tradicional, como hemos rechazado otras muchas otras tradiciones políticas, civiles y religiosas. En este constante derrumbamiento de hábitos y tradiciones, que es una de las características de nuestro tiempo, el gobierno tiene que ser democrático aun cuando fuere imperfecto.²⁴⁹

Pero se trata de un tipo de democracia en la que el caudillo manda hasta el día en que el pueblo da nuevas órdenes.

En nuestra América el rey no existe y casi no ha existido en la Historia; pero existe y ha existido siempre el caudillo; un rey temporal, generalmente más autoritario y pujante que muchos monarcas, un rey a título precario que, en un instante dado, gobierna fuera de la ley sobre la ley, contra la ley misma; y gobierna hasta que el pueblo le concede su favor, su aceptación, su respeto; pero llega un día en que el pueblo desacata al caudillo, vuelve a la ley, abomina del hombre y entonces toda su majestad se aniquila, se desconocen sus servicios, se condena su dictadura, y el que antes fuera tenido como dios, es más tarde objeto de ludibrio y de ingratitud de los hombres.²⁵⁰

En esta forma imperfecta de democracia, los mexicanos subordinan su libertad a la libertad de todos.

Pero si se pretende imperar negándonos toda participación en el mando, de fijo que protestaremos, de fijo que reclamaremos el goce político de pensar que, al mandar y al obedecer, no hacemos sino imperar y cumplir lo querido por nosotros mismos; y, tarde o temprano, se reducirá a la impotencia quien, en un instante dado, pudo creer que gobernaría sin nosotros...

Caso, quien como todo intelectual prefiere la evolución a la revolución, tuvo que justificar ésta frente al error del gobernante que no supo ver su realidad:

El error del gran gobernante Porfirio Díaz consistió en preferir sistemáticamente el desarrollo de los factores económicos, en creer que la riqueza es el solo asiento de los gobiernos fuertes; y sobre todo, en pensar que el bienestar nacional exigía la supresión de las prácticas democráticas; por eso, su gobierno, que aconsejaba el lema, *poca política y mucha administración*, cayó vencido. El apostolado político de Francisco I. Madero preconizó lo contrario, y éste es su principal acierto, su noble virtud para la historia, en medio de los errores graves o leves en que pudo incurrir, en que seguramente incurrió.

Todo esto parecería negar nuestro derecho a la democracia; sin embargo, para Caso no es así. Para él lo único que hay es imperfección, pero esto no impide de ninguna manera el derecho a su realización. "En suma, lo que comprobamos es que México es una democracia imperfecta, a veces trágicamente imperfecta; pero así y todo, México no es una excepción entre los pueblos ni un monstruo entre las naciones".²⁵¹

Si los jacobinos ilusoriamente habían querido imponer ideales ajenos a nuestra realidad, ahora, se ha querido estar tan apegado a la realidad que se está tan al ras del suelo que no se tiene una visión cabal de la situación. Esto fue el Sanchismo de nuestros positivistas. En el fondo de ese estar al ras del suelo, no era otra cosa que la preocupación del tener y no del ser. Unas veces los mexicanos hemos vivido en una altura sin oxígeno, elevados por un idealismo todo lleno de utopías y otras veces tan a ras de tierra, es decir, creyendo ser realistas que terminamos por perder la imagen y el horizonte de nuestra propia realidad. Por eso la historia parece haber sido proyectada por circunstancias fortuitas tanto

Al comprender así nuestro pasado caótico, dice Caso, bien podremos preguntarnos si somos un pueblo monstruoso incapaz de sobrevivir por sí solo a las vicisitudes de su historia. A esta misma imperfección democrática y de claridad de visión histórica, la Revolución parece darnos la respuesta: “Las revoluciones no deben calificarse por lo que engendran, sino por lo que aniquilan. Una revolución es una gran crisis capaz de hacer penar destruyendo y que ayuda a vivir y salva por medio del dolor, que es la gran fuente moral de todas las redenciones verdaderas”.²⁵³ Y una vez obtenidos los objetivos por los que se luchaba, que habría que hacer?: “Alas y plomo han de tener pueblos y hombres; es decir: prudencia, inteligencia de los problemas de la vida, respeto por las condiciones que predeterminan en tal o cual sentido, y, al propio tiempo, representación clara de un estado más perfecto por alcanzar, y ánimo y fortaleza para hacerlo asequible y cumplirlo”.²⁵⁴ Al que no se eleva sobre el suelo, no le será posible comprender ni visualizar el horizonte, pero el que lo haga debe tener plomo en las alas para no perderse.

La Revolución es para Caso un momento catártico en que nos hemos liberado de un orden que nos había deformado y que al mismo tiempo nos da la posibilidad de tender la vista hacia un horizonte más amplio, pero que nos hace ver que “los mexicanos todos habremos de seguir siendo mexicanos; esto es, llevaremos implícitas las limitaciones y determinaciones de nuestra historia”.²⁵⁵ Aquí estaría esa especie de plomo, *nuestro pasado, del cual no podremos despojarnos con el simple hecho de decretar su nulificación*, pero, y al mismo tiempo, poder elevarnos significa el no tener por qué seguir imitando irreflexivamente como lo hicieron nuestros positivistas. Su imitar no tuvo la audacia del invento. Por eso *urge ya por la felicidad de nuestro pueblo que cesemos de imitar los regímenes políticos y sociales de Europa, y nos apliquemos a desentrañar de las condiciones geográficas, políticas, a artistas, etc., de nuestra Nación los moldes mismos de nuestras leyes, la forma de nuestra convivencia*.²⁵⁶

La libertad, consecuencia del momento catártico de la Revolución, puede hacer factible la presencia de la creatividad, de la inventiva y con ello la posibilidad y la realización de nuestra individualidad, de nuestra idiosincracia, nuestra definición como mexicanos. Si la educación positivista había hecho del mexicano un hombre perfectamente pequeño, chato, enano y chaparro, por lo mismo incapaz de inventiva, creatividad y de profundos horizontes, ahora el rompimiento llevado a cabo por la Revolución daba la posibilidad de una nueva educación:

juzgo que la ley suprema de la educación es el respeto de la personalidad de quien educa. Pienso que el fin último es el desarrollo de la propia personalidad. En suma, para mí, la educación, dice Caso, no forma su objeto, sino simplemente lo informa... Todo poder civil o religioso, toda fuerza que deforma y no informa, son los corruptores más nefastos de la población de una república.²⁵⁷

La educación en México siempre se había aplicado en nombre de la libertad, pero una libertad que había sido entendida conforme a un contenido de intereses históricos de un determinado momento de su historia.

Ahora, una vez más, se pedía una nueva educación y una nueva ciencia que fuese más coherente con la realidad dividida y heterogénea que la Revolución estaba revelando.

Educación y ciencia que diese a los mexicanos la posibilidad de ser más que de llegar a ser aptos para poseer.

Pensemos que, en las sucintas ideas que hemos expuesto, Caso, de alguna manera, abre el camino de una conciencia histórica. La entera historia de México se le presenta como un caos desde muchos puntos de vista. La importación de sistemas políticos, sociales, económicos, educativos que han terminado por hacer perder la conciencia de la propia historia. “La historia” ni siquiera parece ser propia. Ideales no parece haberlos y los pocos que así se presentan resultan ser siempre importaciones irreflexivas. Se pierden en el Quijotismo o Sanchismo. Pero la Revolución ha abierto la entraña de una extraña realidad, de una apenas entrevista realidad mexicana. Es el momento de la catarsis. Catarsis que pide y exige nuevos horizontes, pero que al mismo tiempo pide el respeto de las tradiciones esenciales. Mucho de nuestro pasado tiene que guardarse, conservarse, seguir siendo en una superación inteligente para no caer en el error de querer cambiar aniquilando o imitando irreflexivamente. La Revolución nos da la oportunidad de tener, adquirir una visión más clara. El saldo que se hace con el pasado nos pone en la imperiosa necesidad de autodefinirnos, de formar nuestra personalidad, de recrearnos. La Revolución pone en juego tres cosas fundamentales: *la libertad* y con ella la posibilidad de inventiva de un de nosotros mismos y al mismo tiempo y por consecuencia: *nuestra individualidad* como mexicanos. Pero Caso no se detiene en la contemplación de nuestro drama histórico, sino que a partir de los tres momentos de nuestro drama histórico postula una universalidad. Postula su significación metafísica. *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, viene a ser, en definitiva, el signo metafísico, universal, de ese vivir, de ese ver y de ese realizar el ideal a que antes hemos hecho referencia. Bien, ¿pero con qué derecho Caso universaliza lo que es particular? ¿Cómo justifica el hacer válidas para todos los hombres experiencias que nos son propias? El afán de Caso siempre es constante a lo largo de todos sus escritos. No parece haber olvidado los consejos de Sierra, de hacer una labor no solamente mexicana, sino humana, sobre todo humana. Trata de buscar el camino:

Entre la idea de Patria y la de humanidad se interpone la de la cultura. Directamente el hombre se relaciona con su nación y su cultura, a través de ellas con la humanidad... las culturas son fenómenos históricos nacionales... pero ya que... como la conquista española fue inexorable, la vieja cultura azteca y maya quedaron casi deshechas entre nosotros; la significación de la conquista nos refirió para siempre a la cultura latina. A través de esta cultura que representan por modo eminente España, Italia y Francia, es como México puede aspirar, afirmando su personalidad, integrar el concierto humano. Amando la cultura vernácula se ama, como Spinoza, *intelectualmente* a la patria misma, y se prolonga ésta hacia la humanidad; así no se abdicar de lo que se es como grupo humano, sino que se afirma la individualidad de la nación dentro de una unidad más vasta.²⁵⁸

El conocimiento de nosotros mismos abre la posibilidad de una nueva cultura y ésta se abre como espacio vasto en el que se encuentran definitivamente todas las culturas. Encuentro que proporciona una atmósfera de universalidad. Pero para llegar a este encuentro final se hace indispensable iniciar por aquello que constituye nuestra propia realidad. ¿Una realidad constituida por mitad Quijotismo y mitad Sanchismo? ¿Porque

soñamos destruirnos y destruyendo seguimos soñando?

En su máxima obra, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, salta en cada página, en cada párrafo, la urgencia de plantear en el terreno de la trascendencia los problemas circunstanciales. La historia como economía representa el sentido filosófico que tenían para él el positivismo y el Porfirismo, y el desinterés y la caridad son las actitudes vitales que las generaciones de la Revolución deben realizar a fin de hacer la trascendencia posible.

La anhelada universalidad sólo se puede obtener cuando se ama la propia circunstancia, la más próxima. Dicha circunstancia está por encima de cualquier otra cosa, por encima de cualquier idea abstracta o que ponga en el olvido la circunstancia propia de todo mexicano: México:

Los ideales, como todas las cosas, pueden ser buenos o malos. Tan deplorable es quien limita su horizonte y lo cierra a cuatro palmos de su nariz, como quien por ensancharlo sin medida, alcanza a disolverlo. En incolora vaguedad. *La imperiosa urgencia de las cosas más próximas, que Dios puso a la mano para que las defendiéramos nosotros mismos, porque de las más lejanas no precisa que cuidemos.* Él, en su misericordia infinita, las tiene bajo su Omnipotencia.²⁵⁹

Puede haber ideales sublimes en apariencia y esto se debe a que se olvidan de la patria, del terruño, de la familia, por eso mismo no pueden constituir auténticos ideales, sino monstruosidades: “desconfiad, sigue diciéndonos Caso, de quienes querrían poner sobre el dolor concreto y palpitante de una patria, el amor a una raza hipotética, desconfiad, sobre todo, de quienes, haciendo alarde de falso humanismo, declaran renegar de su patria”. Y esto no implica ninguna limitación: “Al sentir la solidaridad de la raza, la unidad de la cultura, las costumbres y la lengua, México se prolonga para los mexicanos...”. La fórmula de nuestro patriotismo es la de nuestra raza; pero el axioma es México y el corolario la América española. “Es decir, lo primero y principal es la realidad que nos sustenta; lo segundo, el ideal que nos inspira”.²⁶⁰ Tener la realidad mexicana como punto de partida para un nuevo quehacer filosófico implica fundamentalmente: saber que no “es tiempo ahora de pensar lo que habría podido o debido acontecer, sino de aceptar lo acaecido, errores y verdades, Bovarismos y Quijotismos generosos e imperfectos; es tiempo de aceptar esta realidad y no seguir prolongando de alguna manera nuestro Quijotismo o nuestro Sanchismo”. Es tiempo de “robustecer nuestro amor a México tal como es y ha sido, y de subordinar los intereses menores al supremo interés (casiano) de patria”.²⁶¹

La aceptación de la realidad mexicana significa también tener que aceptar los grandes y dolorosos fracasos “revolucionarios”:

Sucede en varios casos que un revolucionario, un apóstol, delata ante el pueblo los defectos de determinado gobierno; el pueblo se convence de la justicia que asiste al que los muestra, lo sigue, lo aclama, lo hace triunfar; y, cuando llega él, a su vez, a ser gobernante, reaparecen los defectos apuntados, y quienes antes los condenan, los comenten ahora, dando margen a que otros, con ellos, se lancen a delatarlos, para después no poderlos evitar cuando logren escalar las magistraturas supremas (...)

—Dentro de este esquema, los idealistas parecen sucumbir y, sin embargo, sus ideales no se pierden del todo.

Hay una fuerza interna que hace brotar continuamente aquel modelo. Es una especie de autoreconocimiento dolorosamente vivido de los mexicanos: Este es el esquema de nuestras revoluciones, la síntesis de nuestras vicisitudes; pero hay que advertir que, a cada paso, se adelanta algo—.

