# LA FORMACIÓN DE LA MENTALIDAD MEXICANA

Primera edición, 1954

Derechos reservados conforme a la ley
*Copyright by* El Colegio de Mexico
Nápoles, 5 — México, D. F.

Impreso y hecho en México
*Printed and made in Mexico*

por
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

PATRICK ROMANELL

# LA FORMACION DE LA MENTALIDAD MEXICANA

## PANORAMA ACTUAL DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO

## 1910-1950

*Presentación de* JOSÉ GAOS

EL COLEGIO DE MÉXICO

Traducción de

EDMUNDO O'GORMAN

A

CORNELIUS KRUSÉ

Embajador interamericano

de la filosofía

Cada vida es un punto de vista sobre el universo

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

# PRESENTACIÓN

El presente libro es el primero que se publica sobre la filosofía mexicana de este siglo. Ello constituye, sin duda, también un primer, y relevante, mérito. Pero el libro cuenta con otros. El más perceptible, quizá, por deberse a la forma en que está escrito, es el de su amenidad, hecha de claridad y trasparencia a lo largo de todo él y de rasgos de ingenio, de humor, diseminados con talento también por todo él. Pero la claridad y trasparencia de la exposición se deben, en último término, a algo más profundo y no precisamente menos meritorio: al arte de reducir la materia a esquemas a los que la simplicidad hace didácticamente felices sin hacerlos infelices histórico-filosóficamente. Así, la exposición entera está articulada sobre dos influencias sucesivamente predominantes: la de Bergson y la de Ortega. La primera, a su vez, se articula mediante el contraste entre Caso, el que se anticipó a Bergson mismo en sacar las consecuencias últimas de la filosofía de éste, y Vasconcelos, el que ha ido más allá de estas últimas consecuencias, etc. Y el procedimiento general, de estudiar en detalle figuras más representativas, destacadas de los cuadros generales destinados a dar el panorama debido. Entre los estudios de detalle descuella el de Vasconcelos, verdadero centro del libro. De otras condiciones —conocimiento de las fuentes, objetividad expositiva e imparcialidad crítica, sin incompatibilidad con la interpretación personal y las valoraciones forzosas— que debe satisfacer un libro *scholarly*, bastará decir que el presente merece cumplidamente el calificativo. Nada de lo anterior quiere decir que el autor de esta presentación pueda suscribir

cada uno de los puntos del libro —pero una presentación no es lugar para ponerse a enumerar y discutir discrepancias.

El libro entero responde a una peculiar concepción de la filosofía, concepción que distingue entre la filosofía de los filósofos y la de los pueblos, pero para poner ambas en las justas relaciones mutuas, y concepción a la que responde el título del libro. La introducción expone la concepción en términos generales, pero más y mejor aún en aplicación al contraste entre el sentimiento épico de la vida que sería el del pueblo norteamericano y el sentimiento trágico de la vida que sería el del pueblo mexicano, y entre la filosofía pragmatista, que es la más característica de la norteamericana, y la filosofía existencialista *stricto sensu* a que ha arribado la mexicana, pero preludiada ya en la filosofía cristiana "de la existencia" de Caso. Este contraste es una de las aportaciones más originales y lucidas de la obra, y la que mejor delata sus razones de ser. La obra es, en efecto, manifestación singular de intereses muy vigentes: el interés por la filosofía americana que vienen mostrando no sólo los filósofos americanos, sino en general el público culto de los países de América; y el interés por la misma filosofía, como por lo americano en general, que revelan sentir los europeos. Estos intereses tienen una razón de ser, a su vez, muy importante: la conciencia de la ascensión histórica de América relativamente a Europa que preocupa por igual en el grado, aunque muy desigualmente en el signo y el tono, a americanos y europeos.

El órgano de esta conciencia en el caso del presente libro, es decir, el autor de éste, no podía ser menos singular que el libro mismo. A escribir éste se hallaba, sin duda, singularmente vocado por todo lo distintivo de su perso-

nalidad. El profesor Romanell, nacido en 1912, de origen italiano y nacionalidad norteamericana, se hallaba por ésta y por aquél como predestinado a interesarse por la filosofía de los países latinoamericanos. Pero no se interesó tan sólo desde los Estados Unidos. De 1941 a 1944 fué profesor de Filosofía en la Universidad Nacional de Panamá, y en México ha hecho dos estancias, la primera relativamente prolongada, para preparar su libro entrando en contacto personal con los personajes de él, lo que ya por sí solo es buena prueba del conocimiento que el profesor Romanell tiene de las características que más lo son de la vida intelectual de los países hispanoamericanos. La conversación tiene en éstos tal importancia como instrumento de la vida intelectual, que todo cuadro de esta vida en ellos hecho sobre la base exclusivamente de libros, como se hace normalmente la pintura de esta vida en otros países, no puede menos de resultar deficiente como no necesita resultarlo la pintura últimamente mentada.[1]

Antes de la presente obra, el profesor Romanell había publicado, además de numerosos artículos en revistas, una exposición de *la filosofía de Giovanni Gentile;* otra de *la polémica entre Croce y Gentile,* hecha en una forma tan insólita como notable, en la forma de un diálogo entre los dos máximos filósofos italianos del siglo hasta hoy;[2] y una polémica personal con un colega universitario, pero de especialidad científica, sobre moral.[3] Esta polémica se encuentra sostenida por parte del profesor Ro-

[1] Sobre esta importancia de la conversación en los países hispánicos llama muy instructivamente la atención Alfonso Reyes en *La crítica en la edad ateniense.*

[2] Hay traducción española de Edmundo O'Gorman, publicada como número 56 de las *Jornadas* de El Colegio de México.

[3] C. D. Leake and P. Romanell, *Can we agree? A scientist and a philosopher argue about Ethics,* The University of Texas Press, Austin, 1950.

manell desde su propia posición filosófica, un peculiar "naturalismo" capaz de hacer a lo específicamente humano la justicia que no ha solido hacerle el naturalismo, al venir a negar la especificidad de lo humano por la manera de insertarlo en la naturaleza, o de reducirlo a ésta. Justicia con la cual se la hace a algo caro a, y preferente para, la filosofía predominante en los países hispánicos, como el mismo profesor Romanell sabe y dice. Con el naturalismo se ajusta, en cambio, al "clima de opinión" filosófica predominante en los Estados Unidos.

El gusto por las polémicas ajenas y propias que denuncia tal producción no deja de denunciarlo también el presente libro, que en buena parte es realmente polémico. El gusto es debido a la latina viveza con que el profesor Romanell vive efectivamente la filosofía: no como pura cuestión de la inteligencia o la razón, sino como cuestión radicalmente vital. En suma, que el profesor Romanell, haciendo a todo el mundo el servicio de presentarle la filosofía mexicana de nuestros días como nadie lo había hecho hasta ahora, lanza aquí a los filósofos mexicanos mismos un *challenge*, o si se prefiere una *sfida*, a que es de esperar respondan estos últimos debidamente.

JOSÉ GAOS

# PRÓLOGO A LA EDICIÓN CASTELLANA

*El pensar filosófico mexicano en lo que va del siglo* XX, *cuyo estudio constituye el tema principal del presente libro, ocupa un lugar muy especial en la historia de la cultura de México. Si bien es cierto que en México se registra una actividad filosófica desde el siglo* XVI, *ya que no sea antes, también debe decirse que sólo durante los últimos cuarenta años, aproximadamente, el pensamiento filosófico ha alcanzado en este país condición de independiente. Con anterioridad al presente siglo la filosofía en México y en términos generales la filosofía en toda la América Latina estuvo al servicio ya de la Iglesia, ya del Estado, ya, en fin, de la escuela o de la industria. Resulta obvio que, dada esa servidumbre anacrónica, no era posible un desarrollo de la mentalidad mexicana en el plano filosófico, porque es claro que no puede existir una filosofía* mexicana *en el sentido riguroso del término, si previamente no existe una* filosofía *en el sentido auténtico de reflexión crítica. El presente libro tomado en conjunto confirma semejante conclusión.*

*Parece natural que la independencia que en cuanto disciplina ha conquistado recientemente la filosofía en México se haya visto acompañada de un intenso anhelo por parte de los pensadores mexicanos contemporáneos en concebirse a sí mismos* como mexicanos. *Este hecho hace inteligible la importancia que se concede hoy en día a la preocupación por el tema acerca de la mentalidad mexicana y de la mentalidad americana y acerca del problema de las dos Américas. Ciertamente, nótese de paso, una preocupación paralela se deja sentir en los Estados Unidos según lo atestigua la reciente publicación de ciertos libros, tales como* Characteristically American, *cuyo autor es un filósofo de Harvard, y* The American Mind *escrito por un historiador de Columbia; pero me parece que se trata de un fenómeno que obedece a razones muy distintas, razones que no pueden explicarse en este lugar so pena de perdernos en una digresión impertinente. Sea de ello lo que fuere, el hecho de que la primera presentación en lengua inglesa del versátil escritor mexicano Alfonso Reyes haya sido una*

*selección de ensayos suyos acerca del tema de referencia, publicada en Nueva York hace cosa de un año bajo el título de* The Position of America, *es ya por sí solo un testimonio del creciente interés entre los norteamericanos por conocer cómo se piensa y cómo se siente al otro lado del Río Grande.*

*Antes de ceder la palabra a algunos pensadores mexicanos contemporáneos para que nos den su opinión acerca de la mentalidad peculiar a que pertenecen y acerca de las diferencias que la separan de la mentalidad norteamericana, he intentado abordar ese problema en el capítulo introductorio de este libro. Debo aclarar que el esbozo caracterológico de las dos Américas contenido en dicho capítulo (presentado por mí en resumen en una sesión del Tercer Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en la ciudad de México durante el mes de enero de 1950) no ha surgido de una mera curiosidad intelectual; se debe al deseo de mostrar que la* incomprensión *de nuestro propio espíritu en nada favorece la* comprensión *del espíritu que anima a la otra América. En otras palabras y a riesgo de afirmar una perogrullada, que para lograr un* rapprochement *intercultural, dejando a un lado la práctica de una política de buen vecino, es preciso que exista por parte de ambos lados no sólo una comprensión mutua, sino propia. Mi experiencia como participante en la Reunión de Filósofos de Oriente y Occidente celebrada en el verano de 1949 en la Universidad de Hawai me ha servido para confirmar esa convicción aplicada a mayor escala.*

*En cuanto al esbozo caracterológico en sí, quizá no ofrezca más novedad que en la terminología; pero es que como criterio para distinguir entre las actitudes anglo-americana e ibero-americana ante la vida, yo prefiero emplear categorías estéticas, es a saber: "el sentimiento* épico *de la vida" y "el sentimiento* trágico *de la vida", respectivamente. La segunda expresión, claro está, ha sido tomada del existencialista español Miguel de Unamuno; la primera, en cambio, la he acuñado por contraste, pero bien pudo proceder, si es que no procede realmente, de la pluma del pragmatista americano William James. Y, en efecto, este pensador característicamente norteamericano, nuestro filósofo por excelencia, vió al mundo "como algo más épico que dramático", según frase suya en su clásico libro llamado* Pragmatism. *James, el prag-*

*matista, vivió, para citar una vez más el mismo libro, en una "especie de universo épico"; pero, por otra parte, puede decirse que el pintor mexicano José Clemente Orozco, tan típicamente hispanoamericano como típicamente norteamericano fué William James, vivió en una especie de universo trágico o dramático.*