Las libertades que anteriormente no se tuvieron, se disfrutaban más tarde, por más que parezcan disminuirse momentáneamente; los impulsos que jamás se habían sentido, se sienten y prosperan; y en suma, siempre queda un acercamiento al propósito último, al fin superior que se persigue a través de los años y se va logrando todos los días sin obtenerse nunca por completo.²⁶²

El esquema de nuestras revoluciones que parecen continuar siempre un caos inevitable no es fundamentalmente muestra de una inveterada incapacidad, sino que muestra, según Caso, una realidad más profunda: la realidad dinámica de los individuos que se van haciendo, se van realizando, se van encontrando a sí mismos con el anhelo y la fuerza de un querer ser plenamente. En suma, es muestra de vitalidad que detesta el conformismo, lo ya hecho y terminado: “Esto es la vida individual y colectiva; la búsqueda de la felicidad absoluta, que nunca se halla, y el hallazgo de algo mejor, que se va construyendo cada día”.²⁶³ México necesita de tres virtudes indispensables: “la económica”, “la jurídica” y “la intelectual”; pero ninguna de éstas será posible sin la libertad que nos da alas y plomo, nos evita el Quijotismo y el Sanchismo. Todo esto explica el camino trágico y cruento de su historia. Trágico y cruento porque los mexicanos, lejos de ir resolviendo los problemas conforme a “una prudente inteligencia” que mantiene lo esencial y reforma lo accidental, han querido resolverlo todo, “de una vez y para siempre”, aniquilando, anulando; por eso, la realidad mexicana volvía a reclamar sus derechos, porque lo único que se hacía, pensando en resolver los problemas, era violentarla.

El problema para Caso es “humano, demasiado humano”; “los mexicanos todos habremos de seguir siendo mexicanos, esto es, llevaremos implícitas las determinaciones y limitaciones de nuestra historia”. “Ayer nos preocupaba hondamente alcanzar una democracia, ahora ya queremos algo más y nos preocupamos por el socialismo. Esta doctrina teóricamente, como reivindicación de bienes humanos, inculcados a los desposeídos por los poderosos es, más que una idea plausible, una verdad indudable”. Pero, “su aplicación a nuestro medio histórico y orgánico tropezará, no obstante, con tantos obstáculos, o más, como halló la democracia en el siglo XIX”... Aún no resolvemos el problema que nos legó la Conquista ni tampoco la cuestión de la democracia. “Y ya está sobre el tapete de la discusión histórica el socialismo en su forma más aguda y apremiante”.²⁶⁴

Tal es la realidad mexicana para Caso, comenta Zea, que a pesar de todo, alcanzará lo que anhela porque es justo: “Así será siempre nuestra vida nacional, nuestra actividad propia y genuina. Consistirá en una serie de tesis diversas imperfectamente realizadas en parte y, a pesar de ello, urgentes todas para la conciencia colectiva; todas urgentes y dinámicas”. “Un siglo hemos gastado en perenne revuelta y así seguiremos. Hasta poner de acuerdo los ideales extranjeros, pero no extraños, con lo propio y vernáculo”. “Detenernos es imposible. ¡Dios nos acompañe! Quizás el problema de la patria, como todas las cuestiones que no se acierta a resolver, sea solamente un sutil, un arcano problema de amor”. Para Caso, México evolucionará a pesar de las mismas revoluciones frustradas.²⁶⁵

“Nuestra miseria contemporánea, nuestras revoluciones inveteradas, nuestra amargura trágica, son los frutos acervos de la imitación irreflexiva: “Imitar sin cordura, dice Caso, es el peor de los sofismas”.²⁶⁶

Esto no significa pretender crear una doctrina totalmente original e independiente de cualquier influjo cultural, sino la obligación de no olvidar la propia realidad en nombre de una teoría, sistema, idea o lo que sería peor y desastroso, en nombre de intereses ajenos a la realidad mexicana.

Como para Vasconcelos, también para Caso la historia de México se desarrolla a lo largo de tres estadios: el positivismo era la imagen de la tiranía; todos los hombres están a merced de unos cuantos y éstos, a su vez, subordinados a otro que pretende la permanencia infinita en el poder, la supervivencia de sí mismo. Tal sucede en la existencia biológica. Todos tienden a ser únicos haciendo a los demás su propiedad, el instrumento de la propia supervivencia. Surge después la Revolución, segundo momento de la conciencia histórica, que es meritoria por lo que aniquila y no por lo que crea. La Revolución es una liberación, una lucha en la que lo aniquilado es el egoísmo, la existencia económica encarnada en el Porfirismo. Con ella el pueblo mexicano se libera de un orden nefasto. La existencia desinteresada es el producto de la lucha entre dos formas de existencia, “es el conflicto entre el utilitarismo subjetivo y el idealismo inédito; el choque de dos formas de existencia que tiene por teatro la conciencia humana”. Una vez derrotado el Porfirismo, el pueblo mexicano puede levantar los ojos y contemplar un ideal, pero sin perder sus propias limitaciones. Es el hombre desinteresado que, despojado de su propio egoísmo, puede ver lo que realmente es y lo que *realmente puede llegar a ser* sin más ilusiones. De esta manera, la revolución es clarividencia de conciencia y revelación de lo que se es. Lo que se es, revelado y esclarecido por el hecho cruento y trágico de la Revolución, pide que los mexicanos nos pongamos a realizar nuestro auténtico *modo de ser*, ya es menester que *seamos nosotros mismos*; tenemos que inventar nuestras propias soluciones. Esta inventiva no se saca de la nada, sino de la circunstancia revelada por nuestra revolución, por nuestra historia. El ideal de la revolución ha sido la libertad, la creación, la autodeterminación política e intelectual. Sin embargo, estos ideales podrían resultar contaminados de Quijotismo o de Sanchismo, y una síntesis de ambos no es posible, por eso la existencia, como caridad, viene a complementarlos o, mejor dicho, a vivificarlos. A las generaciones de la Revolución se les pide que practiquen la caridad, que es libertad de la personalidad individual. Las nuevas generaciones tienen que realizar exactamente todo lo contrario de lo que hicieron las generaciones del positivismo; en lugar de egoísmo y economía de intereses, sacrificio y heroísmo. El Porfirismo no solamente había negado la libertad, sino que esta negación implicaba un habernos rebajado hasta “la animalidad”, por eso ahora la Revolución no solamente nos entrega la posibilidad de una libertad abstracta, sino que nos enseña, nos muestra el camino de la humanidad, de nuestra individualidad, nuestra originalidad. Entonces, nuestra particularidad y destino es llegar a ser profundamente humano. A los tres estados barrerianos, Caso opone otros tres: el económico, el desinteresado y el caritativo. El económico o biológico bien puede ser identificado con el científico cotidiano, sólo que en vez de situarlo en el nivel superior, lo coloca en el inferior; el desinteresado es el metafísico, es el espacio donde se realizan

luchas y revelaciones, el espacio donde se abre el camino del autoconocimiento y de la conciencia histórica. Es un espacio intermedio. Y la caridad, con todo el significado que tiene para Caso, es el estado teológico. Éste no se encuentra ubicado en el nivel inferior, sino que resulta ser el estadio superior, propio de los seres humanos, de la plenitud del ser humano. Las nuevas generaciones tienen entre las manos una serie de tareas concretas a la luz de su propia historia, a la luz y en nombre de la Revolución. En síntesis, para Caso: a México no se le puede seguir educando “en un catolicismo sin cristianismo”; en “ninguna democracia debería haber miserables que siempre sirvieron de fondo decorativo a las hazañas de los déspotas, jamás podrán servir de materia prima de las democracias”; “sin justicia, sin sentido de equidad, el derecho es sólo una fórmula, no una realidad vital... El derecho y la justicia son la respiración misma de la sociedad”. “La riqueza y la justicia se comprendían en la cultura”: “los pobres que tienen hambre no pueden ser cultos... Niños mal nutridos, mal cubiertos, difícilmente podrán llenar las aulas de las escuelas populares”.

Antes de la instrucción obligatoria, “debería decretarse la alimentación obligatoria de los infelices, pero la verdad es que ambas cosas deben marchar juntas”.²⁶⁷ ¡La ciencia nace del pueblo y no reconoce títulos de nobleza!; “todo lo hacemos entre todos, pero no todo cada uno de nosotros”, “mientras nuestra única industria nacional, es decir, la realizada por mexicanos para mexicanos sea la guerra, el país será víctima de las convulsiones que lo desgarran”,²⁶⁸ “el mundo es más vasto de lo que piensa nuestra filosofía política. Europa existe. Existe pero cuida poco de nosotros... no importa”; para los Estados Unidos tampoco somos un pueblo predilecto; nuestras desaventuras políticas han provocado su desprecio, nos han colocado en una situación inferior a la que merecemos, “somos el vecino revoltoso que regresa a destiempo a su casa disparando su revólver, después de haber disfrutado alegremente de muchas horas de la noche”.²⁶⁹ “México como todos los países iberoamericanos, nos hemos dado independencia, nos hemos ayudado con el pensamiento y la acción, sólo falta volver exterior y tangible el ideal de Bolívar. La alianza de los pueblos hispanoamericanos aún sigue siendo un ideal que realizar”; “no se atentaría contra ninguna raza, pero tampoco se permitirían los gobiernos despóticos. La alianza perfeccionaría nuestro régimen político; la organización de cada estado estaría garantizada con la organización de los demás”. Hispanoamérica es “la energía vital de inmensas perspectivas históricas”; “si el progreso se eclipsara en el mundo antiguo, resucitaría en el mundo americano... América le daría vitalidad...”. “La humanidad no puede tener un futuro pesimista”.

Pies de página

- ²⁰⁰ Reyes, Alfonso. *En memoria de Antonio Caso*. Cuadernos Americanos, México, mayo-junio (1946). P. 121. Para una imagen amplia de Caso, Cfr: Rosa Krauze de Kolteniuk. *La filosofía de Antonio Caso*. UNAM, México, 1972², pp. 24-58. Carolo Escandón. *La respuesta moral en la filosofía de Antonio Caso*. Fuentes Editores, México, 1968. Las diversas introducciones a las *Obras completas* son las mejores pautas de acercamiento al pensamiento de Caso. *Obras completas*. UNAM, México, 1971-1975, vols. I-VIII.
- ²⁰¹ Jiménez Rueda, J. *Prólogo a los ensayos críticos y polémicos*. Cultura, México, 1922, p. 10.
- ²⁰² Caso, Antonio. *Doctrinas e ideas*. Botas, México, 1924, p. 40.
- ²⁰³ Jiménez Rueda, J. *Prólogo a los ensayos críticos y polémicos*. Cultura, México, 1922, pp. 10-11.
- ²⁰⁴ Caso, Antonio. *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*. Alba, México, 1936, p. 124.
- ²⁰⁵ *Ibidem*, p. 125.
- ²⁰⁶ Krauze, Rosa. *Filosofía de Antonio Caso*. UNAM, México, 1972, p. 24. Entrevista, *La crónica*, Lima, Perú. (16 de julio de 1921).
- ²⁰⁷ Caso, Antonio. *¿Es posible probar la existencia de Dios?* El Universal, Septiembre 18 (1936), México, D.F. En obras Completas, UNAM, México, 1971-1975. T. I, pp. 417-597, *in specie*: pp. 503-508.
- ²⁰⁸ Caso, Antonio. *La persona humana y el Estado totalitario*. UNAM, México, 1941, p. 53. En *Obras completas*, UNAM., México, 1975, T. VIII.
- ²⁰⁹ Caso, María. *Álbum, iconografía y bibliografía del Dr. Antonio Caso*.
Cfr: Fernando Salmerón, *Op. cit.* p. 300 y la nota núm. 44, ivi sobre la situación política internacional de México en 1921.
- ²¹⁰ Cfr: Fernando Salmerón, *Op. cit.*, p. 300. Caso fue oficial primero de sección de la Secretaría de Instrucción Pública; Secretario General de la Universidad Nacional; Abogado consultor de la Dirección de Correos; Secretario del Ayuntamiento de México; Director de la Escuela Nacional de Altos Estudios; Director de la Escuela Nacional Preparatoria; Subsecretario de Instrucción Pública; Presidente de la Delegación Universitaria en las Fiestas del Descubrimiento de América en España; Embajador extraordinario de México en 1921; Rector de la Universidad de México.
- ²¹¹ Cfr: nota 44, p. 300, *Op. cit.*, de Fernando Salmerón, sobre la situación internacional de México en 1921.
- ²¹² Krauze de K. R. *La filosofía de Antonio Caso*. UNAM., México, 1972; J. Hernández Luna. “Las polémicas filosóficas de Antonio Caso”, en AA.VV. *Homenaje a Antonio Caso*, Stylo, México, 1947, pp. 155-176.
- ²¹³ Cfr: nuestro apéndice bibliográfico, mejor aún: Los apéndices de las Obras Completas.
- ²¹⁴ Para la evolución intelectual de Antonio Caso, puede consultarse: José Gaos. El sistema de Caso. UNAM, México, 1972, pp. VII-XXVI, T. III de *Obras Completas*. Este trabajo en la revista *Luminar*, VIII, 1946, pp. 3-4 (México). Gaos, José. *Las mocedades de Caso, en Homenaje a Antonio Caso*. Stylo, México, 1947, pp. 17-38. Rosa Krauze de K. *La filosofía de Antonio Caso*. UNAM, México, 1972, p. 55 (50-58); Romanell, Patrick. La formación de la mentalidad mexicana, panorama actual de la filosofía en México. El Colegio de México, México, 1954, p. 83.
- ²¹⁵ Caso, Antonio. *Problemas filosóficos*. Porrúa, México, 1915, p. 225 (*Obras completas*, UNAM, México, 1973, T. II). Texto recordado por Samuel Ramos en: *La filosofía de Antonio Caso*. Cuadernos Americanos, México, 1946, vol. 27, mayo-junio (pp. 122-33), p. 131.
- ²¹⁶ Caso, Antonio. *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. SEP, México, 1943, p. 13.
- ²¹⁷ Caso, Antonio. *Obras completas*. UNAM, México, 1972, T. Cfr: Krauze de K. Rosa, de Este, T. III, pp. 184-190; Cfr: Carolo Escandón. *La respuesta moral en la filosofía del maestro Caso*. Fuentes Editores, México, 1968, pp. 46-49; Krauze de K. Rosa. *La filosofía de Antonio Caso*. UNAM, México, 1972, pp. 57-103.

- 218 Caso, Antonio. *Obras completas*. UNAM, México, 1973, T. II. Sobre Max Stirner, pp. 125-140, sobre Nietzsche, pp. 141-160.
- 219 *Ibidem*, pp. 3ss.
- 220 *Ibidem*, pp. 161-180. O bien, *La filosofía moral de Don Eugenio M. de Hostos*, en Conferencias en el Ateneo de la Juventud. México, 1910, con prólogo de J. Hernández Luna: Conferencias del Ateneo de la Juventud. UNAM, México, 1962.
- 221 *Ibidem*, en *Obras completas*. UNAM, México, 1973, T. II, pp. 161-162.
- 222 Henríquez Ureña, P. *Horas de estudio*. París, 1911, Cfr: Zea. Positivismo. Pp. 456-457.
- 223 *Ivi*, Zea. Positivismo, pp. 456-457.
- 224 Caso, Antonio. *La filosofía moral de Don Eugenio M. de Hostos*. UNAM, México, 1973, T. II, p. 170.
- 225 *Ivi*, p. 170-171.
- 226 *Ibidem*, p. 170.
- 227 *Ibidem*, pp. 170-171.
- 228 *Ibidem*, p. 171.
- 229 *Ivi*. p. 171.
- 230 *Ivi*, p. 171.
- 231 Zea, Leopoldo. *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. Tezontle, México, 1952, pp. 153-155.
- 232 Ramos, Samuel. *La filosofía en México y la cultura*. SEP, México, 1961, p. 714.
- 233 Caso, Antonio. *Ramos y yo*. Cultura, México, 1927, p. 27; *Obras completas*. UNAM, México, 1971, T. I, p. 155. (142-157: Caso. 158-167: Ramos).
- 234 Caso, Antonio. *Obras completas*. UNAM, México, 1972, T. III, pp. 23-120. La introducción es del mismo Dr. Gaos.
- 235 Gaos, José. *La filosofía mexicana de nuestros días*. Imp. Universitaria, México, 1954, pp. 99-100.
- 236 Lalandé, André. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*. Presses Universitaires de France, París, 1962, p. 258. “L’eclectisme de Cousin reposeau contraire sur ce principe incontestable et incontesté... que les systemes sont constuits avec des éléments préexistants dans l’esprit humain, come les oeuvres de l’industrie et de l’art avec des éléments préexistants dans la nature. S’il n’en était pas ainsi, un systeme philosophique ne pourrait jamais en appeler a l’autorité de la raison et de la consciéce» (p. 258). Gaos, José. *La filosofía mexicana de nuestros días*. Imp. Universitaria, México, 1954, p. 99.
- 237 Caso, Antonio. *Discursos a la nación mexicana*. Porrúa Hnos. México, 1922, p. 198.
- 238 Caso, Antonio. *Obras completas*. UNAM, México, T. III. 1972, pp. 3-4.
- 239 García Máynez, E. Caso, *Antología de los escritos*. SEP, México, 1942, p. IX (prólogo).
- 240 Larroyo, Francisco. *La filosofía americana. Su razón y sinrazón de ser*. UNAM, México, 1958, p7. 136.
- 241 Caso, Antonio. *Ramos y yo*. UNAM, México, 1971, T. I, pp. 142 ss.
- 242 Krauze de K., Rosa. *La filosofía de Antonio Caso*. UNAM, México, 1972, p. 29.
- 243 *Ibidem*, pp. 337 ss.
- 244 Caso, Antonio. *Discurso a la nación mexicana*. Porrúa Hnos., México, 1922, pp. 56-57.
- 245 Caso, Antonio. “Jacobinismo y positivismo.” En: *Obras completas. Filosofías y doctrinas morales*. UNAM, México, 1973, T. II, p. 194,

- 246 Zea, Leopoldo. "Antonio Caso y la mexicanidad". En: *La filosofía como responsabilidad*. Tezontle, México, 1952, pp. 129-130.
- 247 Villegas, A. *La filosofía de lo mexicano*. UNAM, México, 19792, pp. 27-28.
- 248 Caso, Antonio. "El conflicto interno de nuestra democracia." En: *Discursos a la nación mexicana*, Porrúa Hnos., México, 1922, antes citado en: *Filósofos y doctrinas morales*, Porrúa Hnos., México, 1955, pp. 228-290. Reproducción: México. *Apuntamientos de cultura patria*. Imp. Universitaria, México, 1943, en *Obras completas. El Bovarismo de la ley* (cuestiones de política constitucional). *El conflicto interno de nuestra democracia*. UNAM, México, 1973, T. II, pp. 182-183.
- 249 Zea, Leopoldo. *Antonio Caso y la mexicanidad*. Tezontle, México, 1952, p. 130.
- 250 *Ibidem*, p. 131.
- 251 Villegas, A. *La filosofía de lo mexicano*. UNAM, México, 19792, p. 29.
- 252 Caso, Antonio. "Jacobinismo y positivismo". En: *Obras completas*. UNAM, México, 1973, T. II, pp. 192-193.
- 253 *Ivi*, p. 192.
- 254 Caso, Antonio. *Apuntamientos de cultura patria*. Imprenta Universitaria, México, 1943, p. 20.
- 255 *Ibidem*, p. 29.
- 256 *Ibidem*, p. 215.
- 257 Caso, Antonio. *Nuevos discursos a la nación mexicana*. Librería Pedro Robledo, México, 1934, p. 65.
- 258 Caso, Antonio. "La patria mexicana y la raza hispanoamericana". En: *Excelsior*, 19 de abril de 1924.
- 259 Citados por Zea en: "La mexicanidad de Antonio Caso". En: *La filosofía como responsabilidad*. Tezontle, México, 1952, pp. 153-155.
- 260 *Ibidem*, p. 135.
- 261 *Ibidem*, pp. 135-136.
- 262 *Ibidem*, pp. 136-137.
- 263 *Ibidem*, pp. 139-140.
- 264 *Ibidem*, pp. 140-141.
- 265 Caso, Antonio. *Obras completas*. UNAM, México, 1973, T. II, pp. 181-198.
- 266 *Revista de Revistas*. Núm. 6, abril (1924).
- 267 *El Omega*. 18 de diciembre (1923). Reproducción de Rosa Krauze de K.
- Cfr.* Krauze de Kolteniuk Rosa, *La Filosofía de Antonio Caso*, UNAM, México, 19772.
- 268 Caso, Antonio. *El problema de México y la ideología nacional*. Bib. Universo, México, 1924, T. I, núm. 4, Cultura, p. 86.
- 269 *Parodias en el lenguaje popular mexicano*.

V

Samuel Ramos,

Maestro

e interprete

de lo mexicano

“El trabajo ennoblece”

“El trabajo embrutece”

“La ociosidad es la madre de todos los vicios”

“La ociosidad es la madre de una vida padre” ²⁷⁰

Pies de página

²⁷⁰ De dominio popular. Estos enunciados los he podido escuchar en inglés, alemán e italiano. Sin embargo, aplicada al mexicano describe características que parecen propias.

Se cuenta²⁷¹ que un hombre encontró a otro en la profundidad de un pozo, gritando y quejándose. Éste le preguntó acerca de su sufrimiento. Aquél relataba como podía una larga y triste historia: unos bandidos habían llegado a su rancho y después de haber matado a su esposa, hijos, madre y abuela; después de haber quemado su rancho, lo habían dejado abandonado no sin haberle dado cuarenta puñaladas. El hombre que lo había encontrado exclamando le preguntó: –¡Qué cosa tan terrible! ¿Y no le duelen las heridas?– No. En verdad no me duelen. Sólo me duelen un poco cuando me río –contestó.²⁷²

Esto que podría parecer un chiste, tiene mucho de verdad cuando se aplican al mexicano. La audacia de Vasconcelos y Caso pronto iba a cundir en las nuevas generaciones intelectuales de México. Un discípulo común se propondrá llevar a fondo las aspiraciones y recomendaciones de los dos Patriarcas mexicanos: concretizar la tarea que antes se había perfilado. Como futuro empezará a dar sus primeros resultados. Ese futuro comenzaba a hacerse presente y lo más cercano a ese futuro: *el mexicano*.

¿Por qué no hemos de poder pensar los mexicanos por cuenta propia? ¿Por qué México no ha de tener una filosofía que sea expresión de su circunstancia? La pregunta era audaz e inusitada porque en la cátedra universitaria se había enseñado y se enseñaba, a pesar de las perspectivas señaladas por nuestros patriarcas Caso y Vasconcelos, que los problemas de la filosofía son siempre problemas universales, no circunstanciales. Ese par de preguntas, por lo inusitado y lo audaz, más bien parecían un chiste a lo mexicano sobre los intelectuales mexicanos, que un preguntarse con toda seriedad. Pero aquello que parecía una ironía, de golpe situará a nuestro autor en el campo de la historia de una filosofía que día con día se iba perfilando y que parecía, finalmente, algo nuestro.

Las preguntas, sin embargo, no eran ajenas al contexto del momento en que se hacían. Eran el punto visible de una preocupación general: un movimiento nacionalista se extendía poco a poco en la cultura mexicana; en poesía con Ramón López Velarde, en la pintura con Diego Rivera, en la novela con Mariano Azuela. Entre tanto, la filosofía parecía no caber dentro de ese cuadro ideal de nacionalismo, porque ella ha pretendido colocarse en el punto de vista universal humano, rebelde a las determinaciones concretas de espacio y tiempo. “En esta época no podría faltar al auxilio venido de Europa para despreocupar la nueva preocupación: El historicismo. Dilthey, uno de los creadores, llegaba a Hispanoamérica de España en la obra del pensador José Ortega y Gasset y a través de las publicaciones de la *Revista de Occidente*, “Ortega y Gasset vino... a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía”; así “aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional”. Más tarde, como veremos, la inmigración de los intelectuales españoles a nuestras tierras en 1938, vino a dar a la inquietud de las generaciones jóvenes de México, una mejor instrumentalización y fundamentación sólida. Casi todos se habían formado en esa corriente filosófica española que había representado de modo eminente Ortega y Gasset, y que procuraba la occidentalización del pensamiento español, esto es, su identificación con las corrientes filosóficas y científicas de Europa moderna, a la vez que se había aplicado a desentrañar las raíces mismas de España. Por tal motivo, esos pensadores venían empapados de las doctrinas de Husserl, de Scheller, de Heidegger, de Sartre, y poseídos de una visión

renovada, directa, de Ortega, maestro de muchos de ellos.

La impresión que tuvieron al llegar a nuestro continente es descrita por José Gaos, futuro maestro de Zea, del siguiente modo: “los españoles hicimos un nuevo descubrimiento de América ‘sabíamos’ de la América española, pero qué diferente es ‘vivir’ su vastedad y diversidad en el presente, su profundidad y complejidad por el pasado y aún a su juventud, su fermento de formación, y por las tres cosas su plétora de posibilidades de futuro”. Con sorpresa se encontraron los españoles que los mexicanos estaban empeñados en una tarea semejante a la de ellos, en la búsqueda de los valores propios. El imperativo de interpretar y conocer la realidad nacional fue replanteado por los filósofos españoles, quienes desde ese momento no se sintieron desterrados, sino como justamente lo dijo el mismo Gaos, sólo *trasterrados*, en diferente situación pero siempre en tierra propia. La labor de los trasterrados ha sido inmensa. Además de sus obras personales, el trabajo de traducción, hasta ahora insuperable en América Latina, dio la posibilidad de que aquellas generaciones pudiesen ver menos desenfocado el pensamiento contemporáneo europeo.

El enfrentarse con la propia realidad se vio profundamente intensificado y pronto dio sus frutos como: *El perfil del hombre y la cultura en México*. Libro discutidísimo, pero que será la causa de una serie de ensayos de no poca relevancia. No pensamos que sea exagerado afirmar que a raíz de la obra citada, se inicia un nuevo quehacer filosófico en México, provocado ciertamente por el entusiasmo, las perspectivas que nuestros Patriarcas habían señalado; pero el mérito fundamental de *El perfil del hombre y la cultura en México* está, según nuestra opinión, en que dichas perspectivas de futuro dibujadas por Caso y Vasconcelos se ven concretizadas, se presencializan con claridad y nitidez penetrando en la entraña misma del problema: *¿por qué los mexicanos no hemos podido aprender a pensar por cuenta propia?*

Y una vez más la paradoja: Freud, Adler y Ortega y Gasset sustentan el análisis que se nos ofrecía en *El perfil del hombre y la cultura en México*. ¿Qué había sucedido? ¿No parece más bien una prueba más de la incapacidad de los mexicanos para pensar por cuenta propia que el descubrimiento de una nueva cultura, que el inicio de un nuevo quehacer filosófico? ¿Qué significaba pensar por cuenta propia? ¿Aislamiento total del resto de la cultura? ¡No!

La conclusión del autor del libro fue: el mexicano se encuentra dominado, constituido por un “sentimiento de inferioridad”. “Un puñado de hombres dispersos en un inmenso territorio y divididos además por una intrincada geografía tenía que sentir su inferioridad ante la naturaleza”. “El destino histórico colocó a aquellos hombres en medio de los mundos que no son plenamente suyos. Ya no es europeo, porque vive en América, ni es americano porque el atavismo conserva su sentido europeo de la vida”. Se pretendía que el mexicano capaz de realizar un pensamiento propio, por un lado, estuviese apegado a las raíces de su circunstancia geográfica e histórica, pero sin caer en un falso nacionalismo, en un chauvinismo; por otro lado, “nuestra vida espiritual debe huir igualmente de la cultura universal sin raíces en México, como también de un mexicanismo pintoresco y sin universalidad”.²⁷³

Bolívar, en sus consideraciones sobre el Nuevo Mundo, hacía notar que nosotros americanos somos europeos de

derecho. En México se ha abusado de ese derecho por todo un siglo, imitando a Europa arbitrariamente, no siguiendo otra ley sino aquella del capricho individual. El pecado original del europeísmo mexicano es la falta de una norma de elección de la semilla de la cultura de oltreoceano, que pueda florecer en nuestras almas y dar frutos adecuados a nuestras necesidades peculiares. Aquella norma habría tenido que ser la realidad (americana), pero en realidad era ignorada, porque el interés y la atención de todos apuntaban hacia Europa.²⁷⁴

El autor de las ideas anteriores y al cual nos hemos estado refiriendo es Samuel Ramos (1887-1959). Nació en Zitácuaro, Michoacán, el 9 de junio de 1897. Pasó a Morelia, capital del estado, donde hizo sus estudios en el Colegio Nacional de San Nicolás de Hidalgo. Allí conoció la filosofía en contacto con un modesto médico positivista, don José Torres. Más tarde pasó a la ciudad de México con la intención de continuar sus estudios en medicina como su padre, pero pronto abandonó la idea para dedicarse, bajo dirección de Caso, de lleno a la filosofía. En 1920 Vasconcelos lo llamó a colaborar en la Secretaría de Educación, y desde esta fecha no se desligó más de la tarea educativa desarrollada ya en el campo administrativo o bien en la cátedra, hasta su muerte en 1959.