*El siguiente capítulo de este libro es de contenido histórico, pero su propósito se limita a ofrecer los antecedentes más precisos para poder ver cómo la mente mexicana alcanzó su actual estado de autoconciencia. Se distinguen cinco etapas en el desarrollo del pensamiento mexicano, y se hace hincapié en el significado que tiene la Revolución de 1910 en la gestación de la mente mexicana. Tan grande ha sido esa influencia en la vida intelectual del México contemporáneo, que el resto del libro se atiene deliberadamente al estudio de aquellos hombres que han sabido darle ímpetu a la corriente del pensamiento nacionalista que brota de aquella Revolución. Esto explica la razón por la cual otros pensadores y otras tendencias filosóficas han recibido tan escasa o ninguna atención en las páginas del presente ensayo.*

*Los dos siguientes capítulos están consagrados al estudio de los más sistemáticos generadores de la mente filosófica mexicana desde la Revolución de 1910, Antonio Caso y José Vasconcelos. Ambos acusan en su pensamiento filosófico la influencia directa en México de Bergson, para no mencionar la influencia indirecta de un francés muy anterior, Blaise Pascal. La "visión cristiana del mundo" de Caso parte del tamiz dualístico de la filosofía de Bergson; el "monismo estético" de Vasconcelos parte del aspecto místico de esa filosofía. Antonio Caso vivirá siempre en el recuerdo de México como el primer decano de la filosofía mexicana; y si, según creo, buscamos originalidad en el filosofar iberoamericano lo encontramos en Vasconcelos. Sin duda el sistema del monismo estético padece de los defectos de sus propias cualidades, pero su peculiar penetración en el significado metafísico del arte puede ayudarnos a alcanzar una más completa filosofía de la vida.*

*Del mismo modo que los capítulos sobre Caso y Vasconcelos muestran la importancia de Henri Bergson en el pasado intelectual inmediato de México, así también el capítulo final sobre las últimas corrientes filosóficas en México muestran la influencia*

*aun mayor de José Ortega y Gasset. Fué al través del "perspectivismo" de ese pensador español como la generación de intelectuales mexicanos posterior a Caso y Vasconcelos, quienes recibieron su inspiración de la Revolución de 1910 para contemplar al mundo desde un punto de vista mexicano, se hicieron de los medios para alcanzar esa meta. Pero, además, al esfuerzo de Ortega como editor y publicista se debe fundamentalmente la introducción de la filosofía alemana contemporánea en los países de habla española. Esta doble influencia de Ortega, como perspectivista y como divulgador del pensamiento alemán, sigue viva en México en las enseñanzas de un grupo de refugiados españoles y particularmente en las de Juan David García Bacca y José Gaos, y de confiarnos en todas las noticias parece que dicha influencia es cada día más vigorosa. Basta una ojeada a los últimos cinco años de la revista mexicana* Filosofía y Letras *para convencernos del vigor actual de la influencia orteguiana.*

*Para mencionar las más recientes manifestaciones de esa influencia que han llegado a mi conocimiento desde que se terminó este libro, he leído que la Universidad Nacional de México tiene el proyecto de publicar una amplia* Historia de las ideas en México *escrita por varios especialistas. Además, existe un nuevo grupo llamado "Hiperión" formado por jóvenes estudiantes mexicanos que han caído bajo la influencia del existencialismo alemán y francés, y cuyo propósito consiste en emplear los conceptos existencialistas para una descripción concreta del mexicano. Otra instancia del hecho que vengo ilustrando es la reciente aparición de un pequeño volumen sobre estética, la* Filosofía de la vida artística, *del mexicano Samuel Ramos. Su orientación es fundamentalmente existencialista, empleando el método de la "estética fenomenológica" de Moritz Geiger. Por último, pero no menos importante, debo citar la aparición en México, bajo el título de* El ser y el tiempo, *de la traducción castellana debida a José Gaos del* Sein und Zeit *de Martín Heidegger, libro tan discutido como poco leído.*

*Baste lo anterior para dar una idea del contenido de este libro, y sólo nos resta decir una palabra acerca del modo de ofrecerlo. Para facilitar la lectura no aparecen notas al pie de las*

*páginas, sino que se han puesto al final. La bibliografía se limita a registrar libros y folletos relativos a temas del pensamiento mexicano reciente; otras obras que han sido consultadas, incluyendo artículos, aparecen en las notas.*

P. R.

*Introducción*

# LAS DOS AMÉRICAS

## ESBOZO CARACTEROLÓGICO

La filosofía de un pueblo es algo muy distinto a la filosofía de un filósofo. La primera, según uno de nuestros historiadores, "no es libresca. No tiene respeto a sistemas lógicos. Es una abigarrada mezcla de recuerdos, prejuicios, deseos y emociones con la que poco tiene que ver la disciplina de las escuelas".[1] En cuanto al problema de las relaciones entre esas dos especies de filosofía, fué Whitehead quien supo ver que "toda filosofía está teñida con el matiz de un trasfondo secreto e imaginativo, que jamás surge explícitamente en el hilo de su discurso".[2] Inquirir, pues, por la filosofía que preside la vida diaria de un pueblo es tanto como preguntarse por aquel trasfondo secreto e imaginativo que alienta por debajo de las ideas que acerca de la vida sustentan los filósofos profesionales de ese pueblo. Semejante inquisición es algo que buena falta hace en estos momentos de conflictos internacionales.

Si es cierto que la investigación en la vida social solucionará teóricamente los problemas interculturales, tendrá, entonces, que rastrear sus raíces psicológicas antes que pueda uno esperar que los hombres de acción se enfrenten con ellos de un modo inteligente. Llevar a cabo esa tarea significa revelar las filosofías no-escritas del pueblo de que se trate; no significa sin embargo, como confiadamente piensa el profesor Northrop en su *The Meeting of East and West*, que así se "determinan los distintos supuestos ideológicos de los más importantes pue-

blos y culturas"[8] del mundo contemporáneo, porque los supuestos ideológicos de una cultura dada, que al formularse constituyen la filosofía escrita de esa cultura, no son sus raíces, sino la expresión teórica general de sus *frutos*. Y aun concediendo que por sus frutos conoceremos las raíces de una cultura, de todos modos no por eso debemos identificar los dos extremos de la situación. Es decir, no se pueden poner las cosas últimas como primeras. En consecuencia, si deseamos realizar literalmente el oportuno propósito de Northrop de rastrear nuestras fricciones ideológicas hasta sus orígenes, propósito explícitamente enunciado en el Prefacio de su tan discutido libro sobre el problema de un entendimiento mundial, será preciso fijar la atención no tan sólo en el aspecto *ideatorio* de la cultura sino más bien en el aspecto *pre-ideatorio*. Esta Introducción, que se ocupa de aplicar nuestra tesis al campo específico de las dos Américas, puede servir de ejemplo para mostrar la importancia del papel desempeñado por el aspecto pre-ideatorio de la cultura.

Los filósofos profesionales son unos inveterados intelectuales. Estamos tan acostumbrados a considerar que lo peculiar al estudio de la filosofía moral se refiere exclusivamente a contrarias *concepciones* de la vida ética, que fácilmente descuidamos el estudio de las diversas *preconcepciones* que intuitivamente tienen los pueblos acerca de la vida misma. Así lo atestigua el imponente inventario de filosofías de filósofos desde Tales hasta nosotros. Probablemente, la razón para explicar nuestra miopía consiste en que no hemos tenido suficiente amplitud para tomarnos la molestia de analizar lo que es obvio en la sociedad a que pertenecemos, cómodamente olvidando así o haciendo a un lado la cuestión fundamental del relati-

vismo en la cultura. Pero otra razón, quizá más plausible, es la dificultad que ofrece el problema. Bien visto, el análisis de cosas tan familiares como son las pre-concepciones que abrigamos acerca de nosotros mismos y de nuestro destino requiere un esfuerzo nada común. Por definición, los asuntos de fe son más difíciles de entender que los asuntos de hecho.

Aunque este libro se ocupa principalmente con las filosofías escritas de los pensadores más significativos de México contemporáneo, nuestro propósito en esta Introducción es hablar de la filosofía no escrita de los mexicanos. Y en la esperanza de mostrar mejor el esquema básico de la mente mexicana vamos a considerarla desde el punto de vista más amplio de la mentalidad iberoamericana en general, de la cual aquélla es conspicua representante, para después compararla con la mentalidad propia a los Estados Unidos.

Generalizar acerca de la mentalidad peculiar a un pueblo o a un grupo de pueblos es, en realidad, tanto como hablar de la particular filosofía de la vida de ese pueblo o grupo de pueblos. Naturalmente sabemos que toda generalización acerca del carácter colectivo de cualquiera de las dos Américas incurre en un riesgo lógico; pero si deseamos comprender el hecho es preciso aceptar el riesgo. No se vea en esto una excusa ante la responsabilidad en que estamos de interpretar del modo más auténtico el carácter nacional de los pueblos que nos ocupan, y tampoco se crea que negamos así el hecho de que las características nacionales estén sujetas a las mudanzas históricas y que, por lo tanto, requieren renovada interpretación empírica.

A este respecto parece pertinente citar una interesante ponencia de Charles Morris presentada en la Segunda

Reunión de Filósofos de Oriente y Occidente (1949) celebrada en Honolulú, cuyo título es *El vigor relativo de los ideales de vida entre las culturas de Oriente y Occidente (Comparative Strength of Life-Ideals in the Eastern and Western Cultures)*. La tesis consiste en afirmar que una ciencia de los valores sólo es posible en el nivel intercultural a través "del estudio cuantitativo del vigor en las actitudes que sirven de base a los ideales de vida propios a las diversas culturas". Si el profesor Morris no se equivoca, algún día tendremos prueba fidedigna en pro o en contra de nuestras teorías más caras acerca de los diferentes modos de vida de los pueblos. Mientras tanto y sin embargo, será necesario conformarnos con opiniones que en parte descansan sobre observaciones y en parte sobre intuiciones. En todo caso nosotros sólo pretendemos abrir brecha en una selva que, no sin razón, arredra a muchos.

Para penetrar hasta la filosofía de un pueblo es necesario determinar su pre-concepto dominante o sea su peculiar *sentido* de la vida. En otras palabras interpretar el carácter de un pueblo es revelar su esencial resorte, y para eso debemos tratar de descubrir el secreto de su historia.

Todos sabemos que el Nuevo Mundo fué descubierto por un italiano (con perdón de los normandos) y colonizado por los portugueses, los españoles, los franceses, los holandeses y los ingleses. No fueron los rusos (excepción hecha de Alaska a fines del siglo XVIII) ni los japoneses quienes realizaron esa empresa. Sólo afirmamos, claro está, lo que es históricamente obvio, sin embargo es algo que precisa no olvidar nunca cuando repasamos la extraordinaria historia de América. Por lo que toca a su herencia postcolombina, América pertenece al Occidente y no al Oriente; pertenece, para ser exactos, a la parte occidental de Europa y no a la parte oriental. Pues, fué

precisamente la Europa occidental la que le otorgó originariamente un patrimonio común, cuyas normas pueden indicarse en la concisa expresión del recién muerto Frederick Woodbridge diciendo que le enseñó "a pensar como griegos, a saquear como romanos y a orar como cristianos".[4] Esta común herencia ha señalado a los pueblos americanos con un cuño peculiar, a saber: su *dependencia* de la cultura europea. Y pese a la gradual desaparición de las madres-patrias a consecuencia de sucesivas guerras de independencia victoriosamente emprendidas a partir de las últimas décadas del siglo XVIII, las culturas de las metrópolis están todavía entre nosotros.

También es sabido que los colonos ingleses se asentaron en la Nueva Inglaterra en el siglo XVII y que los españoles habían hecho lo propio en la Nueva España casi cien años antes. Desde entonces América ha sido dividida en dos porciones mayores: Anglo-América e Hispano-América, término que incluye al Brasil. En cuanto al origen de sus divergencias culturales, la cultura angloamericana procede de fenómenos históricos tales como la Reforma inglesa, el liberalismo europeo, la ciencia moderna, el empirismo inglés y la revolución industrial. La cultura hispanoamericana, en cambio, procede, *en tanto y cuanto es cultura europea*, del Renacimiento hispánico y de la Contrarreforma con todos sus derivados. Estas diferencias nos conducen a la divergencia decisiva entre la cultura de las dos Américas, a saber: mientras la cultura angloamericana es esencialmente europea o, si se prefiere, esencialmente inglesa, la cultura hispanoamericana sólo es parcialmente europea, pues tiene un componente indio y, en menor grado, un componente negro. El filósofo mexicano José Vasconcelos ha llamado la atención al hecho

de que "siempre que se encuentran dos civilizaciones, una de ellas predomina; pero ambas sufren un cambio; ambas pierden ciertos rasgos y adquieren otros. Lo que le aconteció al español durante la invasión árabe, le aconteció al indio durante la invasión española".[5]

La anterior diferencia en antecedentes culturales no sólo es importante en cuanto implica que los conquistadores supieron ser, en términos generales, más humanitarios con los indios que los colonizadores ingleses, sino por un motivo más decisivo, o sea, porque debido a eso la cultura angloamericana es relativamente *pura* en el sentido de que en el fondo es genéricamente europea y específicamente inglesa; pero la cultura hispanoamericana, por lo contrario, es esencialmente *híbrida* en cuanto que su composición europea está mezclada con elementos culturales indios y negros. Y sin mencionar la diversidad y mezcla de climas en Latinoamérica, resulta más significativo que el hecho biológico del mestizaje de algunos latinoamericanos el que todos sean mestizos culturales.

El mestizaje cultural de Latinoamérica es un hecho generalmente reconocido hoy por los tratadistas en ambos lados del Río Grande; pero difieren en la interpretación de ese hecho fundamental. Paradójicamente, la opinión de los norteamericanos se inclina a ser optimista acerca del hibridismo cultural de sus vecinos hacia el sur, mientras que la opinión de éstos propende a ser pesimista. Creemos que los últimos se acercan más a la verdad. Para ser concretos citemos de paso las investigaciones de los mexicanos Samuel Ramos y Leopoldo Zea; ambos han mostrado las relaciones que existen entre el "complejo de inferioridad" del pueblo mexicano y el tipo de cultura mestiza que le es propio. Para más detalles sobre el particular remitimos al lector a nuestro último capítulo y a la obra *Aspectos de*

*la civilización mexicana* (1926) de José Vasconcelos y Manuel Gamio. Para documentar el otro lado de la cuestión podemos aducir a Waldo Frank y a Filmer Northrop. El primero vió muy bien que "el mestizo, producto de la unión entre España y Amerindia" es el "símbolo perfecto de la interna complejidad de todos los hispanoamericanos"; pero arruinó su intuición al no hacer hincapié en el hecho de que el producto de esa unión siempre se ha sentido desgarrado entre los valores divergentes de sus progenitores. Pero es más, Waldo Frank acaba con aquella "interna complejidad" del alma mestiza al declarar en la siguiente página de su artículo *El mundo de los hispanoamericanos (The Hispano-American's World)* publicado en *La Nación* (1941) que la cultura católica "armoniza con los valores intuitivos" de las culturas indígenas precolombinas, con su "genio panteístico y estético".[6] Mas, entonces, si en verdad hubo en Latinoamérica toda esa armonía entre los valores europeos e indígenas que dice Waldo Frank, ¿cómo vamos a armonizarla con la afirmación bastante taxativa de Leopoldo Zea de que el latinoamericano típico ha sentido ser un "hijo ilegítimo" de Europa?

De parecida manera, el profesor Filmer Northrop encuentra más armonía de elementos en la llamada "rica cultura" de México que la admitida por los investigadores mexicanos. Si se nos permite emplear una metáfora tomada de la química, parece que Northrop confecciona una mixtura de los cuatro componentes de la cultura mexicana (lo indio, lo español colonial, la influencia francesa en el siglo XIX y el humanismo contemporáneo), una preparación demasiado homogénea para lo que es todavía una mezcla bastante desconcertante de elementos diversos. Por hipótesis, una cultura *mestiza* o híbrida no puede ser tan

armónica como la imagina Northrop. Para ser justos, sin embargo, debemos añadir que su libro *La lógica de las ciencias y d elas humanidades (The logic of the Sciences and Humanities,* 1937) da muestras de mayor percepción para los problemas de los "conflictos culturales" dentro de la sociedad mexicana contemporánea que la acusada en su capítulo sobre la cultura mexicana en *El encuentro entre Oriente y Occidente (The Meeting of East and West,* 1946), donde su simpatía por el indigenismo lo lleva a conceder demasiada importancia a la Virgen de Guadalupe.[7]

Habiendo distinguido a la luz de sus orígenes históricos los dos esquemas culturales básicos de América, intentaremos desvanecer algunos errores comunes acerca de ellos.

Hace poco más o menos diez años Aldous Huxley hizo una visita precipitada a México y basado en ella declaró en una revista local que la cultura mexicana no está hecha de los "Fords y frigidaires" importados del norte, sino que "sigue siendo preeminentemente francesa".[8] Ahora bien, reconociendo todo lo buen novelista que es Huxley, no puede decirse lo mismo de él como observador de las dos culturas americanas, pese a la aparente verdad de su mañosa observación. En primer lugar, porque comete el error habitual del extranjero, y también, desgraciadamente, de algunos norteamericanos, de reducir la visión de Norteamérica a lo que, pongamos por caso, simboliza la ciudad de Detroit. Pero, en segundo lugar, porque comete el peor error (debido probablemente a su prejuicio como inglés respecto a esa grandeza que fué España) de no caer en la cuenta de que la cultura de México es obviamente mexicana, y además, de no advertir que de todas las culturas europeas que son elementos de la me-

xicana es *España* y no Francia, la que durante los últimos cuatro siglos ha contribuído con mayor continuidad hacia lo que ahora es aquella cultura, tanto en idioma, en religión, en costumbres, en instituciones sociales y en ideología. Después de todo, no hay que olvidar que durante trescientos años México colonial fué la Nueva España, *no* la Nueva Francia, y en semejante lapso no puede pasarse por alto desdeñosamente ni ignorarse por la conjuración del silencio. Sin ánimo de negar la importante influencia francesa en México, en particular durante el último siglo, el hecho histórico sobresaliente es que la cultura mexicana, por lo que toca a sus elementos europeos, ha permanecido española, no francesa, desde que en los albores del siglo XVI vió la luz aquel excelente nuevo mundo de Hernán Cortés.*

Dicho sea de paso, no es sólo Aldous Huxley quien supone que la cultura mexicana continúa siendo preeminentemente francesa. Aunque resulte extraño decirlo, casi todos los observadores de los problemas latinoamericanos han pensado lo mismo hasta fecha muy reciente, y no tan sólo respecto a México sino respecto a la América Latina en general. Por ejemplo, un distinguido escritor peruano, Francisco Díaz Calderón, afirmó contundentemente en una ponencia presentada por él en Heidelberg en el Tercer Congreso Internacional de Filosofía (1908) e intitulada *Las corrientes filosóficas en la América Latina,* que el pensamiento latinoamericano posterior a las independencias es de "origen francés".[9] Pero el literato peruano no vió la selva por fijarse en los árboles, porque la verdad

* El texto inglés dice: "*that Brave New World of Fernando Cortez*". Nuestra traducción "excelente nuevo mundo" da el sentido de la frase, pero pierde la alusión al libro de Huxley llamado *Brave New World.* El novelista inglés tomó el título de Shakespeare *(Tempest),* quien usa el adjetivo con el significado con que lo hemos traducido. [*N. del T.*]

es que las ideas importadas a México, pongamos por caso, cualesquiera que sean, sufren un proceso de aclimatación, cuya fase asimilativa puede llamarse, en este caso, "hispanización", en tanto que la otra fase, la de adaptación, puede llamarse "mexicanización". En una palabra, los mexicanos no toman las ideas que les vienen de fuera como les gusta tomar su pulque, sin tamizar. *Mutatis mutandis*, las mismas fases de ese proceso de aclimatación de ideas se encuentran en el resto de América, así sean las culturas maternas francesa, inglesa, portuguesa o española. Una instancia elocuente de la manera en que los productos filosóficos importados se "hispanizan" y "mexicanizan" puede hallarse en el movimiento franco-británico positivista en México. Para detalles sobre el particular el lector queda remitido a nuestro próximo capítulo.

Si ahora fijamos la atención en los Estados Unidos, veremos que no sólo quienes los juzgan a distancia europea son los que afirman que en ese país se adora al dios del maquinismo. Gente más cercana y aun muchos norteamericanos no vacilan en pronunciarse de modo tan irreflexivo. Waldo Frank, por ejemplo, se lamenta por "la selva maquinista" que oprime a los habitantes de aquella nación y se queja de la "superficialidad de su visión de la vida". Claro está que casi todos los intelectuales latinoamericanos, que sin duda tienen mejores motivos para objetar la llamada manera de vida americana que pueda tener Waldo Frank, están de acuerdo en tan trillada opinión. Prominente entre éstos es el recién desaparecido pintor mexicano José Clemente Orozco. En efecto, si hemos de escuchar a su intérprete más autorizado, Justino Fernández, Orozco ve a los norteamericanos como gente gregaria y a pesar de eso, solitaria, gente llena de "superstición científica y de impiedad".[10] El juicio del gran muralista mexicano es poco

afortunado, pero aun lo es más si consideramos que el profesor Northrop de la Universidad de Yale parece hacerlo suyo, pues aunque estudia en el más importante libro que ha publicado hasta la fecha la cultura de los Estados Unidos bajo el signo de una "visión de libertad", al mismo tiempo se muestra conforme con aquel fresco de Orozco en Dartmouth College, llamado Angloamérica, donde se presenta a los norteamericanos como un pueblo de "ideales vulgares". Concedamos que algunos fenómenos de la sociedad norteamericana reflejen cierta tendencia de esa especie; pero por eso ¿puede, acaso, decirse que ese sea *su* ideal? No lo creemos; su ideal, bien vistas las cosas, está acuñado a imagen de Daniel Boone, no de George Babbit; es, en una palabra, un ideal a lo Whitman.

Estamos ya en situación de recoger todas las consideraciones precedentes. La proposición clave ha consistido en afirmar que el pre-concepto dominante que sirve de base a la cultura hispanoamericana es el sentimiento *trágico* de la vida y que, en contraste, el de la cultura angloamericana es el sentimiento *épico* de la vida. Pero ¿cuál, entonces, es la relación entre el sentimiento trágico de la vida y la cultura relativamente *heterogénea* de Latinoamérica, y cuál la relación entre el sentimiento épico de la vida y la cultura relativamente *homogénea* de los Estados Unidos? Puesto que hemos distinguido en términos estéticos los pre-conceptos dominantes en las dos Américas, la respuesta adecuada a nuestra pregunta presupone una distinción empírica, como el mismo Croce tendría que admitir, la distinción, por lo menos, entre lo trágico y lo épico.

Lo común a la tragedia y a la épica es la situación dramática del inevitable conflicto moral que surge ante el anhelo de conquistar una meta, ya sea por parte de un

individuo, ya de un grupo de individuos. En cuanto a la diferencia entre esos dos géneros literarios, brevemente puede establecerse de la siguiente manera: el alma épica lucha sin descanso por conquistar obstáculos externos; el alma trágica, en cambio, lucha aún más denodadamente por conquistarse a sí misma. La esencia de lo trágico no es, como tradicionalmente se ha pensado, el conflicto entre el bien y el mal. Tal es, en realidad, el dualismo propio a lo épico, pues el héroe considera que los obstáculos que encuentra a sus designios son el *mal* que es preciso vencer. La esencia, en cambio, de toda situación auténticamente trágica es el más sutil *conflicto entre bienes*, según atestiguan las mayores tragedias del mundo. Y a tal grado es así que podemos decir que, en arte, lo épico representa el problema del mal y lo trágico, el problema del bien; y como acontece en el arte, así es en la vida.