Las enseñanzas de Caso, Ureña y la cercanía con Vasconcelos marcaron un signo indeleble y una experiencia decisiva en el futuro quehacer filosófico, como él mismo lo atestigua en su primer libro.²⁷⁵ Ya esta primera obra refleja a Ortega y Gasset y la filosofía alemana, traducida en la *Revista de Occidente*, que lo irán llevando a un alejamiento, hasta cierto punto, de sus maestros en la búsqueda personal dentro del horizonte, sin embargo, por ellos enseñado.

Después de 1925 empieza actuar en México una generación intelectual, la de los nacidos en Torno al 1900 y que ha seguido a Vasconcelos en la Secretaría de Educación y a Caso en la Cátedra; pero que, pasada la etapa violenta de la Revolución, mostraba una sensibilidad muy particular. Un grupo de jóvenes, primero bajo la protección de Vasconcelos y luego independientemente de él, se consagran a las letras. Su formación era ya más sólida y con mayor amplitud de visión. No había crecido bajo la rigidez del positivismo.

Este grupo primero edita *La Falange* (1922-1923), después *Ulises* (1927-1928), y más tarde *Contemporáneos* (1928-1931), su revista más importante, que acabó por darle nombre al grupo.²⁷⁶

Más recatados y discretos que el viejo grupo del Ateneo de la Juventud, pronto empezaron a mostrar sus diferencias. Samuel Ramos fue el primero en hacer las cuentas con su maestro Caso. Éste le respondió con el escrito: *Ramos y yo*.²⁷⁷ En esta primera obra contra Caso, Ramos deja ver los ímpetus de la propia juventud que hacen de su obra más polémica que justa.

Poco tiempo después, Ramos abandona el grupo para unirse con otro más heterogéneo en que escritores de diferentes generaciones y especialidades intelectuales se dieron a la tarea de estudiar la realidad mexicana desde diversos ángulos. La Revolución mexicana había dejado a flor de tierra una realidad que los maestros del Ateneo no habían podido conocer al comienzo de su carrera. Esta nueva realidad, revelada por la Revolución, habría de ser punto de partida para la nueva generación.

Ramos, a pesar de la polémica con el maestro, no olvidará el imperativo de éste, por el

contrario, la afirmación de Caso: el problema fundamental de México era un problema moral y la urgente integración de la conciencia nacional, partiendo del conocimiento de la realidad inmediata, abre a Ramos un horizonte bien preciso para su quehacer filosófico. Trajo en su auxilio el historicismo y el perspectivismo de Ortega y Gasset:

Entre tanto la filosofía parecía no caber dentro de este cuadro ideal del nacionalismo porque ella ha pretendido siempre colocarse en un punto de vista universal humano. Rebelde a las determinaciones concretas del espacio y del tiempo, es decir, a la historia. Ortega y Gasset vino también a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en el *tema de nuestro tiempo*. Reuniendo estas ideas con algunas otras que había expuesto en las *Meditaciones del Quijote*, aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional.²⁷⁸

Los años de mayor entusiasmo y de colaboración de los intelectuales del Ateneo con los gobiernos revolucionarios era ya historia. El fracaso de la aventura política de Vasconcelos dejó por todas partes escepticismo y amargura. Por lo demás, la década de los treinta coincide con el período de mayor radicalidad de la Revolución. Bajo la sombra de los caudillos se cumple un movimiento de restauración social, cuyo significado no parece haber sido del todo claro para los maestros del Ateneo.²⁷⁹ El país sufría las peores críticas por parte del extranjero. La inseguridad y la recepción era el aire que podrían respirar nuestros intelectuales. El clima era turbio. La Revolución Mexicana parecía un auténtico fracaso, una más de tantas decepciones históricas de México.

“Libertad, igualdad, justicia, sufragio efectivo, *no reelección, autonomía de los poderes, municipio libre, soberanía de los Estados, independencia internacional...* ¡Palabras, palabras, palabras...! La Revolución no ha resuelto ninguno de los problemas políticos del país”.²⁸⁰ Tal es el saldo que obtiene Luis Cabrera, comenta Villegas, cuando, después de veinte años de iniciada, efectúa un “balance de la Revolución”. Las esperanzas que en ella se habían puesto parecían desvanecerse frente al fracaso rotundo de los regímenes revolucionarios. La década del treinta se inicia con los más negros presagios; apenas hacía un año que José Vasconcelos, el hombre más idóneo para dirigir una reconstrucción social, había sido derrotado en lo político y expulsado del país. Quedaba México en manos de los sobrevivientes del Plan de Agua Prieta, señoreados todos ellos por Calles; la “sombra del Caudillo” oscurecía el panorama nacional como contradicción viviente de todos los ideales revolucionarios. Pues, ¿cómo hablar de democracia, cómo hablar de sufragio efectivo y no reelección?, y, lo que es más grave, ¿cómo hablar de libertad si Calles parecía pisar, una a una, las huellas del viejo dictador, contra el cual se había desatado la hecatombe?

La imagen viva de este estado de cosas la traza Martín Luis Guzmán en uno de sus mejores libros.²⁸¹ La contienda política aparecía entonces sólo, continúa comentando Villegas, como una lucha de intereses individuales y de partido; ni la oposición ni el Caudillo tenían razón, en realidad ambas partes tendían al mismo fin: el gobierno del país como medio para enriquecerse. Este era el único plan, el único propósito de los dirigentes. Por eso no eran populares, y la tragedia que invariablemente sucedía a la derrota era mirada con indiferencia por parte de un pueblo que sabía que no tenía influencia en sus propios destinos. Las campañas electorales de los políticos interesaban a las clases populares en la medida en que podían cambiar con su presencia, más o menos indiferente, por un jarro de pulque (costumbre que se ha prolongado hasta nuestros días, sólo que

ahora en el mejor de los casos, en el lugar de pulque se les da su Coca-Cola). Los discursos ni interesaban ni eran entendidos. “El México mejor” que tantas veces se pretende y sueña, parece ser más bien un cuento de abuelita. El pueblo sabía que se le engañaba, que no era cierto el mejoramiento. Las habituales codicias, envueltas en ropaje demagógico y de leyenda, habían terminado por formar en la conciencia del pueblo una especie de a priori: todo político es simplemente falso. El pueblo cansado prefirió esperar en la buena voluntad del gobierno a tener fe en sí mismo.

Todo juego político giraba en torno a la palabra *Libertad*, pero ésta seguiría dependiendo siempre de la extensión o del cúmulo de riqueza, es decir, de la propiedad. La libertad se medirá con el metro de la propiedad. El que no tiene propiedad simplemente en la práctica no tenía ni gozaba de ninguna libertad. La Revolución quiso hacer del peón un pequeño propietario, cosa no del todo extraña al Porfirismo, para otorgarle con ello una brizna de libertad. La Revolución había creado nuevamente una clase poderosa de propietarios con una dictadura de partido revolucionario e institucional.²⁸² El experimento socialista (Cárdenas), desobedeciendo la Constitución que mandaba fomentar la pequeña propiedad, anula todo eso. Es el Banco Ejidal el que pone los ojos en la tierra... es el que busca a los campesinos para que la soliciten, y cuando se ha concedido la dotación, él es quien organiza las sociedades de crédito ejidal en cuyo nombre se trabajarán las tierras; él resuelve los cultivos a que se ha de destinar el suelo; él dice cuándo se ha de sembrar, cuándo se ha de barbechar, cuándo se ha de regar, cuándo se ha de escardar; él es quien da dinero para los trabajadores agrícolas; compra los arados y los bueyes; él nombra a los capataces; él paga los jornales del ejidatario, diciéndole que son “anticipos” a cuenta de utilidades; él levanta las cosechas y él las vende; él lleva las cuentas, y sobre todo, él dice *quiénes pueden trabajar y quiénes no*. En suma, la libertad individual desaparece frente a los intereses del Estado, cuyo órgano es, en este caso, el Banco Ejidal.

Cabrera, sin embargo, no se deja engañar, como no se dejaba engañar tampoco el pueblo: “Los que combatimos la tiranía del general Díaz, por convencimiento de que no había libertad en el régimen porfirista, dice, no podemos estar conformes con un sistema que es mucho más tiránico que aquél”. “Los nombres cambian, pero los dictadores subsisten”.²⁸³ Los revolucionarios de entonces, continúa Cabrera,

no luchamos por una libertad teórica o por la mera libertad política. Luchábamos por las libertades concretas, cuya ausencia asumía la forma de esclavitudes; el contingente, la cárcel, el destierro, la relegación, el cacique, el capataz, el amo, el patrón, que eran otras tantas instituciones de crueldad humana. Los revolucionarios de entonces no podremos prescindir del concepto de libertad y seguiremos aspirando a ella aunque jamás la hayamos tenido. Precisamente porque no la tenemos todavía, porque nuestra Revolución, la de entonces, no pudo realizarla.²⁸⁴

Veinte años después de 1910 la realidad política y económica de México parece negar las esperanzas que se habían puesto en una Revolución. Pero hay algo más de los ámbitos económicos y políticos, comenta Villegas, e invade los sectores educacionales e intelectuales.

Samuel Ramos hace patente el desbarajuste en la educación elemental y media, y por su parte, Antonio Caso trata de impedir que la Universidad sea sólo un vocero de la doctrina oficial.²⁸⁵ El mero hecho de haber querido implantar en la época posrevolucionaria una especie de socialismo, significaba que nuestra Revolución había sido un rotundo fracaso.

Los hombres que gobernaban a México buscaban nuevamente una receta a los problemas que la Revolución parecía no haber podido dar y que sí había acentuado. Pero en el fondo no todo estaba olvidado. Los ideales no se habían perdido del todo, por eso muchos mexicanos polemizarán, exagerarán, con la única meta de llevar adelante los ideales de autoconocimiento.

Y en este momento de desaliento, escribe Villegas, la filosofía mexicana se hace esta honda y radical pregunta: ¿es que hay una deficiencia intrínseca en el hombre mexicano? Samuel Ramos se plantea el dilema y se responde. Su filosofía tratará de encontrar la causa profunda de nuestros fracasos, causa que ya no puede estar en las circunstancias materiales sino en el hombre mismo. Este problema le obliga a desarrollar un pensamiento diametralmente opuesto, hasta cierto punto, a las filosofías de los ideales, desorbitada, proyectada en el futuro, sino una filosofía desencarnada, realista, que más que decirnos cómo ser, nos hable de lo que somos, y más que mostrarnos nuestras cualidades, enfoque su atención en nuestros defectos. La filosofía de Ramos posee estas características, sólo así pudo responder a la interrogante que planteaba su situación.²⁸⁶

En tales condiciones, Ramos escribe un libro, que se publica en 1934: El perfil del hombre y la cultura de México. Se presenta como un ensayo de caracteología y de filosofía de la cultura. En su primera parte, recoge una serie de hechos históricos y sociales que le sirven de base para señalar algunos rasgos notables del estilo de vida del mexicano y algunas características de su historia que concluyen con unas notas para la filosofía de la historia de México.

La parte central del libro es un estudio psicológico del hombre mexicano. Con la ayuda de Adler, Ramos descubre el complejo de inferioridad que sufre el mexicano y que le sirve como llave para explicar el carácter y comportamiento, tanto en la vida privada como en grandes movimientos colectivos.²⁸⁷

La investigación concluye insinuando que este sentimiento de inferioridad tiene su origen histórico en la Conquista y en la Colonia, aunque no se manifiestan sino después de la Independencia, cuando el mexicano tiene que buscar por sí solo una fisonomía nacional propia.²⁸⁸ Además del complejo de inferioridad, Ramos descubre algunos otros rasgos que son igualmente negativos. En esto habría que ver reflejado el ambiente que se respiraba en la época del autor: atmósfera de inseguridad y depresión. En la parte final del volumen, Ramos traza el perfil de la cultura mexicana, manejando una serie de conceptos nuevos, sugeridos por la complejidad misma de la cultura estudiada. Con unas notas sobre cómo conviene orientar nuestra educación y nuestro pensamiento se cierra el volumen.

En 1939 Ramos escribe una serie de artículos contra la orientación socialista, insinuada más arriba, de la educación en México. El núcleo central de su pensamiento consistió en afirmar que ningún sistema educativo puede ser impuesto, dado que el pueblo no es una materia dócil, y sólo es dócil, para aquellas formas de cultura que responden a las exigencias peculiares de su carácter y de su personalidad.²⁸⁹ La base de toda reforma educativa debe ser el estudio de la cultura y del hombre de esta cultura para poder corregir vicios y desarrollar virtudes de acuerdo con una orientación que debe establecer una nueva

antropología.²⁹⁰ Ramos encuentra problemas surgidos de la tradición occidental. Y en busca de una síntesis totalizadora escribe: Hacia un nuevo humanismo. Programa de una Antropología Filosófica.²⁹¹

“El hombre no es ni exclusivamente un ser material, ni tampoco un espíritu puro”. La cooperación de estos dos elementos opuestos, su unidad de acción, constituye propiamente la vida humana. No se establece un nuevo espiritualismo y reconoce el valor fundamental de la vitalidad. Años antes había acusado a su maestro Caso de “Vitalismo”.²⁹² En el plano social esta obra coloca al hombre al centro y lo hace ver como potencia creadora dotada de libertad en medio de las condiciones materiales. El libro trata también de algunos conceptos: filosofía, objetos, objetividad de los valores, libertad, persona humana. La filosofía contemporánea: Bergson, Ortega, Husserl, Scheler, Hartmann y Heidegger se hace presente y con esto se presencionaliza en Ramos la preocupación de su generación por la filosofía contemporánea.²⁹³ Como es fácil de captar, Ramos continúa la línea marcada por nuestros Patriarcas. Pero el hecho de forjar los temas que aquellos habían delineado coloca a Ramos en un lugar privilegiado en la historia del pensamiento filosófico mexicano.

Ramos se propuso “fundar sobre los datos positivos los ideales de la futura vida mexicana”²⁹⁴ y en esto dio un paso más adelante que sus maestros, quienes habían partido, en cierto modo, de mitos o de principios metafísicos, lo que no significó que su objetivo no fuese claro, sino que dificultó su comprensión para la inmensa mayoría de los mexicanos. En otras palabras: el lenguaje de Ramos no solamente se podía comprender mejor, sino que era sentido porque se vivía lo que él trató de sistematizar. Veamos algunas de sus ideas fundamentales.