Mas, entonces, ¿cuál es, históricamente, la relación entre la actitud trágica que los pueblos latinoamericanos adoptan respecto a la vida y su estructura cultural relativamente heterogénea? Así como el héroe de un drama trágico se ve dividido entre dos bienes en conflicto, así el latinoamericano típico lo está entre los valores y los ideales de su herencia indígena precolombina por una parte, y los de su herencia europea por otra parte. Y precisamente en el cruce de esos dos legados es donde convergen y a la vez divergen las raíces de la cultura latinoamericana. El sentimiento trágico de la vida tiñe semejante dualismo, dualismo que aparece en el carácter *mestizo* de todas las instituciones pertenecientes a aquella cultura. En una palabra, contemplar el mundo latinoamericano es asistir a una verdadera tragedia hispanoindia en gran escala, la cual suscita a un tiempo en nosotros misericordia y admiración, y no, pese a Aristóteles, "misericordia y temor".

Volviendo ahora la atención al vínculo histórico que existe entre el sentimiento épico de la vida y la estructura relativamente homogénea de la cultura de los Estados Unidos, recordemos algo que arriba mencionamos. La diferencia en el trato que recibieron los indios americanos por parte de sus conquistadores latinos e ingleses es un factor de primera importancia que debe tomarse en serio al establecer el contraste entre las dos culturas principales de América. En primer lugar, los españoles no cumplieron hasta el fin la sentencia, en otro tiempo tan en boga, de que "solamente muerto el indio es un indio bueno". En segundo lugar, los españoles no pusieron tantos reparos a mezclar su sangre con los indígenas. Por otro lado es preciso no olvidar que una vez extinguidos los pieles rojas, los colonos norteamericanos pudieron dar rienda suelta a su espíritu épico o pionero sin demasiado remordimiento de conciencia. Sea de ello lo que fuere, tal es precisamente lo que aconteció en la vieja y admirada gesta de la conquista de las fronteras americanas, descrita recientemente por un historiador de Columbia University en una reseña bibliográfica como "el majestuoso y épico avance occidental".[11] No es casualidad, tampoco, que en el mismo número de *The New York Times Book Review* apareciera otra reseña de un libro intitulado *The Epic of American Industry*.

La aparición de esas dos reseñas en una de las revistas norteamericanas más leídas parece ser un síntoma elocuente del clima cultural angloamericano. Es bien sabido que en los Estados Unidos el sueño de todo novelista del género histórico es escribir *la* epopeya americana; y cuando vemos que una cosa tan prosaica como el mundo de los negocios se viste las poéticas y gloriosas galas de la

epopeya, podemos confiar en que no se trata simplemente de una metáfora más o menos afortunada. Y claro está que las tradiciones puritana y democrática de los Estados Unidos son, respectivamente, las expresiones religiosa y política del sentimiento épico de esa nación. Lo que dijo el presidente Franklin D. Roosevelt en un momento de crisis internacional, a saber: que nuestra generación tenía "un *rendezvous* con el destino", es aplicable a todas las generaciones de norteamericanos, pues tan atinada frase se adapta perfectamente al pueblo de los Estados Unidos, siempre seguro de alcanzar cosas más grandes y mejores, tanto materiales como espirituales. Y si ahora queremos comparar la mentalidad de la otra América buscando la frase equivalente, ninguna mejor para revelar su sentimiento trágico de la vida que la inspirada por México al poeta norteamericano Alan Seeger: "un *rendezvous* con la muerte".

Quizá donde mejor se aprecian las diferencias de carácter entre norteamericanos y mexicanos es en el campo del deporte y especialmente en las corridas de toros. Con cierta frecuencia leemos incidentes acaecidos en la plaza de toros con motivo de la ira que despierta en los espectadores mexicanos los aplausos que los americanos tributan al toro. Esto se debe a que los mexicanos, como los españoles, toman en serio la fiesta. Para ellos no se trata de un puro juego, como puede ser el beisbol para un norteamericano; se trata de un elegante ritual que simboliza el sentimiento trágico de la vida con todos sus presagios. Y es cosa tomada tan en serio, que es costumbre del domingo ir por la mañana a la iglesia para celebrar la vida y por la tarde a la plaza para celebrar la muerte. Ernest Hemingway logró captar esa significación de los toros en su *Death in the Afternoon*, y el historiador mexicano Edmundo

O'Gorman ha ido tan lejos como para sugerir al final de su libro *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* una teoría de la existencia humana que toma como punto de partida la experiencia de la fiesta brava.

En lo que falta de esta Introducción queremos examinar brevemente la manera en que se refleja la mentalidad de las dos Américas en sus actividades filosóficas, notando de paso que semejante examen nos permitirá establecer una posible relación entre la filosofía del filósofo y la de su pueblo.

Es habitual reconocer que la filosofía característica de los Estados Unidos es el pragmatismo, cosa que admiten, deplorándolo sin duda, hasta los antipragmatistas. Pero de todos modos el hecho mismo requiere alguna explicación, y vamos a sugerir la siguiente a manera de hipótesis: el pragmatismo como filosofía y el sentimiento épico de la vida están estrechamente vinculados. En efecto, el pragmatismo es, en esencia, la filosofía del *éxito* humano. En otras palabras, es la expresión teórica del sentimiento épico de la vida. Así como en una epopeya se canta la acción como vida de éxito, así el pragmatismo defiende en teoría ese mismo modo de vida. Los pioneros son pragmatistas por instinto, según lo atestiguan los héroes populares norteamericanos Paul Bunyan y Mike Fink, a quienes se debe comparar con Periquillo Sarniento, su correlato mexicano. Si no andamos equivocados, ya no puede ser un misterio académico que William James y John Dewey gocen de tan alta estimación entre los norteamericanos. Bien visto, no son sino *vox populi* en plan filosófico.

Pero preguntemos ahora cuál filosofía es la expresión genuina del sentimiento vital latinoamericano. Esta pregunta no es de contestación tan obvia, porque el pensa-

miento latinoamericano no ha logrado alcanzar aún el grado de desarrollo ya tan visible en el movimiento pragmático de los Estados Unidos, aunque muchas son las señales de que esa filosofía no tardará en presentarse. Entretanto aventuremos que los gérmenes de esa filosofía que está por aparecer anuncian, si no nos equivocamos al interpretar las señales, una especie de existencialismo teísta (para emplear una designación muy manida hoy en día); "teísta", porque Latinoamérica está empapada en tradición católica; "existencialismo", porque es la filosofía del *fracaso* humano, en el sentido último y más profundo. En una palabra, el existencialismo es al sentimiento trágico de la vida lo que el pragmatismo es al sentimiento épico de la vida.

Habiendo rastreado brevemente las culturas de las dos Américas hasta sus orígenes psicológicos, el lector avisado querrá alguna prueba de la conclusión que hemos alcanzado en nuestro cotejo psicogenético. Desgraciadamente y en atención al estado actual de los conocimientos interculturales, solamente podemos recurrir por ahora a pruebas indirectas. Si nos limitamos al aspecto filosófico del problema, podemos decir, por lo menos, que existe una diferencia de acento entre la manera de pensar en los Estados Unidos y en los países al sur de esa nación. La orientación general de los problemas que preocupan a los norteamericanos va dirigida hacia cosas de hecho. Esto se ve con claridad en el siempre creciente interés que sienten por la ciencia moderna y la técnica. Nada tiene de sorprendente que una filosofía científica sea la expresión natural de un pueblo animado por el sentimiento épico de la vida. Probablemente los episodios decisivos de la Epopeya norteamericana han acaecido y continúan acaeciendo en los laboratorios, esos sitios silenciosos pero

claves, dedicados a la conquista y a la sujeción de la naturaleza por medio de la inteligencia humana.

En tanto que el pensamiento norteamericano ha recibido su mayor impulso de la preocupación por los problemas del conocimiento, el pensamiento latinoamericano ha sido inspirado en lo fundamental por los problemas de la conducta; y semejante origen refleja un sentimiento trágico de la vida. Ahora bien, puesto que el pre-concepto relativo al aspecto trágico de la vida procede de la lucha moral del hombre consigo mismo y con la sociedad en que vive, es de esperar que su expresión conceptual refleje ese mismo origen. Salvo pocas excepciones, eso es, precisamente, lo que encontramos al examinar la filosofía en los países de Latinoamérica, y tan es ello así que Francisco García Calderón pudo concluir en su ponencia presentada en Heidelberg que las ideas filosóficas triunfantes en Latinoamérica han sido esencialmente del tipo social. El mismo pensamiento ha recibido un nuevo desarrollo y abundantes pruebas a manos del filósofo español refugiado José Gaos, ahora residente en la ciudad de México. Gaos no sólo muestra que los temas del pensamiento hispanoamericano, desde la Ilustración, gravitan en torno a problemas de conducta, sino que ha revelado la notable afinidad que existe entre el contenido de esos temas y las formas en que han sido expresados. El "pensador" típico en los países al sur del Río Grande, a semejanza del "philosophe" del siglo XVIII, escribe preferentemente ensayos populares de contenido ético y político a tratados técnicos sobre lógica o metafísica, y le gusta más hablar en el café y en la plaza pública que escribir. En una palabra, su modo de pensar es "no sistemático".[12] Un título bibliográfico que ilustra típicamente esa actitud es *Discursos a la nación mexicana* del recién desaparecido pensador me-

xicano Antonio Caso. Citemos de paso, en beneficio del lector de lengua inglesa que desee obtener una impresión general sobre el modo de pensar de los latinoamericanos, el libro de William Rex Crawford *A Century of Latin American Thought (Un siglo de pensamiento latinoamericano,* 1944), la primera fuente impresa indirecta obtenible en el mercado que trate, cual nuevo Diógenes Laercio, de las vidas y de las opiniones de unos treinta y cinco "pensadores patriotas" latinoamericanos de los últimos cien años a esta fecha.

En suma y para terminar, el horizonte secreto e imaginativo del filosofar característico en América es, por una parte, el sentimiento trágico de la vida enraizado en el existencialismo latinoamericano y, por otra parte, el sentimiento épico de la vida enraizado en el pragmatismo angloamericano. Por más distintas que puedan ser estas dos filosofías de la vida del bien, queremos afirmar a modo de simple sugestión que es posible una síntesis o enlace de Norteamérica y Suramérica si advertimos que se trata de filosofías complementarias y que ambas participan en una fe común, a saber: en la actitud humanista hacia la vida, junto con una concepción heroica del hombre. Tal es, en todo caso, nuestra visión de las dos Américas, un excelente nuevo mundo lo suficientemente amplio y libre para admitir dos tipos de heroicidad humana, la épica y la trágica.

# I

# CINCO ETAPAS DEL PENSAMIENTO MEXICANO

Desde el punto de vista de la filosofía, el desarrollo de la mente mexicana desde la época colonial puede analizarse en cinco etapas principales: *1)* la escolástica, *2)* la etapa de la Ilustración, *3)* la antirracionalista, *4)* la positivista y *5)* la antipositivista. Como nuestro propósito es relacionar las ideas filosóficas con las circunstancias sociales y con los anhelos de México, será preciso examinar aquellas ideas en conexión con la historia general de ese país, y no tomándolas en abstracto. Para nuestro intento, pues, dividiremos la historia social de México en cinco períodos que correspondan a las cinco etapas arriba enunciadas, y para emplear un arbitrio nemotécnico de cuatro erres y una contra erre, designaremos esos períodos de la siguiente manera: *1)* la Contrarreforma, *2)* la Revuelta, *3)* la Reforma, *4)* la Reconstrucción y *5)* la Revolución.

Al escribir un ensayo histórico del tipo que nos proponemos es necesario evitar dos clases de falacias reduccionistas entre sí diametralmente opuestas. La primera consiste en el error en que incurre el hombre práctico; la segunda en el error del hombre teórico. Un ejemplo común de la primera es el determinismo económico del marxista tradicional, que intenta explicar la historia reduciéndola a términos económicos. Un ejemplo de la segunda es el determinismo ideológico de Northrop, que afirma que los "pre-supuestos de una cultura determinan sus manifestaciones empíricas y sus instituciones. Citemos como

comprobación de nuestro aserto un pasaje tomado del capítulo en que Northrop trata la cultura mexicana.[1]

> Es evidente que la sociedad predominantemente católica del México colonial, con su arquitectura barroca, con su organización política jerárquica y monárquica y con su sentimiento religioso tan difundido como profundamente patético, no puede comprenderse sin relacionarla con las creencias básicas del catolicismo romano español de la Edad Media. Y a este respecto está claro, sin duda alguna, que las creencias de Aristóteles, Santo Tomás y Las Casas tienen primacía en los hechos y en las instituciones del México colonial. Es igualmente obvio que en la cultura mexicana del siglo XIX las ideas filosóficas de Voltaire y de los enciclopedistas franceses preceden a la revolución democrática y política de 1810 y a la subsecuente nacionalización de los bienes de la Iglesia y secularización de las escuelas. De parecida manera, la filosofía social de Comte precedió y definió los lineamientos que determinaron la política social y gubernamental en México de 1876 a 1910 bajo la dictadura de Porfirio Díaz. De igual modo, la filosofía de Marx, según fué comunicada a los intelectuales mexicanos y a las masas por los murales de Diego Rivera y de David Alfaro Siqueiros, precede, por su influencia durante los años de 1920 a 1930, al plan sexenal del régimen cardenista de 1934 a 1940.

El pasaje anterior es un ejemplo casi perfecto de la falaz suposición de que cuanto precede a un acontecimiento es, por eso mismo, su causa, o para decirlo en la forma en que habitualmente se enuncia esa falacia en los textos de lógica, que cuanto sigue a un acontecimiento, es por eso, causado por él *(post hoc ego propter hoc)*. Pero, además, la ironía de la interpretación ideológica de la historia que venimos considerando es que Northrop acusa a un idealista como Hegel y a un materialista como Marx de incurrir en la "falacia culturalista" de identificar el "debe ser" normativo con el "es" histórico, y sin embargo y al mismo

tiempo el propio Northrop incurre de un modo más radical en la misma falacia, puesto que sostiene enérgicamente que las ideas, que son asunto de la cultura, son agentes causales de los movimientos históricos. De esta suerte, logra, para decirlo en términos bíblicos, extraer la paja del ojo ajeno sin lograr, desgraciadamente, sacarse la viga de los propios. Ciertamente debe decirse que el hincapié que hace Northrop en el aspecto ideológico de la historia de la civilización es valioso como un correctivo que buena falta hace de la interpretación materialista de la historia; pero, como suele acontecer en casos de reacción, el correctivo se pasa de la raya. Quien ha señalado las fallas de ambos lados es Bertrand Russell:

> Es preciso cuidarse de dos errores opuestos, ambos comunes. Por una parte, quienes están más familiarizados con las letras que con los negocios propenden a sobrestimar la influencia de los filósofos. Cuando observan que un partido político se declara inspirado por la enseñanza de cierto pensador, creen que los actos de ese partido deben atribuirse a dicho pensador; pero lo cierto es que, en muchos casos, el filósofo ha sido aclamado, porque recomienda que se haga cuanto el partido habría hecho de todos modos. Los escritores de libros, hasta hace muy poco, han exagerado casi sin excepción los efectos de sus predecesores en el mismo oficio. Pero a la inversa, un nuevo error ha surgido en reacción respecto al antiguo; es el error de considerar a los teóricos como productos casi totalmente pasivos de las circunstancias, y como apenas influyentes en el desarrollo de los acontecimientos. Según esa manera de ver, las ideas son la espuma que flota en la superficie de corrientes profundas, cuyas causas determinantes son de índole material y técnica. Se cree que los cambios sociales son tan poco atribuibles al pensamiento como podría serlo el fluir de un río a las burbujas que revelan a un espectador el curso de la corriente. Por mi parte soy de opinión que la verdad está entre esos

dos extremos. Como en todo, entre las ideas y la vida práctica hay recíproca interacción, y preguntar cuál es causa y cuál efecto es tan vano como el problema de la gallina y el huevo.[2]

Todavía queda un asunto importante de consideración previa que es preciso eliminar antes de proceder a esbozar las cinco etapas del pensamiento mexicano. Si es cierto que pusimos de relieve en páginas anteriores la dependencia en que está el Nuevo Mundo respecto a Europa occidental, también reconocimos que las importaciones intelectuales que ha asimilado América han sufrido un proceso de adaptación. Por eso, cuando el pensador argentino Risieri Frondizi niega categóricamente originalidad a la filosofía latinoamericana, afirmando que no se trata sino de un "replanteamiento" [3] de los problemas filosóficos europeos, creo que se ha quedado corto en su apreciación. Es cierto que la cultura europea ha proporcionado a los latinoamericanos las herramientas necesarias para solucionar sus problemas; pero es igualmente cierto que ha sido preciso transformar esas herramientas para emplearlas de acuerdo con nuevas condiciones históricas. Hasta Herbert W. Schneider, que no halaga precisamente el ego nacionalista de los norteamericanos cuando declara que todavía viven intelectualmente "en los aledaños de la cultura europea", toma la precaución de añadir inmediatamente que las mercancías intelectuales importadas de Europa "no han sido tragadas en crudo sino que han sido aderezadas con ideas surgidas en casa, que les prestan un sabor y les dan un aroma a los cuales las preferencias se inclinan".[4] Estos dos aspectos de culturización, asimilación *ab extra* y adaptación *ab intra,* implícitos en la afirmación del profesor Schneider son obvios, en mayor o menor grado, en toda la historia intelectual de los pueblos

de América. Por lo tanto, la originalidad filosófica de que puede jactarse Latinoamérica está en, precisamente, esos modos especiales en que ha sabido reaccionar ante las filosofías maternas que ha heredado. Este libro aspira a documentar la anterior conclusión, puesto que, en esencia, la filosofía de México es un caso particular, pero representativo, de la filosofía latinoamericana.

## I. La etapa escolástica

Puesto que la etapa escolástica del pensamiento mexicano nos remite a la vieja historia de la trasplantación de la Contrarreforma española a tierras del Nuevo Mundo, no hará falta entrar en muchos detalles. La Nueva España heredó las doctrinas ortodoxas promulgadas en el Concilio de Trento, heredó la Compañía de Jesús y los atavíos y arreos de la Inquisición. En México colonial la filosofía desempeñó, claro está, un papel semejante al que tenía durante la Edad Media: sirvienta de la Iglesia católica apostólica romana. La actividad filosófica se vió limitada, en lo general, a *quæstiones disputatæ* teológicas y a continuar las tradiciones escolásticas relativas a solucionar tales disputaciones. La tradición tomista se llevó, a fin de cuentas, la victoria. Para el mundo natural, Aristóteles expurgado fué la autoridad suprema; Santo Tomás lo fué para el mundo sobrenatural. La Iglesia y la Corona gobernaron, *ad maiorem Dei gloriam,* mano a mano durante tres siglos.

No se crea, sin embargo, que la historia de la escolástica en México durante la época colonial es puro asunto de ortodoxia. Recordemos en primer lugar la obra *Physica Speculatio* (México, 1557) escrita por el primer filósofo en América y "padre de la filosofía mexicana", Fr. Alon-

so de la Veracruz, en que no sólo se revela el vigor y la originalidad del escolasticismo español, sino que anticipa el interés por la ciencia moderna que mostrarán en el futuro los escolásticos del período colonial. Recordemos, también, que a mediados del siglo XVI el humanismo renacentista de Erasmo se coló secretamente en la Nueva España por conducto de Fr. Juan de Zumárraga, el primer obispo de México.[5] Por esas mismas fechas Fr. Bartolomé de las Casas, el gran apologista español del indio americano, escribió su *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem.* La tesis consiste en que sólo existe un modo decretado por Dios para enseñar la verdadera religión, o sea "el que persuade el entendimiento con razones y atrae con facilidad la voluntad". Semejante modo, dice las Casas, es "común a todos los hombres del mundo, sin diferencias de errores, sectas o vicios".[6] Es sorprendente leer una afirmación tan antiautoritaria en boca de un misionero tomista del siglo XVI. Según Edmundo O'Gorman, el *De unico vocationis modo* de las Casas, pese a la ambigüedad de su posición filosófica, es del mayor interés en cuanto que refleja, en su misma ambigüedad, un momento de transición entre el clima medieval de cultura y el moderno, un "eslabón" entre Santo Tomás y Descartes.[7]

Durante la segunda mitad del siglo XVIII hubo varios intentos de reformar la escolástica inyectándole nuevos aires doctrinales importados de Europa. Sirvan de ejemplo los esfuerzos de un Andrés de Guevara y de un Juan Benito Díaz de Gamarra para orientar el pensamiento escolástico en la dirección de las preocupaciones científicas. Guevara, un jesuíta cuya mente estaba teñida con ideas procedentes de Newton y de Gassendi, se atrevió a decir que el lenguaje de la filosofía escolástica era "bárbaro, incivil y horrible; sus cuestiones inútiles y vanas, su poder

tiránico e insufrible".[8] Gamarra, un oratoriano, predicó el eclecticismo como filosofía y proclamó que "afortunados son los filósofos eclécticos, quienes imitando a las abejas buscan de flor en flor el dulce néctar de la ciencia".[9] Habiendo recibido su inspiración de Descartes, intentó dulcificar el dogmatismo escolástico con racionalismo cartesiano. Estos dos sacerdotes, al poner en duda el principio de autoridad y al apelar, en cambio, al tribunal de la razón, prepararon la entrada del espíritu de la Ilustración en la Nueva España, convirtiéndose así en precursores ideológicos de la lucha por la independencia nacional. Mas, ¿cómo pudieron pasar las nuevas ideas por la aduana de la Inquisición sin ser detenidas?

Pues bien, en 1767 la Compañía de Jesús, que de hecho tenía el control de la educación en la Colonia, fué expulsada del Nuevo Mundo por orden de Carlos III, y al mismo tiempo este "déspota ilustrado" permitió por primera vez en la historia colonial la libre entrada de libros. Ahora bien, la expulsión de los jesuítas y la introducción de ideas nuevas, especialmente procedentes de Francia por vía de España, no sólo fueron señales del debilitamiento del poder eclesiástico, sino que, irónicamente, también indicaron que la Corona estaba a punto de perder el suyo. Para decirlo brevemente, esas medidas de Carlos III resultaron ser el canto del cisne del Imperio español. En la Nueva España las consecuencias se dejaron sentir a mediados de septiembre de 1810, cuando un sacerdote rural, Miguel Hidalgo, dió el "grito de Dolores" contra la madre patria y se convirtió así en el padre de la Independencia mexicana. Había doblado la campana que anunciaba la muerte del Imperio.

## II. La etapa de la ilustración

Es tradición intelectual muy constante la de afirmar que la guerra de Independencia en las colonias españolas fué una consecuencia de las enseñanzas de la Ilustración francesa del siglo XVIII. No cabe duda que la ofensiva de los *philosophes* contra la superstición y la ignorancia así como su *Culte de la Raison* fueron la paja que le quebró el lomo al camello, siendo aquí el camello la tradición escolástica. Sin embargo, como atinadamente observa el historiador John Tate Lanning,[10] la explicación tradicional no es satisfactoria.