La trayectoria de la filosofía de Ramos, comenta Villegas, es uno de los mejores ejemplos en la historia de nuestra cultura de cómo puede el medio ambiente influir en el pensamiento de un autor. Los cambios que sufre son la prueba de ello.

Para Ramos, Caso ha acabado con el positivismo, pero ahora es menester acabar con Caso. Ramos advierte, es cierto, que “en lo que va del siglo Caso representa en la historia intelectual de México el primer hombre dedicado francamente a la filosofía”,²⁹⁵ que “su labor fue una invitación a substituir la frivolidad por la meditación seria y profunda, fue un esfuerzo importante para fundar la sabiduría en México”.²⁹⁶ Sin embargo, Caso era un pragmatista, un vitalista, un intuicionista, y esto lo perdía, porque el pragmatismo intuicionista no es una verdadera filosofía. El pragmatismo tuvo su hora, dice Ramos, surgió en la historia en uno de esos momentos críticos en que se tiene desconfianza en el poder de la razón. Se emprendió una revaloración del conocimiento científico y de la filosofía, con el ánimo de restarles importancia en relación con la auténtica vida del hombre. Pero al contrario de lo que Caso creía “al fin la razón ha salido ganando en esa prueba”.²⁹⁷ Lo racional era para Caso y Vasconcelos una forma de vida, pero no la mejor de las formas de vida, sino, justo, una de las menos valiosas. Ahora Ramos, discípulo directo de Caso, sale en defensa de la razón haciendo una división tajante entre ésta y la vida. “Los más altos valores humanos, dice, son exclusivos de los que son capaces de

independizarse, al menos espiritualmente, de la realidad concreta de la vida”.²⁹⁸ Cuando el pragmatismo pretende hacer la reforma radical de la razón convirtiéndola en una forma de vida, cae en la confusión y el error.

“El pragmatismo cree que sólo la práctica es la vida. Entonces, para dar un sentido vital al pensamiento, trata de convertirlo en acción” —y esto no es filosofía— llámese a eso acción. “Tengan los pragmatistas el valor de decir que la filosofía está suprimida. Sin embargo, no pueden. Al fin y al cabo son pensadores. ¡Qué engaño más estupendo! Yo no los condeno. Porque ellos no lo saben. Cuando quieren obrar... hacen filosofía y cuando creen filosofar ¡hacen una filosofía antifilosófica, mejor dicho, un imposible contubernio de la acción y el pensamiento!”²⁹⁹ Caso se ha equivocado, el intelectualismo no está definitivamente liquidado, en realidad, lo que se anula a sí mismo es el vitalismo que convierte el pensamiento en vida. Después de todo, “el pragmatismo es una filosofía suicida.

Adviértase que es una filosofía en busca de argumentos para no filosofar. Aquí está, dicho sea de paso, el secreto de su éxito”.³⁰⁰

Este primer libro: Hipótesis, comenta Villegas, es uno de esos momentos de juventud en que se tienen aseguradas las críticas, pero todavía no las aportaciones positivas. Ramos no está de acuerdo con el vitalismo, es el único en desacuerdo de una generación formada por Caso, pero que, por su parte, todavía no puede oponer un cuerpo de doctrina coherente y preciso. Lo único que tiene por cierto es que el vitalismo no es la mejor de las filosofías, y aún más, no es una verdadera filosofía.³⁰¹

Por nuestra parte, dice, libres de la sugestión de Caso, y a distancia de las doctrinas en que nos hizo creer por un instante, comprendemos que fue un tanto equivocado abogar por la intuición en un país en que hace falta la disciplina de la inteligencia. El romanticismo filosófico se explica como reacción en donde se ha vivido durante siglos bajo un racionalismo desenfrenado. Además Caso no separó claramente la ciencia del positivismo, que son cosas muy diferentes. Así que sus ataques al positivismo estuvieron en peligro de ser interpretados como un ataque a la ciencia misma. Y en México primero hace falta organizar la actividad científica y filosofar para luego combatir sus excesos, si los hay. El intuicionismo obtuvo de seguro gran éxito entre nosotros pues como en el fondo es irracionalismo coincide con la propensión del hispanoamericano a saltar sobre lo que significa trabajo y disciplina. Más saludable sería convertirnos a la filosofía del presente que ha rehabilitado a la inteligencia. Ante el dilema de intuición o razón es de suponerse que Caso se ha decidido por motivos morales.

Para nosotros aquellas dos facultades plantean un dilema nada más lógico, en el que sólo decide ese afán de exactitud llamado amor a la verdad. Y bajo este criterio pensamos que la razón es el mejor instrumento para hacer buena ciencia y buena filosofía.³⁰²

Las observaciones de Villegas sobre esta primera etapa de la filosofía de Ramos nos parecen bastante enfocadas. Señalan el momento no sólo personal de Ramos, sino un momento de la historia del mismo quehacer filosófico en México:

Puede notarse [continúa Villegas] en seguida la contradicción que hay en esta tirada, contradicción que revela únicamente en qué medida Ramos no ha acabado de zafarse de la influencia moralista de Caso. Por una parte, afirma que el dilema de decidir entre intuición y razón es un dilema “nada más” lógico, y que como tal debe de resolverse. Pero antes ha dicho que Caso hizo mal en fomentar el intuicionismo en un país que no ha ejercido la razón y tiene horror al trabajo disciplinado. Para Ramos, ya se ha insistido, el intuicionismo tiene éxito porque fomenta la pereza del hispanoamericano. Pero, nos preguntamos, ¿no es éste un juicio moral y nada más lógico? Caso decidió en favor de la razón por la misma causa. Tal contradicción nos revela que Ramos no abandona del todo la línea trazada por Antonio Caso, precisamente por el hecho de relacionar la filosofía con el momento histórico que se vive.

Lo cierto es que en esta su primera etapa Samuel Ramos se declara partidario acérrimo de la razón y el rigor. Las

enseñanzas de Caso parecen haber sido juzgadas definitivamente por el joven Ramos. Y en efecto, con esas críticas se cierra una primera etapa del pensamiento filosófico en el México del siglo XX. Y no es que después de 1927 Caso no volviera a escribir más –recuérdese que otro gran vitalista, Vasconcelos, comenzaba a editar sus libros más importantes en 1929–, lo que sucede es que la crítica de Ramos inaugura otros caminos para nuestro pensar filosófico. Las diversas etapas de la historia del pensamiento no se cierran porque se abandonen o se aniquilen, sino porque se abren nuevas formas de pensar. Ciertamente que entre uno y otro mito del filosofar hay continuidad, al menos en lo que se refiere al planteamiento de problemas. Ya vemos que Ramos no rompe del todo con su maestro. El leit motiv de la filosofía de Caso, la vida y lo mexicano, pasarán también a ser parte y fundamento de la filosofía de Ramos.³⁰³

Su circunstancia cultural e histórica, su formación intelectual serán las causas para que Ramos, como bien observa Villegas, camine hacia un nuevo vitalismo: por una parte del todo personal, pero que lo liga a Caso.

Algunos años más tarde, Samuel Ramos escribe las siguientes palabras:

Considerada de esta suerte, la filosofía aparece no sólo como un mero instrumento cognoscitivo, como una simple actitud teórica. El hombre no es nunca un ser acabado, sino un proceso en camino de realización, cuyo impulso nace de sí mismo. En otras palabras, el hombre es un ser que actualiza constantemente propósitos que es capaz de representarse en idea. Ahora bien, en tanto que la filosofía puede predeterminar estos propósitos *ella aparece como una función vital, que contribuye a la realización del ser humano.*³⁰⁴

¿Qué ha sucedido en estos pocos años?³⁰⁵ La palinodia de Samuel Ramos es evidente, pues vuelve a confundir la filosofía con la vida. Apenas han pasado unos pocos años y ya Samuel Ramos vuelve a creer que la filosofía es una función vital. La circunstancia nacional convirtió a Ramos en un nuevo vitalista. Su criterio ya no es el de la distinción radical entre la filosofía y la vida, sino que ahora el apotegma de Ortega y Gasset: “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”,³⁰⁶ ya es también el suyo. Para salvar a su circunstancia, Ramos se tendrá que valer de todo el instrumental que le proporciona la filosofía europea de su tiempo, que es todavía nuestro tiempo.

Desde luego que el neovitalismo de Ramos, inspirado primero en Ortega y Gasset, y después en Husserl, Scheler, Hartmann y Heidegger, es decir, la escuela fenomenológica alemana, es muy distinto al que se atuvieron Caso y Vasconcelos, porque se trata, según propias palabras de Ramos, de un nuevo humanismo. Considero, dice, que todas las cuestiones filosóficas desembocan en un problema central que es más o menos directamente el foco del interés especulativo: el problema del hombre y su mundo”.³⁰⁷ Las diversas ramas de la filosofía tienen que partir de una ontología de lo humano y acudir, después de una amplia especulación, al punto de partida. Para Ramos el hombre no encarna formas de existir universales, ni es un paso más o un paso menos en el transcurso de la energía cósmica, tal como lo piensan Caso y Vasconcelos. El hombre es el centro del universo; el universo se constituye en función del hombre y su mundo, y no el hombre y el mundo en función del universo.

Ciertamente, hay que establecer la distinción entre universo y mundo, porque justamente esta diferencia permite a Ramos iniciar una filosofía de lo mexicano ya en un sentido estricto. “Es inevitable, dice, que la totalidad del mundo nos sea conocida únicamente a través o desde el punto de vista del pequeño mundo que nos circunda. A éste se limita el repertorio de nuestras experiencias efectivas, sólo con él podemos entablar relaciones inmediatas”.³⁰⁸ La totalidad del mundo de que habla Ramos es equivalente a lo que, desde luego con sus peculiaridades denominan Caso y Vasconcelos universo, o sea, lo que es. Y

mundo es únicamente aquello que nos circunda, nuestra circunstancia. Y solamente con este mundo o circunstancia tenemos experiencias efectivas e inmediatas, pero tan efectivas e inmediatas que “el mundo que me rodea es una parte de mí mismo, no algo extraño a mi existencia”.³⁰⁹ Sólo a través de la circunstancia, y ya un tanto metafóricamente, vemos el universo entero. Por eso dice Ortega y Gasset muy plásticamente que su salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o del campo Ontígola. Para hacer el logos del universo, primero hay que hacer el logos del Manzanares, el logos de España.

Se trata, en suma, de un intento de aprehensión de lo concreto. La corriente filosófica en la que se embarca Ramos es la corriente del siglo que, descendiendo de las alturas donde la habían dejado los idealistas alemanes, trata de llegar a lo particular, a lo individual... Con Heidegger se llega a una ontología de lo humano a través de una fenomenología de la vida cotidiana... Ramos, más radical, lógicamente desemboca en ese hombre concreto que se llama el hombre mexicano. Si nosotros somos nuestra circunstancia, nuestro mundo se llama México. A través del logos de México hemos de comprender el logos del universo. Por ello, Ramos no va a tratar de encontrar la esencia del hombre concreto que no es nadie en particular, como le sucede a Heidegger, sino las características de un hombre que sí existe, el hombre mexicano.

Es menester explicar que por “circunstancia” no entendamos exclusivamente todo aquello que nos rodea geográfica o físicamente, sino también todo aquello que es objeto del interés vital, aquí, fundamentalmente nos referimos a los otros hombres, a los próximos... Tal vez por eso Ramos cree que “en su momento inicial la filosofía es conciencia de los problemas, su deber es definirlos y plantearlos”.³¹⁰ El hombre es el mismo, su circunstancia y los problemas que ésta plantea; si la filosofía tiene como misión el planteamiento y solución de estas dificultades es, en ese sentido, una función vital.

Vemos, pues, que aunque sea por otros caminos, Samuel Ramos sigue la línea trazada por los filósofos vitalistas Caso y Vasconcelos. Se podrá alegar que el vitalismo de Ramos no es biológico, pero nosotros añadimos que tampoco el de Caso y Vasconcelos. Recuérdese que ellos distinguen varias formas de vida, y lo que ellos exaltan no es la vida biológica, ni la existencia como desinterés y caridad, ni la existencia espiritual tienen nada que ver con lo biológico. En cambio, para ellos, sí era urgente realizarlas en la circunstancia mexicana o americana. También, para ellos ésta planteaba agudos problemas que era menester resolver por medio de la filosofía. De esta actitud es deudor Samuel Ramos.

De la filosofía, tal como la entiende Ramos, se deriva una actitud propia del filosofar, “porque para ser filósofo basta pensar con honduras y sinceridad las grandes cuestiones filosóficas. La filosofía es una determinada función del espíritu que alcanza su plenitud en sí misma aun cuando no haga sino reproducir un proceso de pensamiento que en los grandes filósofos ha conducido a la creación de nuevas ideas”.³¹¹ En este sentido, también Caso y Vasconcelos son auténticos filósofos, pues se enfrentaron directamente a los problemas sin importarles si su pensamiento coincidía con otros o no. Al menos, puede decirse que revivieron las doctrinas de otros filósofos.