> Durante muchos años —dice Lanning— los especialistas han supuesto que el aspecto teórico de la revolución contra España descansa exclusivamente sobre el ideario de los doctrinarios políticos franceses de 1789. Pero si viniera de Marte un hombre con el propósito de investigar ese asunto y si, además, sólo contara con los documentos originales por haberse destruído las fuentes de segunda mano, es probable que no concedería a los nombres de Rousseau, Voltaire, Montesquieu, ni siquiera al de Raynal, una importancia tan grande en el libro que se vería obligado a escribir por la obligación que habría contraído con los profesores universitarios con quienes habría trabado conocimiento. Sin duda esos escritores le comunican a las postrimerías de la época colonial un tono peculiar; pero los nombres que aparecerían como decisivos en ese libro hipotético serían más bien los de Santo Tomás, Descartes, Newton, Condillac, Pierre Gassendi y Malebranche. Sin sus luces los coloniales apenas habrían tenido noticia de Raynal, Condorcet, Diderot, Benjamín Franklin y Tomás Paine y seguramente, sin ellas, no los habrían comprendido. Una revolución intelectual en América a base de esas enseñanzas era la única congruente con el papel desempeñado por la Iglesia durante el período nacional.

Aunque la tesis de Lanning es un adelanto sobre la explicación tradicional, que exagera la influencia de los enciclopedistas franceses en el movimiento de la independencia política de las colonias españolas en América, parece de todos modos que Lanning presupone más distancia espiritual entre los dos grupos de pensadores a que se refiere que la distancia efectiva que hay entre ellos. Semejante suposición es muy cuestionable, como puede verse del siguiente pasaje tomado de Carl Becker.[11]

> Solemos juzgar al siglo XVIII como de temple esencialmente moderno. Sin duda los *Philosophes* mismos se jactaban no poco de haber renunciado a la superstición y juegos de prestigio del pensamiento cristiano medieval; y generalmente hemos dado por bueno lo que nos decían. Seguramente, pensábamos, el siglo XVIII fué destacadamente la edad de la razón, seguramente eran los *Philosophes* un hato de escépticos, ateos en su efecto cuando no lo fueran profesionalmente, adictos a la ciencia y al método científico, siempre dispuestos a entrar en campaña para el aplastamiento de *l'infâme*, defensores denodados de la libertad, la igualdad, la fraternidad, el uso indómito de la palabra, y todo lo más que se quiera. Todo ello es muy cierto. Y, a pesar de ello, creo que los *Philosophes* estaban mucho más cerca de la Edad Media, menos emancipados de los preconceptos del pensamiento cristiano medieval de lo que ellos supieran jamás o nosotros hayamos supuesto comúnmente.

Pero cualquiera que sea la tesis que se adopte, la de Lanning o la de Becker, precisa restablecer la continuidad entre el viejo racionalismo y el moderno como transición de la etapa escolástica a la etapa de la Ilustración en el pensamiento mexicano, para poder entender lo que de otro modo es un misterio, o sea, que un sacerdote católico se haya convertido en el padre de una nación. Miguel Hidalgo fué esencialmente un ecléctico: fué liberal en

política, pero conservador en teología. Como heredero de la tradición jesuítica de Francisco Suárez, el teólogo español de finales del siglo XVI que renovó el tomismo, Hidalgo fué educado en la creencia democrática de la soberanía popular y, por lo tanto, enemigo del absolutismo político. Los documentos [12] muestran que en 1806 Hidalgo se hizo masón por razón de su fe en el liberalismo político, y que, en protesta contra la invasión napoleónica de España en 1809, formó parte de una sociedad patriótica en el pueblo de Dolores, cabecera de su parroquia. Por otra parte, pese a la tesis de un joven escritor mexicano que ve en Hidalgo el iniciador de una "revolución teológica" [13] en su *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica* (1784), parece que Samuel Ramos tiene razón cuando afirma que Hidalgo tenía una mentalidad demasiado jesuíta para ser revolucionario en teología.[14]

Sería el colmo de la ingenuidad en historia pensar que el llamado "grito de Dolores" voceado por un sacerdote belicoso salió de la nada para dar comienzo a toda la revuelta de la Nueva España. Los gritos de batalla son los pretextos de la historia, no sus textos. Los historiadores mexicanos de tipo conservador, como Lucas Alamán y Antonio Gibaja y Patrón, se han perecido por mostrar la tremenda importancia de la masonería y de los intereses extranjeros de Francia, Inglaterra y los Estados Unidos sobre la insurrección de la Nueva España; pero esto de echarle la culpa a un extraño es un viejo truco. Probablemente la verdad en este asunto es, como un español contemporáneo la ha visto, que la independencia de las colonias españolas en América se obtuvo a expensas de la decadencia de la madre patria. Según José Gaos,[15], fué precisamente en el siglo XVIII cuando en España, entonces en el apogeo de su grandeza, se inicia la decadencia y a

la vez la idea de esa decadencia. Tan pronto como penetró en España la actitud tan propia a la Ilustración de secularizar la vida, los españoles advirtieron la decadencia y sus pensadores, encabezados por el padre Benito Jerónimo Feijóo, comprendieron que obedecía al compromiso de España como campeón de la Contrarreforma durante las dos centurias anteriores. Para remediar situación tan triste aconsejaron el olvido de esas niñerías y que se hiciera cuanto fuese preciso para ponerse al día. Desgraciadamente, sin embargo, el remedio fué sugerido demasiado tarde no sólo para salvar a España sino para salvar a sus colonias en el siguiente siglo. La idea de decadencia en la metrópoli generó, andando el tiempo, la idea de independencia en las colonias, y todos sabemos que ese anhelo no podía satisfacerse hasta verse realizado como se habían realizado antes las revoluciones de Norteamérica y Francia.

Los documentos originales [16] ofrecen prueba del espíritu de avenencia de la ideología de la insurrección mexicana. Tales documentos hablan de tres principios esenciales: primero, el principio de independencia respecto a España; segundo, el principio de admisión de la religión católica apostólica romana como credo oficial, y tercero, el principio del derecho de la propiedad privada. Para dar satisfacción a los intérpretes marxistas de la historia, que ven la motivación económica en todo lo concerniente a la vida humana, debe añadirse que parte del programa de Hidalgo de 1810 era la devolución de tierras a los indios. Semejante propósito, claro está, no se realizó y a los indios no se les tomó en cuenta sino cien años más tarde. En todo caso, lo decisivo es que los tres principios a que nos hemos referido fueron consagrados en 1824 por la primera Constitución política de México. La Cons-

titución de 1857 alteró radicalmente el principio relativo a la religión, pues ésta quedó separada del Estado; la Constitución de 1917 alteró, a su vez, el principio relativo a la propiedad original al definirla en el artículo 27 como un derecho exclusivo del Estado. Por lo tanto, de los tres principios originales, que nos remiten al momento de transición entre el coloniaje y la nacionalidad, solamente el primero, es decir, el de soberanía, no ha sido modificado legalmente. Pero bueno será recordar en este momento que en México, como en todas partes, hay diferencia entre lo que está escrito en una Constitución y lo que acontece de hecho.

Para volver al aspecto intelectual de la insurrección, conviene recordar que el padre Hidalgo lanzó su programa bajo el estandarte del liberalismo católico. Luchó con la espada de la libertad en la mano derecha y con la Virgen de Guadalupe en la izquierda, o bien no percibió incompatibilidad entre esas dos cosas, o bien aplicó a las armas el bíblico consejo relativo a las limosnas: "Que tu mano izquierda no sepa lo que hace tu mano derecha". Sin embargo, habiendo separado jesuíticamente su fe política de su fe religiosa conservadora, hubo algo que no pudo ni podía prever, es decir, que el movimiento de emancipación respecto a la madre patria iba a convertirse en un movimiento de emancipación respecto a la madre iglesia. En todo caso la voz que levantó Hidalgo contra la Corona sirvió para que, a poco tiempo, otros más extremosos la extendieran contra la Iglesia. La revolución a medias que inició Hidalgo fué inesperada invitación para que los enemigos de la Iglesia completaran el movimiento, y eso fué, precisamente, lo que aconteció cuando los liberales anticatólicos se sumaron a la revolución. La Inquisición, dándose cuenta de que había gato encerrado (incidental-

mente recuérdese que el apodo de Hidalgo fué "la zorra") y siendo lo suficientemente perspicaz para reconocer que tarde o temprano el liberalismo católico habría de engendrar otra especie de liberalismo, intentó acallar el "grito" imputándole a Hidalgo la vieja fealdad de la herejía. Pero fué demasiado tarde: la chispa había prendido la pira del general descontento que reinaba en el mundo colonial español y ningún anatema era capaz de extinguirla. La semilla protestante fué sembrada involuntariamente por un oscuro sacerdote católico y la Reforma mexicana cosechó sus frutos anticlericales en la Constitución de 1857. La Ilustración, por fin, se había instalado radiante en México, y desgraciado de aquel que no supiera ver la nueva luz.

## III. LA ETAPA ANTIRRACIONALISTA

La preocupación dominante del pensamiento en México durante el siglo XIX, como en toda América Latina, fué la idea, de origen europeo, del liberalismo. Pero, apenas es necesario decirlo ahora, el liberalismo es un término cuya definición sólo puede darse según sea el contexto en que se use. De las polémicas que en torno a esa idea se suscitaron en México durante el siglo XIX, pueden deducirse, por lo menos, tres distintos sentidos de la palabra liberalismo, que, en su orden histórico, son: *1)* el sentido racionalista; *2)* el sentido antirracionalista, y *3)* la concepción positivista de la libertad. A nosotros nos interesa por ahora el segundo sentido.

La concepción antirracionalista del liberalismo constituye la fe común a los hombres representativos de ese agitado período de la historia mexicana que se llama la Reforma. La Reforma es la época que sigue inmediata-

mente a la guerra de Independencia y que comprende, aproximadamente, el segundo tercio del siglo pasado. La preocupación central de la generación reformista fué hacer extensivo el movimiento de independencia al campo de la cultura. Querían, en una palabra, emancipar la mentalidad mexicana. Pero ¿emanciparla de qué? Pues bien, en primer lugar, de la rutina de la mentalidad colonial, que, a pesar de la independencia política, seguía imperando y arruinando a México por distintos motivos. En segundo lugar, emanciparla teóricamente del liberalismo tipo Ilustración, acusado de ser utópico y abstracto. Ante la tarea de organizar una nueva nación, los reformistas mexicanos trataban, como era natural, de desarraigar a troche y moche las costumbres y hábitos morales coloniales. La lucha fué violenta y sólo produjo resultados efectivos por el año 1857. La personalidad del general Antonio López de Santa Anna había sido poderoso obstáculo: el hecho era el derecho, y México, aunque nacional en la letra, seguía siendo colonial en espíritu.

Si ahora consideramos el aspecto positivo del movimiento emancipatorio en tiempos de la Reforma, vemos que el grupo progresista intentaba modernizar la mentalidad mexicana adoptando un tipo de liberalismo menos formalista y más histórico, es decir, un tipo ajustado a las circunstancias mexicanas. Su concepto antirracionalista de la libertad no era, claro está, sino una manifestación de la reacción romántica y nacionalista que, por los primeros años del siglo XIX, se hizo sentir contra el cosmopolitismo de la doctrina de los derechos naturales de la llamada edad de la razón. Esta nota antirracionalista se prueba por las corrientes filosóficas entonces populares en México y que nos remiten a la *Idéologie* de Destutt de Tracy,

al eclecticismo de Cousin, al historicismo alemán, al tradicionalismo francés y al utilitarismo británico.[17]

La cabeza del grupo progresista fué un pensador mexicano llamado José María Luis Mora, autor de los planes reformistas de 1833. Entre sus fuentes de inspiración están Benjamin Constant, Pierre Cabanis, Destutt de Tracy, Montesquieu, Jeremías Bentham y James Mill; pero de todas estas influencias, el utilitarismo británico fué la de mayor peso en su concepción sobre el liberalismo político y económico. La opinión de Mora sobre los resultados de la emancipación de México de España andaba lejos de ser optimista. Cuanto se había conseguido, pensaba, era libertar a la nación de unos amos extranjeros, sólo para caer en manos de unos amos locales, el ejército y el clero. En consecuencia, Mora quería separar lo económico del poder político a fin de que los mexicanos no dependieran en sus necesidades materiales de la voluntad del cacique que en un momento dado estuviera en el poder. Después de todo, añadía, la clase media en Inglaterra y en los Estados Unidos había realizado muy satisfactoriamente el experimento de mantener el divorcio entre la economía y la política, y Mora abrigaba la esperanza de que la sociedad mexicana se reformaría en ese mismo sentido por medio de "revoluciones mentales" y no de revoluciones armadas. Por último, quiso que los mexicanos se sacudieran el mito de que la forma de un gobierno es la "fórmula mágica" de la prosperidad y que, por lo tanto, comprendieran que:

> El trabajo, la industria y la riqueza son los que hacen a los hombres verdadera y sólidamente virtuosos; ellos, poniéndolos en absoluta independencia de los demás, forman aquella firmeza y noble valor de los caracteres, que resisten al opresor y hacen ilusorios todos los conatos de seducción.

> El que está acostumbrado a vivir y sostenerse sin necesidad de abatirse ante el poder, ni mendigar de él su subsistencia, es seguro que jamás se prestará a secundar sus miras torcidas ni proyectos de desorganización ni tiranía.[18]

Esta apología de las virtudes de la clase media mexicana que pronto habría de aparecer, anticipa la ideología del positivismo mexicano, tema que ocupará en seguida nuestra atención.

## IV. La etapa positivista

El programa anticlerical y antirracionalista de los liberales mexicanos durante el período reformista preparó el advenimiento del positivismo en México. Aquí es pertinente una advertencia bibliográfica. El surgimiento y la caída del positivismo mexicano que, aproximadamente, ocupa el período desde 1867 a 1910, ha sido exhaustivamente estudiado por el mexicano Leopoldo Zea. Publicó hace algún tiempo dos volúmenes sobre el tema y por fortuna para el lector inglés, existe un resumen de sus investigaciones en un artículo llamado *Positivism and Porfirism in Latin America,* que, pese a su título, trata principalmente del movimiento positivista en México. El abordaje del tema consiste en una aplicación de la idea general de Karl Mannheim (toda ideología es un instrumento de una clase social determinada) a la situación de México bajo el positivismo. Brevemente, la tesis de Zea [19] es ésta: el positivismo en México fué la expresión ideológica de la burguesía mexicana, Mora fué el "primer teórico" de la clase media en México. Esta clase media, sin embargo, no debe confundirse con su equivalente europeo, porque, a pesar de su aspiración a convertirse en una clase industrial, la clase media mexicana se componía

de grandes terratenientes que, en lugar de explotar los recursos industriales, explotaron a los campesinos y el tesoro público. Pero además, en cuanto a los desarrollos industriales en México durante el siglo XIX, fueron provocados por intereses extranjeros, franceses e ingleses especialmente, intereses que la burguesía mexicana servía de buen grado.

En cuanto sigue vamos a utilizar ampliamente las investigaciones de Zea, y si bien suponemos que sus conocimientos del tema son dignos de confianza, de todos modos es necesario advertir de antemano al lector que Zea no relata la historia del positivismo mexicano desde un punto de vista positivista. (Para saber cuál es la posición filosófica de Zea tendremos que esperar hasta el último capítulo, donde trataremos del asunto.)

Según Zea, el movimiento positivista en México presenta dos fases sucesivas: la primera es combativa; la segunda, constructiva. Cada una de estas fases, como veremos, refleja circunstancias distintas de la historia de México. El hombre que atravesó por ambas fases fué quien importó a México la filosofía de Augusto Comte, el maestro Gabino Barreda. Cuando Barreda estudiaba medicina en París, Pedro Contreras Elizalde, "el primer positivista mexicano",[20] lo presentó con el gran filósofo francés. Barreda asistió a las conferencias de Comte en el Palais Royal desde 1849 hasta 1851 y se convirtió al credo del *Catéchisme Positiviste.* Al terminar sus estudios médicos en el último año citado, regresó a México y se unió al partido liberal.

El primer acto público del positivista Barreda fué su *Oración cívica* pronunciada en Guanajuato el 16 de septiembre de 1867 en conmemoración del día de la Independencia. Adaptando el sistema comtiano a la situación

mexicana, Barreda lanzó una interpretación positivista de la historia de México, dividiéndola en las conocidas tres etapas de la evolución social: *1)* la teológica, *2)* la metafísica y *3)* la positiva. Para Barreda, la primera etapa es el período colonial; la segunda, la revolución, y la tercera, la Reforma. La *Oración cívica* es una justificación del partido liberal ante los mexicanos; carga el acento en los gloriosos avances que representa el liberalismo antirracionalista hacia la meta de emancipar la mentalidad mexicana de sus cadenas teológicas y de sus abstracciones metafísicas. Puesto que en este discurso Barreda identificó el liberalismo con la etapa positiva en política, puede aducirse, como una ilustración de la fase inicial o combativa del positivismo mexicano, que se une con los liberales radicales en contra del clero y del ejército, el enemigo común. Pero, además, la *Oración cívica* anticipa la fase constructiva del positivismo mexicano en su apogeo en la era de reconstrucción, puesto que termina con la nota optimista de que todos los elementos de "la reconstrucción social" están tan bien combinados que, de mantenerse "la paz y el orden" entonces existentes, realizarían por sí solos cuanto faltaba por hacerse.[21]

Un examen más detenido de la *Oración cívica* nos permitirá apreciar en concreto cómo el positivismo mexicano constituye una variante del positivismo europeo adaptado a condiciones específicas mexicanas, y que no se trata tan sólo de un "replanteamiento". Mientras Comte piensa que el liberalismo francés es una fuerza negativa que conduce al caos, Barreda cree que el liberalismo mexicano es una fuerza positiva que conduce al orden y al progreso. Por lo tanto, para justificar las reformas introducidas por los liberales victoriosos, cuyo jefe político era "el inmaculado Juárez", Barreda altera, en su *Oración cívica*, la

trinidad comtiana "*amor*, orden y progreso" para decir "*libertad*, orden y progreso". (El subrayado es nuestro.) Es preciso añadir, sin embargo, que esta divisa corresponde al Barreda de 1867, pero ya no al Barreda que redactó, un año más tarde, el informe oficial contra la adopción para libro de texto en la Preparatoria de una obra de tesis liberal de Nicolás Pizarro. Barreda, en efecto, cambió de ideas e hizo suya la actitud poco benévola de su maestro francés hacia la concepción individualista de la libertad. Ahora bien, tan pronto como ocurrió ese cambio, sus amigos liberales se convirtieron en enemigos jacobinos, con el resultado de que el "gran partido liberal" se dividió en dos facciones: radicales y moderados. Con esta disidencia (los radicales apegados a sus viejos principios revolucionarios, y los moderados lanzados por el camino del positivismo), surgió el viejo problema de cómo reconciliar la concordia con la libertad; pero estamos anticipando lo que viene más tarde.

Poco después de haber pronunciado su *Oración cívica* y probablemente por ella, el gobierno mexicano presidido por Benito Juárez invitó a Barreda para formar parte de una comisión encargada de reorganizar de pies a cabeza el sistema de la educación pública mexicana. Barreda fué el alma de la comisión y sus recomendaciones fueron aceptadas y consagradas en la Ley de Educación del 2 de diciembre de 1867. Al año siguiente fundó y dirigió la Escuela Nacional Preparatoria, el cuartel general del positivismo mexicano durante el último tercio del siglo pasado. De hecho, no exageramos al decir que el positivismo sea cual fuere su especie se convirtió, desde ese día hasta más o menos 1910, en la filosofía oficial de México. El sueño de Comte se realizaba, por fin, en México, ya

que no en los Estados Unidos; pero, como suele acontecer con los sueños filosóficos, se convirtió en una pesadilla que difícilmente reconocería Comte como obra suya.

Para comprender de qué modo adquirió el positivismo su sello oficial en México, debemos hacernos cargo de la peculiar situación social que reinaba en ese país en torno a 1867. A la independencia de México se siguieron varias décadas de guerras, tanto civiles como extranjeras. (Recuérdese, por ejemplo, el fiasco de Texas de 1847.) Aunque Benito Juárez, el candidato del partido liberal, resultó electo para presidente de la República al año siguiente de la promulgación de la Constitución liberal de 1857, el partido contrario se opuso a la elección, dando lugar a la guerra civil. Después vino la invasión francesa que trajo al imperio bajo el príncipe católico Maximiliano de Austria. En ese momento los Estados Unidos estaban demasiado ocupados con su guerra civil para poder aplicar la doctrina Monroe. A mediados de 1867, con la evacuación de las tropas francesas y la ejecución de Maximiliano, Juárez regresó al poder. Pero ya no era el Juárez de 1857: esos diez años le habían enseñado, sobre todo, los horrores del caos y los peligros inherentes a un liberalismo extremoso. Por eso adoptó una nueva divisa para su política: *Paz y Orden.* En una palabra, dadas las circunstancias caóticas de México en 1867, es muy explicable que un gobierno liberal moderado como el de Juárez hubiera encomendado a Barreda la tarea de restablecer por medio de la educación el orden social.

El final de 1867, dice Zea, señala el momento de transición entre la "fase combativa" del positivismo y su "fase constructiva". Semejante transición resulta inteligible en cuanto que la meta política se había convertido en el anhelo de lograr *paz y orden* para estabilizar la eco-

nomía y fomentar el desarrollo industrial. Se iniciaba la época de la reconstrucción en México y el positivismo era su doctrina explícita y apologética. Sin esta función de instrumento ideológico al servicio de la naciente clase media, el positivismo no habría pasado de ser una cuestión puramente académica en México o un puro sistema filosófico en la cabeza de Barreda.

Como profeta y teórico de la "reconstrucción social", Barreda comprendió que México tenía que reconciliar los intereses opuestos de las diversas clases sociales a fin de alcanzar la plenitud nacional. Tuvo suficiente sentido práctico para advertir que en un país como México el liberalismo político debía sufrir un control en beneficio de fines económicos. Como buen comtiano alegaba que los principios románticos de los liberales extremistas pertenecían a la "política ontológica", lo que equivalía a decirles sutilmente que la concepción individualista de la libertad era incompatible con las metas económicas, es decir, que aquellos principios se anulaban a sí mismos en cuanto que, en última instancia, conducían al desorden. La verdadera libertad no consiste en hacer lo que nos venga en gana, sino que, para emplear el ejemplo que Barreda tomó de la física, del mismo modo que un cuerpo libre cae gobernado por la ley de la gravitación, así también una persona libre obra gobernada por las leyes del orden social. En suma, aunque Barreda era relativista en lo concerniente a los derechos individuales, era absolutista en lo tocante a las obligaciones sociales. Por lo tanto, era preciso hacer compatible la libertad individual con la seguridad social. Por último, Barreda también debió haber visto que la desunión social mexicana creaba condiciones propicias para ser aprovechadas por los

intereses extranjeros, especialmente los del "Coloso del Norte" a costa de los intereses nacionales.