Con la postulación de estas ideas, el hispanoamericano, el mexicano en el caso concreto de Ramos, logra ensanchar un concepto de filosofía tradicional. Para ser filósofo no es

menester aportar ideas nuevas, simplemente es necesario pensar con sinceridad y rigor las ideas filosóficas, no importando si los resultados coinciden con las soluciones aportadas por otros hombres. En el fondo, la originalidad reside en la persona y la circunstancia misma del pensador. Lo nuevo quizá no sean las ideas, pero sí los individuos que las piensan, por eso, lógicamente concluye Ramos:

Me parece que el valor más eminente que puede tener para nosotros una obra filosófica estriba en la eficacia para despertar de algún modo la conciencia de nuestro ser propia; para ayudarnos a definir nuestra personalidad en formación. La filosofía para nosotros los hispanoamericanos no vale solamente como concepción del mundo descubierto por la filosofía europea, pero con ojos americanos y fijar nuestros propios destinos en relación con el todo de ese mundo.³¹²

Estas ideas son propiamente el eje de la filosofía de lo mexicano, las que pretenden justificarla como tal, como filosofía. La filosofía mexicana estará siempre abierta a las ideas de otros hombres de otras circunstancias, y probablemente sólo consista en repensar estas ideas, pero sólo como *instrumentos*, como medios, para configurar nuestra realidad. La filosofía para el mexicano y el hispanoamericano debe ser siempre una filosofía instrumental, nunca una imitación superflua. En este sentido, nuevamente Caso y Vasconcelos se salvan a los ojos de Ramos. Es cierto que su filosofía carece de un requisito casi indispensable: la validez objetiva de sus resultados; pero para ellos, y en esto son precursores, todo su edificio filosófico venía a resolverse en la situación mexicana o americana. Sus ideas eran instrumentos con los cuales querían reformar su realidad. Recuérdese el afán de Caso por llevar su filosofía más allá de los límites de la teoría pura y entrar en la realización misma de los diversos tipos de existencia. Recuérdese también a Vasconcelos llevando a la práctica desde su ministerio sus ideas sobre la raza y el espíritu. Ahora Ramos, muy conscientemente, hace de ese instrumental que le proporciona la filosofía europea –la fenomenología alemana y el vitalismo español– un factor para la modificación de su circunstancia que plantea interrogantes radicales.³¹³

Ramos comienza a conocer al hombre de su mundo, de su circunstancia. Mundo-circunstancia que le abrirán el camino, la totalidad del universo. Ese hombre y esa circunstancia tienen un nombre bien concreto: México. La cotidianidad que Ramos encuentra no se disuelve en una cotidianidad fumosa, abstracta. Tiene un perfil y unas características totalmente propias, con sus particularidades igualmente propias. *El perfil del hombre y la cultura de México* no significa otra cosa que: el perfil del mexicano y su mexicanidad.

La especulación realizada por Vasconcelos y Caso nos ponían frente a un futuro, a las puertas de un porvenir. Su pensamiento miraba más bien a lo que se debería realizar. Nos habían puesto frente a un proyecto. El pasado había sido visto como algo propio del que había que evitar los errores sin que esto significase renegar de él. La filosofía de Caso y Vasconcelos nos llenaban de una esperanza: el advenimiento de la raza cósmica, las formas superiores de existencia como la caridad. En cambio, la filosofía de Ramos adquiere un color de presente más que de simple quehacer del futuro. No nos habla de lo que debemos ser, de lo que nos espera en el futuro, sino de lo que realmente somos. Se hace una especie de filosofía de lo defectuoso. Busca más bien los defectos y deficiencias, que las cualidades del mexicano. Realiza su recorrido histórico para tratar de ubicar el origen y la fuente de los defectos. Su análisis de la sociedad contemporánea no busca otra

cosa que las supervivencias de los defectos y vicios históricos del mexicano. Es fácil comprender, a través de este interés, cómo el quehacer filosófico de Ramos es síntoma de aquel ambiente de decepción, de escepticismo respecto a nuestros propios destinos. La revolución no había sido la redención tanto esperada. Era necesario encontrar la fuente de esa deficiencia radical del mexicano que lo hace incapaz de mejorar.

Quien pretende hacer, nos dice, una seria investigación sobre la “cultura mexicana”, se encontrará ante un campo lleno de vaguedades. A su mirada se ofrecerá un acervo de obras hechas por mexicanos en las cuales no podrá discriminar cualidades originales que autoricen a proclamar la existencia de un estilo vernáculo. Y, sin embargo, cuando existen obras, su falta de originalidad no quiere decir que el pueblo donde ha aparecido carezca de una cultura propia; consideramos que lo esencial de la cultura está en un modo de ser del Hombre, aún cuando en este no exista el impulso creador.³¹⁴ Lo primero que salta a la vista es el ensanche del concepto cultura. Rompe con el contenido del término cultura etnocentrista y le da el valor que tiene dicho término en los estudios Etno-Antropológicos, de esta forma todo aquello que los mexicanos hacen, producen, realizan y sus formas de comportamiento son un punto de partida bien concreto para la reflexión y la investigación filosófica.³¹⁵

El panorama de nuestra cultura podrá parecer poco halagador, como piensa Villegas; pero esto en lugar de impedirnos una visión clara sobre lo que somos, por el contrario, es de gran ayuda. Por otro lado, en nada disminuye el valor si lo que queremos es saber qué es lo que somos y cuáles son nuestros modos de comportamiento y ¡por qué!³¹⁶ En suma: “cuál es nuestro Ethos y por qué éste y no otro”. Nacimos en medio de una avanzada civilización que, sin ser obra nuestra, se nos impuso, no por un azar, sino por tener con ella una filiación espiritual. En consecuencia, es forzoso admitir que la “única cultura posible entre nosotros tiene que ser derivada”.³¹⁷ El hecho innegable de nuestra dependencia no nos da título alguno de paternidad en muchas cosas, es muy cierto, pero no se trata de saber si tal o cual principio, teoría o sistema filosófico sea hijo nuestro naturalmente o no por simple adopción. Al restringir el término original de este modo, será difícil encontrar ejemplos no solamente en la historia del quehacer filosófico mexicano, sino en la historia de la filosofía en general. No se trata entonces de saber si somos padres naturales o putativos, se trata de ver cómo el quehacer filosófico mexicano a pesar y en su dependencia, ha sido capaz de irse injertando en la conciencia histórica de la filosofía. Hacia allá estaba orientado todo el esfuerzo del quehacer filosófico de nuestros patriarcas, Caso y Vasconcelos, de nuestros forjadores, Ramos, como lo será también el filosofar de Zea, el hombre que representa la tercera generación. Pero injertarnos en la conciencia histórica, en la conciencia de la historia universal, no significa en ningún momento tener que haber renegado de nuestra propia circunstancia histórica y cultural, *sino su reconocimiento como tales, simplemente por ser humanas, ¡sin más!*

Lo que sí es evidente y mucho depende de nuestra dependencia intelectual, económica, política, social, es ese sentido y sentimiento de seres “disminuidos”. Nuestra dependencia real es tanto como un *a priori* que nos impediría no solamente el ser “creadores originales”; sino que nos proporciona la incapacidad de llegar a tener una conciencia de

nuestra historia. Lo que hemos estado haciendo los mexicanos, y éste ha sido uno de nuestros graves errores, es simplemente compararnos para encontrar las diferencias. Pero al estar haciendo esto, lo único que hemos obtenido ha sido el “complejo de inferioridad”.

Deploramos nuestra pobreza, pero nos ahorramos el trabajo y el tiempo de buscar dónde puede tener origen, y como consecuencia, “no se puede negar que el interés por la cultura extranjera ha tenido para muchos mexicanos el sentido de una fuga espiritual de su propia tierra”.³¹⁸ La comparación y la referencia siempre hacia el modelo “Europa” han hecho que los mexicanos sufran inconscientemente el “complejo de inferioridad”. El síntoma más claro y elocuente es la imitación que por más de un siglo se ha venido repitiendo en la historia de la cultura en México.³¹⁹ “Si el mexicano tiene una idea deprimente de su valía, es porque se ha fijado en valores de comparación que, como es natural, cambian de magnitud, de acuerdo con el punto de referencia que se adopte”.³²⁰

El mal del mexicano es haber creído que los patrones para conocer su propia cultura estaban en la cultura europea. Creía tener este derecho, pero no se daba cuenta de que no lo era. Toda comparación hecha de esta manera no podría producir otra cosa que aquel “sentimiento de inferioridad” y el hambre de imitar hasta la perfección. Ya Vasconcelos había notado este error eurístico de nuestra cultura. Nuestra óptica estaba desenfocada. La imitación significaba algo más profundo que el superficial deseo de perfeccionamiento a la “europea”. Significaba un querer abandonar, huir, rechazar, ocultamiento de la propia realidad. Y esto de alguna manera nos está revelando el rechazo de una realidad conocida, pero que se quiere ignorar en nombre de la imitación. Somos conscientes de una circunstancia incómoda, grotesca y no aceptable, por esta razón imitamos para inserirnos dentro de los cánones de otra historia, de otra cultura. En suma, la imitación que proviene del “sentimiento de inferioridad” implica una idea previa de la circunstancia en que se vive, pero esta idea previa es engañosa, porque lo único que hace es ocultar a los ojos ajenos y lo que es peor a los propios, la auténtica realidad que clama nuestra interpretación sin que tengamos que escandalizarnos. La imitación trata de convencernos de una capacidad; pero si se toma la molestia de imitar es porque algo anda mal, algo nos duele en el fondo del espíritu. La imitación, insiste Ramos, trata de ocultar de lo que, en el fondo, estamos convencidos y pretendemos callarnos a nosotros mismos: un “complejo de inferioridad”. Inferioridad, porque en el fondo de nosotros mismos pensamos que la única manera de realizarnos es conforme a los cánones “ajenos” de cultura. No hemos querido aceptar las raíces de nuestra cultura con sus naturales consecuencias. “El sentimiento de inferioridad explica los trastornos de nuestra historia, sus luchas y sus ilusiones. Por eso en su crítica a la educación marxista Ramos dirá: “De una cosa estoy convencido, y es que no salvaremos la crisis con doctrinas importadas, con fórmulas hechas de antemano”.³²¹ La importación del marxismo lo único que hubiese revelado habría sido, por una parte, una prolongación más de nuestra inveterada imitación e importación y, por otro lado, habría revelado nuestra incapacidad de resolver nuestros problemas por nosotros mismos. Hay otros defectos que señalan el carácter del mexicano: el “egipticismo” o inercia, que según Ramos, hemos heredado del “indio”. Evidentemente los criterios de Ramos al respecto son totalmente falsos en el sentido que no supo, como todo intelectual de su tiempo que es aún el nuestro, comprender la idiosincrasia propia del indio. “La pereza del español” que vino a la Colonia para no trabajar, habría sido también una herencia de la que goza el mexicano actual.

Pero podríamos preguntar, ¿qué es lo que busca Ramos al ir catalogando los defectos del mexicano? El comentario de Villegas responde a nuestra pregunta:

“Sería abusar de nuestra tesis, dice Ramos, deducir de ella un juicio deprimente para el mexicano, pues no lo hacemos responsable de su carácter actual que es el defecto de un sino histórico superior a su voluntad”. Hay que entender – comenta Villegas– este sino histórico no como un destino manifiesto, sino como un saldo de cuentas histórico, como las determinaciones que el pasado impone al mexicano actual. Para Caso y Vasconcelos la historia había puesto a México en trance de encarnar las formas superiores de la existencia; para Ramos, no hay tal; su momento no es de iniciación de nuestros rumbos, sino apenas de una consecuencia de nuestro vicioso pasado. “No es muy halagador, continúa diciendo Ramos, sentirse en posesión de un carácter como el que se pinta más adelante, pero es un alivio saber que se puede cambiarlo como se cambia de traje, pues ese carácter es prestado y lo llevamos como un disfraz para disimular nuestro ser auténtico del cual, a nuestro juicio, no tenemos por qué avergonzarnos.”³²²

Nótese que las descripciones efectuadas en el párrafo anterior no son descripciones del ser del mexicano son tan sólo notas del carácter mexicano que se puede quitar y poner

como un traje, de suerte que de nuestro ser no tenemos por qué avergonzarnos. ¿Pero cuál es nuestro ser? Ramos no lo ha dicho nunca, tampoco se ha planteado la pregunta, pero sí ha insistido en que el sentimiento de inferioridad *no es constitutivo del ser del mexicano*. Sin embargo, no se ha planteado la cuestión no porque su filosofía no se lo permita; todo lo contrario, el concepto de filosofía de Ramos justifica la pregunta por el ser de los mexicanos; recuérdese que, según él, la filosofía debe iniciar con una ontología de lo humano, pero del hombre concreto que forma parte de la circunstancia del filósofo...

Por lo pronto, lo único que dice Ramos de nuestro ser es lo siguiente: “no se afirma que el mexicano sea inferior, sino que se siente inferior, lo cual es cosa muy distinta”.³²³

Veamos algunas características de un “tipo de mexicano”. Hasta dónde es aplicable el modelo recabado por Ramos a todo mexicano, es muy discutible. Pensamos sencillamente que no lo es. Se trata de un “tipo” de marginado socialmente en la ciudad. Un individuo de barrio, de vecindad: no pertenece ni al campo ni a la ciudad misma. Viene llamado “pelado” por nuestra psuedoaristocracia y “peladito” por nuestra burguesía intelectual. Este “tipo” de mexicano dibuja un cierto tipo de mexicano, pero no representa a los mexicanos así, sin más, como quiere Villegas. Lo que aquí más importa es ver el esfuerzo cumplido por Ramos por hacer una especulación en torno ya no a un hombre abstracto, sino bien concreto. Las características definen un modo de ser, no el ser en sí, esto sería tanto como volver a caer en abstracciones innecesarias. Oigamos a Ramos y al comentario de Villegas:

Su nombre lo define con mucha exactitud. Es un individuo que lleva el alma al descubierto, sin que nada esconda sus más íntimos resortes. Ostenta cínicamente ciertos impulsos elementales que otros hombres procuran disimular. El “pelado” pertenece a esta fauna social de ínfima categoría y representa el desecho humano de la gran ciudad. En la jerarquía económica es menos que un proletario, y en la intelectual un primitivo. La vida le ha sido hostil por todos lados y su actitud ante ella es de un negro resentimiento. Es un ser de naturaleza explosiva, cuyo trato es peligroso porque estalla al más leve roce. Sus explosiones son verbales y tienen como tema la afirmación de sí mismo con un lenguaje grosero y agresivo. Con estas reacciones el peladito trata de encubrir su situación real en la vida que es la de un cero a la izquierda. Esa verdad trata de asomar a su conciencia, pero se lo impiden otras fuerzas que mantienen en el inconsciente toda actitud o pensamiento que pueda rebajar el sentimiento de valía personal. Si el pelado busca riña es para elevar el tono de su yo deprimido, para buscar un punto de apoyo que le permita tener fe en sí mismo. La terminología del ‘pelado’ abunda en alusiones sexuales que revelan una obsesión fálica, nacida de considerar el órgano sexual como símbolo de la fuerza masculina. En sus combates verbales atribuyen al adversario una feminidad imaginaria, reservando para sí el papel masculino. Con este ardid pretende afirmar su superioridad sobre el contrincante. En los órganos sexuales masculinos hace residir toda clase de potencia humana. Pero es preciso advertir que su obsesión fálica no está ligada con el culto a la fecundidad y a la vida eterna como sucedía en la antigüedad, sino que el falo sugiere al ‘pelado’ la idea de poder. De aquí ha derivado un concepto empobrecido del hombre. Como él es, en efecto, un ser sin contenido sustancial, trata de llenar su vacío con el único valor que está a su alcance, el de macho. Pudiera pensarse [añade Ramos] que la presencia de un sentimiento de menor valía en el ‘pelado’ no se debe al hecho de ser mexicano, sino a su condición de proletario.

En efecto, esta última circunstancia es capaz de crear por sí sola aquel sentimiento, pero hay motivo para considerar que no es el único factor que lo determina en el pelado. Hacemos notar que éste asocia su concepto de hombrería con el de nacionalidad, creando el error de que la valentía es la nota peculiar del mexicano. Para corroborar que la nacionalidad crea también por sí un sentimiento de menor valía, se puede anotar la susceptibilidad de sus sentimientos patrióticos y su expresión inflada de palabras y gritos. La frecuencia de las manifestaciones patrióticas individuales y colectivas es un símbolo de que el mexicano está inseguro del valor de su nacionalidad. La prueba decisiva de nuestra afirmación es el hecho de que aquel sentimiento existe en los mexicanos cultivados e inteligentes que pertenecen a la burguesía.³²⁴

Más que hacer un comentario al texto de Ramos, queremos hacerlo al comentario de Villegas.

Es muy cierto, como señala Villegas, y común no solamente entre los mexicanos, que se

suela dar un paso de lo particular, de la propia circunstancia, a lo universal. En nuestro caso, los cánones de valor del “peladito” los aplica o parte de ellos para valorar el resto, lo que queda fuera de su mundo. Pero este paso ilógico no está ausente en el mismo Villegas y en el mismo Ramos. Las características del tipo de marginado de ciudad no pueden ser aplicadas a “los mexicanos”. El problema es más complejo. Y si ya es un paso adelante el haber encontrado características propias de un cierto mexicano, esto no permite de ninguna manera dar el salto a la totalidad de los mexicanos. Y aunque es posible encontrarse con las características de machismo, valentía, en los “mexicanos”, el origen es totalmente diverso y no exclusivo de la marginación de las grandes ciudades o en los centros urbanos de provincia. Pensamos que el análisis de Ramos, más que un punto de llegada, hay que considerarlo punto de partida. Una indicación para poder realizar siempre mayores aproximaciones de autoconocimiento. Por esta razón, pensamos, como ya se dijo más arriba, el lenguaje de Ramos está más cerca del pueblo, no “populacho y masa ignorante”, como quiere Villegas, que el lenguaje de Caso y Vasconcelos. Y la razón es que el lenguaje de Ramos nos presenta algo vivido, algo que está al alcance de todos y posiblemente algo que llevamos en nosotros mismos. En cambio, raza cósmica, caridad, se presentan demasiado lejanas y ambiguas en el lenguaje común. Por ejemplo, hablar de caridad como existencia se piensa más como un quehacer eclesiástico que como algo propio y común para el hombre de la calle (El Concilio Vaticano II aún era futuro).

Lo que sí hay que advertir es que los pasos de lo particular que pudiesen ser ilógicos en esta clase de análisis, no desvirtúan en nada el camino trazado por Ramos. El comentario de Villegas al que nos estábamos refiriendo es el siguiente:

Aquí es donde queríamos llegar. En su análisis del peladito descubre Ramos un concepto del hombre y de la nacionalidad, concepto que, justo hay que advertirlo, no es propio de Ramos sino del individuo que analiza. El mexicano considera los grandes valores universales, no tanto conscientemente como fácticamente desde propia circunstancia y les otorga la coloración de ésta: lo propio del hombre que los demás porque es más macho y más valiente, a él no le “duran” nada los otros, los europeos podrán ser más cultos y los norteamericanos podrán tener mucho dinero, pero el mexicano es muy valiente y muy macho. Compárese esta concepción humana y nacional con los ideales de Caso y Vasconcelos: el desinterés, la caridad y el ejercicio del espíritu son conceptos demasiados alejados del populacho, de la ignorante masa de los mexicanos. La realidad desmiente categóricamente los sueños de los filósofos que se han elevado muy por encima de lo que es para fantasear en lo que debe ser.³²⁵

Las características del “peladito” van más allá de la Revolución en cuanto a su origen. La Revolución sólo fue una oportunidad para hacer patente lo que latía desde hacía ya mucho tiempo: la opresión en muy distintas formas. No fue la Revolución “un simple despertar de instintos”, sino también anhelos nobles de justicia. La revelación de una humanidad que tenía hambre, sin más. Retomaremos el problema al tratar el pensamiento de Zea.

“De la Revolución, comenta Villegas, no se derivan conceptos como los obtenidos por Caso y Vasconcelos, sino únicamente el machismo y la valentía”. ¿De aquí que la Revolución solamente haya sido un despertar de instinto? Nos parece demasiado reductivo el concepto de Revolución que Villegas tiene, y, ciertamente, conceptos como los de Vasconcelos y Caso no nacieron en el seno de las filas revolucionarias, pero éstas hicieron ver el grado infrahumano en que se encontraba el pueblo mexicano y dieron la pista para las conceptualizaciones de nuestros Patriarcas. Recuérdese que ellos son los primeros intérpretes de nuestra situación y no los creadores ni de la situación en que se encontraba

el pueblo ni de la Revolución. Damos el texto de Villegas con la intención de retomarlo más adelante.

Es casi indudable *que la exaltación de estas actitudes proviene de la Revolución*. Aunque Ramos no lo diga expresamente, consideramos que el movimiento armado despertó esos instintos, si así podemos llamarlos, que habían permanecido latentes durante la dictadura pacífica de Porfirio Díaz. Por eso, una vez más, y dentro de los conceptos de valentía y machismo, quedan inextricablemente unidos la Revolución, lo nacional y lo humano. Nada tiene de extraño, pues, que Ramos se oponga a toda exaltación mexicanista que parta de semejantes bases. El nacionalismo de reciente cuño, dice, no demuestra más que una reacción típica de esa conciencia de menor valía; el nacionalismo en los estratos más altos de la cultura obedece, en el fondo, al mismo resorte que producen las expresiones patrióticas del peladito. Y ésta es otra de las curiosas paradojas a que conducen los vericuetos del sentimiento de inferioridad; al igual que produce la imitación irreflexiva, produce el nacionalismo exacerbado. Imitación y nacionalismo son frutos del sentimiento de inferioridad. Pero nótese que no se trata de una imitación o un nacionalismo auténticos, sino de un artificio, de un vicio. *La imitación y el nacionalismo son fenómenos a la altura de ese mismo sentimiento que conjuntamente con la inercia, la pereza, el machismo y la valentía constituyen una corteza que cubre el ser real del mexicano.*

Las deficiencias del mexicano no son, pues, constitutivas de su ser; si el mexicano ha fracasado en sus intentos de redención política y social, se debe a estos vicios de su carácter, conformados por una experiencia histórica mal planeada. Ahora todo debe ser modificado. “La virtud que más constantemente hay que aconsejar al mexicano actual es la sinceridad para que arranque el disfraz con que se oculta a sí mismo su ser auténtico”. Tal es la tarea que Ramos propone. “Ya no más utopías, ya no más exageraciones acerca de un futuro que es realmente incierto. Si alguna vez nos hemos de proponer un plan de vida, ha de ser porque sabemos lo que realmente somos”.³²⁶

Pies de página

- 271 Díaz Guerrero, R. *Estudios de psicología del mexicano*. F. Trillas, México, 1970.
- 272 Zea, Leopoldo. *La filosofía como compromiso. Y otros ensayos*. Tezontle, México, 1952, pp.159-161.
Cfr. AA.VV. *México y la cultura*. SEP, México, 1961 (reimpresión). Clissold, Stephen. *Perfil cultural de Latinoamérica*. Labor, Barcelona, 1967, pp. 93-97. Lewis, Lanke. *América Latina, continente en fermentación*. Aguilar, Madrid-México-Buenos Aires, 1961, pp. 118-12
- 273 Campa, Ricardo. *Il pensiero politico latinoamericano*. Laterza, Bari, 1970, p. 515.
- 274 Ramos, Samuel. *Hipótesis*. Ulises, México, 1928. “Ramos relata su vuelta a la Razón” y descubre los resortes ocultos de una doctrina “que se ofrece como un método constructivo y renovador cuando asoma en los subterráneos una pasión destructora y regresiva”, p. 112.
- 275 El grupo, nos dice Salmerón, F. *Op. cit.*, p. 312, nota 70, era realmente homogéneo, estaba integrado en su mayoría por artistas y escritores dedicados a la creación literaria. Pero escribieron ensayos filosóficos y sociales, Jaime Torres Bodet, Jorge Cuesta y, desde luego, los que se consagraron más tarde a la filosofía: José Romano Muñoz, Adolfo Méndez Samará y Samuel Ramos.
- 276 Este ensayo fue publicado por primera vez en la revista Ulises, mayo-junio, y después en el volumen Hipótesis, México, 1928, pp. 87-99. Antonio Caso respondió con un panfleto intitulado irónicamente: *Ramos y yo. Un ensayo de valoración personal*. Cultura, México 1927 (El título recuerda: Platero y yo). Obras completas, UNAM, México 1971, T. I, pp. 142-167.
- 277 Ramos, Samuel. *Historia de la filosofía en México*. Imp. Univ., México, 1943, p. 149.
- 278 Cfr. Villegas, Abelardo. *La filosofía en la historia política de México*. Pormaca, México, 1966, pp. 202-213; Arnaldo Córdova. *La ideología de la Revolución Mexicana*. IIS, UNAM, México, 19775, pp. 262-401.
- 279 Cabrera, Luis. *Veinte años después*. Botas, México, 1937, p. 93.
- 280 Guzmán M., Luis. *La sombra del caudillo*. Col. Ideas, Letras y Vida. Compañía General de Ediciones, México, 1951.
- 281 Para un “México postrevolucionario”. Cfr. AA.VV. *El milagro mexicano*. N.T., México, 19765; AA.VV. *El perfil de México en 1980*. Siglo XXI, México, 19765, 3 vols.
- 282 Cabrera, Luis. *Veinte años después*. Botas, México, 1937, p. 93.
- 283 *Ibidem*, p. 254.
- 284 Caso, Antonio. *La polémica sobre la orientación ideológica de la Universidad y sobre el marxismo*. En: *Obras completas. UNAM, México, 1971, pp. 169-362. Sobre la educación elemental y media: Samuel Ramos. Veinte años de educación en México*. Imp. Univ., México, 1941, p. 35. *La reforma de Narciso Bassols hizo pensar en un retorno al positivismo. La visión científica del Marxismo “racional y exacto de universo” se consideró como un regreso a las tesis y principios positivistas que tanto se habían combatido*. Antonio Caso. México. *Apuntamientos de cultura patria*. Imp. Univ., México, 1943.
- 285 Villegas, A. *La filosofía de lo mexicano*. UNAM, México, 19772, p. 109.
- 286 Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*. Espasa Calpe, Buenos Aires, 19513, pp. 51-53.
- 287 *Ibidem*, p. 15 (19777).
- 288 Los artículos fueron reunidos más tarde en: *Veinte años de educación en México*. Imp. Universitaria, México, 1941, pp. 10-11.
- 289 Salmerón, F. “Los filósofos mexicanos del siglo XX”. En AA.VV. *Estudios de historia de la filosofía en México*. UNAM, México, 19732, nota núm. 76, p. 315.

- 290 *Ibidem*, nota 77, p. 315.
- 291 Ramos, Samuel. *Hacia un nuevo humanismo*. La casa de España en México, 1940, pp. 150-153. FCE, México, 1962, 2a. edición.
- 292 *Ibidem*, p. 32.
- 293 Ramos, Samuel. *Historia de la filosofía en México*. Imp. Universitaria, México, 1943, p. 153.
- 294 Ramos, Samuel. *Hipótesis*. Ulises, México, 1928, p. 87.
- 295 *Ibidem*, p. 93.
- 296 *Ibidem*, p. 7.
- 297 *Ibidem*, pp. 52-53.
- 298 *Ibidem*, p. 53.
- 299 Villegas, A. *La filosofía de lo mexicano*. UNAM, México, 19792, p. 112.
- 300 Ramos, Samuel. *Hipótesis*. Ulises, México, 1928, p. 96. (Cfr. Cfr. AA.VV. pp. 110-118).
- 301 Villegas, A. *La filosofía de lo mexicano*. UNAM, México, 19792, p. 113.
- 302 Ramos, Samuel. *Hacia un nuevo humanismo*. Casa de España en México, México, 1940, p. 33.(Cfr. A.V. *Op. cit.*, pp. 110-118)
- 303 A pesar de que la definición, nos dice Villegas, *Op. cit.*, p. 114, que citamos está en un libro editado en 1940, es decir trece años después de *Hipótesis*, los conceptos expresados se encuentran ya aplicados en la primera edición de *El perfil del hombre y la cultura en México*, o sea, en 1934, y siete años son realmente pocos años (Cfr. A.V. *Op. cit.*, p. 114).
- 304 Ramos, Samuel. *Historia de la filosofía en México*. Imp. Universitaria, México, 1943, p. 153.
- 305 Ramos, Samuel. *Hacia un nuevo humanismo*. Casa de España en México, México, 1940, p. 33.
- 306 *Ibidem*, p. 35.
- 307 *Ibidem*, p. 39.
- 308 *Ibidem*, p. 32.
- 309 Ramos, Samuel. *Historia de la filosofía en México*. Imp. Universitaria, México, p. 83.
- 310 *Ibidem*, p. 86.
- 311 Villegas, A. *La filosofía de lo mexicano*. UNAM, México, 19792, pp. 114-118.
- 312 Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*. Imprenta Mundial, México, 1934, p. 9.
- 313 Villegas, A. *La filosofía de lo mexicano*. UNAM, México, 19792, pp. 114-118.
- 314 Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*. Imp. Mundial, México, 1934, p. 7.
- 315 Cirese, A. M. *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palumbo, Palermo, 1979, pp. 5-6.
- 316 Villegas, A. *La filosofía de lo mexicano*. UNAM, México, 19792, p. 120.
- 317 *Ibidem*, p. 9.
- 318 *Ibidem*, p. 10.
- 319 *Ibidem*, p. 11.
- 320 Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*. Imp. Mundial, México, 1934, p. 61.

321 Ramos, Samuel. *Veinte años de educación en México*. Imp. Univ., México, 1941, p. 84.

322 *Ibidem*, p. 65.

323 *Ibidem*, p. 69.

324 Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*. Imp. Mundial, México, 1934, p. 78.

325 Villegas, A. *La filosofía de lo mexicano*. UNAM, México, 19792, p. 126.

326 Villegas, A. *La filosofía de lo mexicano*. UNAM, México, 19792, pp. 126-127.

Bibliografía

Alba, Víctor. *Las ideas sociales contemporáneas en México*. FCE, México, 1960.

Ardiles, Osvaldo. Filosofía: populismo o liberación”. En: *Revisión Filosófica*. UAEM Toluca, 1977, núm. 2, p. 62.

AA.VV. *Estudios de historia de la Filosofía en México*. UNAM, México, 1973.

AA.VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Bomum, Buenos Aires, Argentina, 1973. *México y la cultura*. SEP, México, 1961.

AA.VV. *El milagro mexicano*. Ed. Nuestro Tiempo, México, 1976.

AA.VV. *El perfil de México en 1980*.

Siglo XXI, México-España-Argentina, Vol. I, 1975

Vol. II. Siglo XXI México-España-Argentina, 1975.

Vol. III. Siglo XXI, México-España-Argentina, 1974.

Cabrera, Luis. *Veinte años después*. Botas, México, 1937.

Campa, Ricardo. *Il pensiero politico latinoamericano*. Laterza, Bari, 1970.

Caso, Antonio. *Obras Completas*.

Problemas Filosóficos

Filósofos y doctrinas morales

Filósofos y moralistas franceses.

UNAM, México, 1973, T. II.

(Cfr. Prólogo de Antonio Gomez Robledo, pp. VII-XXIX)

_____ T. III: La existencia como economía, como desinterés y como caridad. UNAM, México, 1972, Cfr.: Advertencia y el sistema de Caso (inconcluso) pp. VII-XXVI.

_____ T. IV: *Ensayos. Doctrinas y discursos*. UNAM, México, 1971. (Cfr.: Prólogo de Fernando Salmerón)

_____ T. V. *Estética* UNAM, México, 1971. (Cfr: Estudio de Justino Fernández, pp. VII-IX).

N. B. La compilación de todos estos tomos es realización de Rosa Krauze de Kolteniuk.

Para la restructuración, lectura y comprensión genéticamente hablando una magnífica organización de los datos en cada volumen son los índices cronológicos.

_____ *Doctrinas e Ideas*. Botas, México, 1924.

_____ *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*. Alba, México, 1936.

_____ *La persona humana y el Estado totalitario*. UNAM, México, 1941.

_____ *La existencia como economía, como desinterés y como caridad.* SEP, México, 1943.

_____ *La filosofía moral de Don Eugenio M. de Hostos.* UNAM, México, 1973, T. II. pp. 161-172.

_____ *Ramos y yo. Un ensayo de valoración personal.* Cultura, México, 1927.

_____ *Discursos a la nación mexicana.* Porrúa Hnos., México, 1922.

_____ *Jacobinismo y positivismo.* En: *Filosofías y doctrinas morales.* UNAM, México, 1973, T.

II. pp. 190-198.

_____ *El Bovarismo de la ley El conflicto interno de nuestra democracia* UNAM, México, 1973, T. II. pp. 180-186.

_____ *Filósofos y doctrinas morales.* Porrúa Hnos., México, 1915.

_____ *Apuntamientos de cultura patria.* Imp. Universitaria, México, 1943.

_____ *Nuevos discursos a la nación mexicana.* Librería Pedro Robledo, México, 1934.

_____ *El problema de México y la ideología nacional.* Bib. Universo, México, 1924, T. I., núm. 4, Cultura.

Capizzi, A. *Alle radici ideologiche dei fascismi.* Savelli, Roma, 1977.

Cole, G.D.H. *Historia del pensamiento socialista.* FCE, México, T. IV, 19743.

Cfr.: Curiel Defossé Fernando. *Conferencias de la Juventud del Ateneo.* Apuntamientos de Cultura Patria, Laucad, México, 1910, p. 89.

Cfr.: Caso, Antonio *et al.* *Conferencias del Ateneo de la Juventud.* Prólogo, notas y recopilación de apéndices Juan Hernández Luna; seguido de Anexo documental de Fernando Curiel Defossé. *Rev. Documentada*, UNAM, México, 2000, p. 306.

Córdova, Arnaldo. *La ideología de la Revolución Mexicana.* IIS, UNAM, México, 19775.

Chávez Orozco, Luis. Los grandes problemas nacionales. Prólogo a Andrés Molina. En: *Problemas agrícolas e industriales* Ediciones Era, México, enero-marzo 1953, págs. 132-133.

Díaz Guerrero, R. *Estudios de psicología del mexicano.* F. Trillas, México, 1970.

Escandón, Carolo. *La respuesta moral en la filosofía de Antonio Caso.* Fuentes Editores, México, 1968.

Faron, Franz *Los condenados de la tierra.* FCE, México, 1973.

Florescano, Enrique. *La recuperación ideológica del pasado prehispánico.* INAH, México, 1977.

Gaos, José. “Los trasterrados españoles de la filosofía en México”. *Revista: Filosofía y Leras*, (Revista de la UNAM) núm. 36, México, oct-dic.1949, pp. 16-17

_____ Obras Completas. Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de Historia de las ideas y la América española, UNAM, México, 1992. T. IX.

_____ *Introducción al Ser y Tiempo de Martin Heidegger* FCE, México, 1951.

_____ *El sistema de Caso*. UNAM, México, 1972, T.III pp. VII-XXVI.

_____ Las mocedades de Caso. En: *Homenaje a Antonio Caso*. Stylo, México, 1947.

_____ *La filosofía mexicana de nuestros días*. Imp. Universitaria, México, 1954.

_____ *La Filosofía de la filosofía* Ed. Critica, Barcelona, 1989.

García Máynez, E. Elogios de Vasconcelos. En: *Memoria del Colegio Nacional*. T. IV, núm. 3, México, 1960.

_____ *Caso, Antología de los escritos*. SEP, México, 1942.

González de la Garza, Mauricio. *Última llamada*. Ed. México, México, 198112.

González Navarro, Moisés. La ideología de la Revolución Mexicana. Revista: *Historia Mexicana* vol. X, núm. 4(40), México, abril-junio, 1961.

Guzmán, Carriquiry. II marxismo latinoamericano. in: *Fede cristiana e i marxismi oggi*. Secr. pro non credentibus, Roma, 1973.

Guzmán, M. Luis. *La sombra del caudillo*. Col. Ideas, Letras y Vida. Compañía General de Ediciones, México, 1951.

Hegel, G.W.F. *Lezioni sulla filosofia della storia*. La Nuova Italia, Firenze, 1978.

Hernández Luna, J. "Las polémicas filosóficas de Antonio Caso". En: AA.VV. *Homenaje a Antonio Caso*. Stylo, México, 1947.

Henríquez Ureña, Pedro "La cultura de las humanidades." En: *Revista bimestral cubana*. Núm 4, La Habana, Vol. 9, Cuba, julio-agosto, 1914, pp. 242-252.

Horner, Magnus. *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Paidós, Buenos Aires, 1968.

Jiménez Rueda, J. *Prólogo a los ensayos críticos y polémicos*. Cultura, México, 1922.

Justo B., Juan. *Teoría y práctica de la historia*. Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, 1938.

Krauze de Kolteniuk, Rosa. *La filosofía de Antonio Caso*. UNAM, México, 1972.

Korn, Alejandro. *Hegel y Marx*. Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, 1934.

_____ Obras. Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, 1938-40, 3 vols.

Lalandé, André. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*. Presses Universitaires de France, París, 1962.

Larroyo, Francisco. *La filosofía americana*. Su razón y su sinrazón de ser. UNAM, México, 1958.

Lewis, Lanke. *América Latina, continente en fermentación*. Aguilar, Madrid-México-

Buenos Aires, 1961

Matute, Alvaro. *México en el siglo XX. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*. UNAM, México, 19732.

Mayagoitia, David. *Ambiente filosófico de la Nueva España*. JUS, México, 1945.

Mori, Massimo. *La filosofía della storia da Herder a Hegel*. Loescher, Torino, 1976.

Olivetti M., Nario. “Da Leibniz a Bayle: alle radici degli Spinozabriefe”. En: *Lo spinozismo ieri e oggi*. “Archivio di Filosofia”, CEDAM, Padova, 1978.

Omero. *Iliade*. Einaudi, Torino, 19745, 3, 235.

_____ *Odissea*. Einaudi, Torino, 1977.

Orozco y Berra, Manuel. *Historia antigua y de la conquista de México*. Tipografía de Gonzalo A. Esteva, México, 1880, 4 vols.

Ortega y Gasset. “Ensayos sobre la generación del 98”. *Rev. Occidente*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

_____ “Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América”. *Rev. Occidente*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

Pranzetti, Laura. *L'America violata. Antologia della conquista*. Feltrinelli, Milano, 1981.

Prida, Ramón. *De la dictadura a la anarquía. Apuntes para la historia política de México durante los últimos cuarenta y tres años (1871-1913)*. Botas, México, 19582

Raat, D.W. *El positivismo durante el porfiriato*. SEP Setentas, México, 1974.

Ramos, Samuel. *La filosofía en México y la cultura*. SEP, México, 1961.

_____ *Hipótesis*. Ulises, México, 1928.

_____ *Historia de la filosofía en México*. Imp. Universitaria, México, 1943.

_____ *Hacia un nuevo humanismo*. La Casa de España en México, 1940, FCE, México, 1962, 2a. edición.

_____ *El perfil del hombre y la cultura en México*. Imp. Mundial, México, 1934.

_____ *Veinte años de educación en México*. Imp. Universitaria, México, 1941.

Cfr. Zea A. Leopoldo: *precursores del Pensamiento Latinoamericano*. Secretaria de Educación Pública, Ed. Sep.- Diana, México, 19792 México, 19792.

Reyes, Alfonso. *Pasado inmediato y otros ensayos*, Obras Completas , vol. II, FCE. México, 1960.

_____ *En memoria de Antonio Caso*. Cuadernos Americanos, año 5, vol. 27, n 3, México, mayo-junio, 1946, pp. 119-112.

Risieri Frondizi-J.J.E. Gracia. *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*. FCE, México-Bs.As. Madrid, 1975.

Riva Palacio, Vicente. *México a través de los siglos. Historia general y completa del*

desenvolvimiento social, religioso, artístico, científico y literario de México, desde la antigüedad más remota hasta la época actual. Marcelo Balleca y Cía. Editores, México, 1888-1889, 5 vols.

Romanell, P. *Making the Mexican Minds.* Lincoln, Nebraska, 1952.

Salmerón, F. Los filósofos mexicanos del siglo XX. En: *Estudios de historia de la filosofía en México.* UNAM, México, 19732.

Sarti, Sergio. *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea.* Cisalpino-Goliardica, Milano, 1976.

Schlegel, F. *Frammenti critici e scritti di estetica.* Sansoni, Firenze, 1967.

Sierra, Justo. *México. Su evolución social.* J. Ballascá y Cía., México 1900-1901, 2 tomos, 3 vols.

_____ “Discurso pronunciado en la inauguración de la Universidad Nacional en 1910”. En: *Prosas. Prólogo y Selección de Antonio Caso.* UNAM, México, 1939.

Vasconcelos, José. *Tratado de Metafísica.* México Joven, México, 1929.

_____ *Logica orgánica* Col. Nacional, México, M-Mc-XLV

_____ *Ética.* Aguilar, Madrid, 1932.

_____ *Indología.* A.M.L. 14, Rue Saint Péres, París.

_____ *Estética.* Ed. Botas, México, 19453.

_____ *El monismo estético.* Cultura, México, 1918, T. IX, núm. 1.

_____ *La raza cósmica.* A.M.L., París.

_____ *Obras completas.* Tomos I-IV. Libreros Mexicanos Unidos. Colección Laurel. México. 1958

_____ *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana.* Colección Austral, Espasa-Calpe Mexicana, S.S., México, 19482.

Villegas, Abelardo. *La filosofía en la historia política de México.* Pormaca, México, 1966.

Wisbaden, F. Steiner. *Historia de la Iglesia en América Latina.* Nueva Terra, Barcelona, 1973.

Yáñez, Agustín. *Don Justo Sierra su vida, sus ideas y su obra.* UNAM, México, 19622.

Zavala, Silvio. *Filosofía de la Conquista.* FCE, México, 1974.

Zea, Leopoldo. *América como conciencia.* UNAM, México, 1972.

_____ *Precursores del pensamiento latinoamericano.* SEP setentas-Diana, México, 1979.

_____ *El positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia.* FCE, México, 1975.

_____ “La filosofía mexicana en los últimos cincuenta años”. En: *La filosofía como*

compromiso y otros ensayos. Tezontle, México, 1952.

_____ *La filosofía como compromiso y responsabilidad*. Tezontle, México, 1952.

_____ “Antonio Caso y la mexicanidad.” En: *La filosofía como responsabilidad*. Tezontle, México, 1952.

_____ *El pesamiento Latinoamericano* Ed. Ariel, Barcelona, 1976.

Zerafa, John. *I libri profetici del'Antico Testamento*. Angelico, Roma, 1982.

Mythos y utopía como estructura de la historia.
Volumen I. Segunda Parte, segunda edición, fue impreso en los talleres de Editorial CIGOME, S.A. de C.V., Vialidad Alfredo del Mazo núm. 1524, ex. Hacienda La Magdalena C.P. 50010, Toluca, México, en el mes de noviembre de 2014. Su edición consta de 300 ejemplares.

Edición a cargo de la Dirección de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados.

El presente libro es el resultado de un seminario que tuvo como objetivo diseñar un panorama de las inquietudes del Dr. Leopoldo Zea a los 10 años de su fallecimiento, como testimonio de mi profundo agradecimiento por haberme mostrado, en un encuentro fortuito en Roma, lo que acontecía en nuestros países de América Latina. Encuentro en el que me invitó a colaborar con él en la Universidad Nacional Autónoma de México.

Estas páginas son una síntesis, o mejor todavía, una serie de sugerencias, obras y nombres, cuya tarea y ocupación fundaron la razón de su vida cotidiana y académica.

SI EA
Sistema de Información y Biblioteca