Al igual que su maestro francés, Barreda veía en la filosofía en general un instrumento de salvación social y en el positivismo en particular el instrumento adecuado para alcanzar ese fin. Pero el discípulo mexicano tuvo la sagacidad, siendo abogado y médico a la vez, de comprender que la medicina comtiana tenía que administrarse de acuerdo con las condiciones especiales del enfermo, léase México. En otras palabras, que el catecismo positivista tenía que traducirse a lenguaje mexicano para que resultara inteligible y eficaz. Después de todo, México no era Francia. De allí que era indispensable tomar en cuenta la raigambre católica de los hábitos mexicanos. En México, pues, no se intentaría establecer la religión de la humanidad *a la Comte;* eso sería demasiado. La Iglesia quedaría en libertad de atender, sin obstáculos, sus asuntos espirituales, con tal de que no interviniera en los asuntos materiales del Estado. En cuanto a éste, el Estado, Barreda pensaba que su función era la de simple "guardián" del orden público. Resulta, pues, que Barreda estaba en contra de la idea comtiana que favorecía la intervención y el control estatal en asuntos económicos. Esta actitud de compromiso del positivismo mexicano explica por qué, en contraste con el positivismo en el Brasil, nunca hubo en México una iglesia positivista y aunque Agustín Aragón, el último representante de ese credo, ha merecido el apodo de "papa positivista", lo cierto es que es un papa sin iglesia.

La meta fundamental del programa positivista de Barreda era la "destrucción de la anarquía" en todas sus formas; pero, irónicamente, encontró al enemigo en su propia casa. Es decir, sus viejos amigos liberales minaban

la política educacional con un espíritu individualista "negativo", y aunque Barreda admitía que fueron eficaces en la lucha contra el clero y los militares, comprendió que era tiempo de obrar "positivamente" y en lugar de dormirse en sus laureles, que era preciso hacer planes para el futuro. La reconstrucción de la sociedad mexicana requería la selección de nuevos jefes sacados de la clase media y que fueran educados como reyes-filósofos, o para decirlo más exactamente, como reyes-científicos. Barreda tenía absoluta fe en la educación científica, porque veía en su orden intelectual la "clave" para alcanzar el orden social y moral que México tanto necesitaba. Empleando una metáfora económica muy típica del siglo XIX, alegaba que la ciencia, con su método seguro para adquirir conocimientos, acabaría por establecer "un fondo común de verdades", garantía de una comunidad de intereses que harían imposibles los conflictos de clase en el seno de la sociedad mexicana. ¡Abajo la metafísica! El evangelio de la ciencia, no el de Jesús, salvaría a México.

Hasta aquí, santo y bueno, por lo menos como proyecto. Pero (siempre hay un "pero" en la historia humana) lo que en realidad aconteció fué que tanto hablar de la Ciencia (con mayúscula), proclamada por los comtistas mexicanos como el cimiento firme de la reconstrucción de un país en caos, se convirtió en pura propaganda, puesto que la única disciplina científica que se tomó en serio fué la matemática. De hecho, la tradición comtiana en México le enmendó la plana al propio Comte, porque no sólo hizo de las matemáticas el único fundamento de todo saber, sino su *Summa*. ¿Por qué? ¿Acaso fué Barreda tan optimista acerca de la armonía preestablecida de las matemáticas que quiso, mejorando a Spinoza, proponer una organización de la sociedad mexicana según un esquema

geométrico? Eso no es creíble. Bien visto, Barreda sabía que la geometría de una sociedad bien organizada requiere más substancia empírica que la ofrecida por la belleza desnuda de Euclides. Como médico, debió de haber tenido noticia de su contemporáneo Claudio Bernard que estaba revolucionando la medicina al aplicarle el método experimental. Y por si se pensare que Bernard no era conocido entonces en México, bueno es recordar que, según sabemos por fuente fidedigna,[22] el fisiólogo mexicano Ignacio Alvarado introdujo las enseñanzas de Bernard cuando Barreda dirigía los destinos de la Nacional Preparatoria. Sin embargo, compenetrado de todo esto y aún de más ¿por qué puso Barreda tanto acento en las matemáticas como *la* ciencia de las ciencias?

La razón es más bien práctica que no teórica. La experiencia política de Barreda le aconsejaba que solamente una forma neutra de reconstrucción social podía traer paz y orden a México y sabía, como positivista, que sólo una ciencia *neutra* podía servir de base a semejante finalidad. Si la meta perseguida era neutral, se seguía que el medio para alcanzarla debería también ser neutro; así debió pensar Barreda implícitamente, ya que no expresamente. Pues ¿quién podía acusar el orden intelectual propio a las matemáticas, sobre el cual iba a fundarse el orden moral y social, de políticamente sospechoso? Evidentemente, las matemáticas estaban por encima de toda sospecha. Barreda y sus seguidores, que formaron la sociedad llamada *Asociación Metodófila* y que con el tiempo publicaron la *Revista Positiva,* debieron saber que únicamente las matemáticas encajaban bien en su sistema de "educación uniforme", pese al hecho de que mucho hablaban acerca de la aplicación del "método positivo" a todos los campos de la investigación, desde las matemáticas hasta

la sociología. En el fondo de sus corazones, ya que no de sus cerebros, estos metodistas científicos debieron comprender que su persecución de la verdad no podía encontrar auténtica satisfacción fuera del campo matemático. ¿Cómo, en efecto, podían creer que su método empírico, por más firme que fuese, iba a conducirles a conclusiones "seguras" en el campo de los fenómenos sociales según pretendió Porfirio Parra, el sucesor de Barreda? Pero además ¿cómo podían probar que los ricos eran "superiores" a los pobres, dejando a un lado el problema de convencer a éstos de que aplicaban en el caso una ideología neutra con vista a la reconstrucción de un país en estado caótico? En una palabra, la lógica misma de la situación obligó a los comtistas mexicanos a refugiarse, quisieran o no, en el campo neutro aunque extraño de las matemáticas.

El argumento fundamental de Barreda para lograr un avenimiento en México —es a saber, que el positivismo sería el encargado de lanzar un programa neutral como base para alcanzar el orden contra todas las formas de anarquía— no careció de ingenio; pero tampoco convenció a sus contradictores. Éstos, en efecto, comprendieron muy pronto que esa política de neutralidad no era en realidad neutra. Tanto los católicos como los viejos liberales se dieron cuenta de que el positivismo, pese a sus declamaciones de ser una doctrina "neutra" al servicio de los intereses nacionales, era una doctrina "sectaria" que sólo beneficiaba a una clase particular de la sociedad mexicana. Esa clase, nos advierte con frecuencia Zea, se llamaría "la burguesía mexicana".

Desde un punto de vista histórico, el positivismo mexicano empezó por ser comtiano para acabar siendo

spenceriano. Zea explica este cambio de la siguiente manera:

> La generación formada por Gabino Barreda, la de los hombres destinados a conducir los destinos de la nación por el camino del progreso, se encontraría estrecha en los ámbitos del positivismo comtiano. Esto, por más que se hubiera esforzado Barreda, no justificaba la libertad que más podía interesar a una futura burguesía: la libertad de enriquecimiento, sin más límites que las propias capacidades. El comtismo subordinaba el individuo a la sociedad en todos los campos de lo material. Éste era el sentido de su *sociocracia* y de su religión de la humanidad. La política y la religión comtianas no habían sido aceptadas por los positivistas mexicanos, como lo habían sido por los brasileños y un grupo de los chilenos, porque eran contrarias a los fines por los cuales se había adoptado el resto de esta filosofía. Estos fines ya los conocemos: la formación de una burguesía semejante a la inglesa y norteamericana.
>
> Los teóricos de la burguesía mexicana encontrarían bien pronto la teoría que guiase y justificase sus acciones. Dicha teoría la ofrecieron los positivistas ingleses: John Stuart Mill y Herbert Spencer, muy especialmente el último; y al lado de ellos el evolucionismo de Charles Darwin. Éste pareció ser el camino acertado y el que mejor coincidía con las ideas sostenidas por el primero de los teóricos de la burguesía mexicana: José María Luis Mora.[23]

Es habitual denominar "porfirismo", en razón de la preponderancia de la figura del general Porfirio Díaz, al período que va desde 1880 hasta 1910. El aspecto ideológico del régimen porfirista consiste en una especie (o si se quiere, en una deformación) de positivismo spenceriano. El órgano político de los spencerianos mexicanos fué el periódico *La Libertad* (1878-1884) y sus partidarios formaron la Unión Liberal. Los miembros de este grupo se consideraban a sí mismos como "nuevos conser-

vadores", es decir, liberales conservadores en oposición a los liberales radicales (los jacobinos) y a los liberales moderados (los juaristas). En 1892 el partido liberal lanzó un manifiesto en pro de la cuarta reelección de Porfirio Díaz, y en ese documento defendió al régimen con argumentos "científicos". A eso se debe el nombre de Partido Científico con que la oposición bautizó a los autores del documento. Pero ¿cuáles eran esos argumentos "científicos"?

Los porfiristas adelantaron dos argumentos principales, histórico uno, doctrinal el otro. En cuanto al primero, según Justo Sierra, cabeza de los spencerianos mexicanos y editor en jefe de *La Libertad*, la lección esencial que se deducía del carácter anárquico de la historia mexicana era que la evolución económica es condición indispensable de la evolución política. Aplicando a México la interpretación spenceriana de la historia, trata de mostrar, en su famoso libro *Evolución política del pueblo mexicano* (1902-1903), que el paso decisivo en el desarrollo histórico de México se dió cuando la burguesía substituyó, como clase gobernante, al caudillo. Sierra sostiene que el tránsito de la etapa militar a la etapa industrial en México aconteció, precisamente, en la era porfirista. En cuanto al segundo argumento, el doctrinal, los discípulos de Spencer, que concebían la libertad como algo perteneciente a un estadio futuro de la evolución social, sostuvieron que la meta de la libertad política no podía alcanzarse sin un previo requisito: el orden público. Conviene advertir que esta idea de libertad difería de la idea que acerca de lo mismo tenían los positivistas comtianos mexicanos, que situaban la libertad política en la etapa "metafísica" o pretérita de la evolución mental del hombre. Tal divergencia entre los dos grupos de positivistas mexi-

canos se puso en relieve con motivo de las críticas que ambos hicieron a la Constitución jacobina de 1857. En efecto, mientras el grupo de Barreda la atacó por pasada de moda, el grupo de Sierra la criticó, con mejor tacto, como utópica. Decían que tenía más importancia la libertad contra la pobreza en un país industrialmente atrasado como México, que la libertad de expresión; es decir, que si se pretendía que México se convirtiera realmente en una nación y realizara el progreso y el orden (dos términos famosos en el día), entonces era necesario conceder primacía a la libertad económica sobre la libertad política; el derecho a la riqueza venía antes que el derecho a votar. Lo primero era lo primero.

Respecto a la exhortación jacobina en pro de los sagrados derechos del pueblo, uno de los colaboradores de *La Libertad* se permitía expresarse de la siguiente manera:

> ¡Derechos, la sociedad los rechaza ya: lo que quiere es pan. En lugar de esas constituciones llenas de ideas sublimes, que ni un solo instante hemos visto realizadas en la práctica... prefiere la paz a cuyo abrigo poder trabajar tranquilo, alguna seguridad en sus intereses, y saber que las autoridades, en vez de lanzarse a la caza, al vuelo del ideal, ahorcan a los plagiarios, a los ladrones y a los revolucionarios! Menos derechos y menos libertades, a cambio de mayor orden y paz. No más utopías... Quiero orden y paz, aun cuando sea a costa de todos los derechos que tan caro me cuestan. Es más, no está distante el día en que la Nación diga: Quiero orden y paz aun a costa de mi independencia.[24]

Para conseguir a toda costa ese "orden y paz" tan anhelados (el diabólico deseo se realizó, desgraciadamente), Francisco G. Cosmes recomendó la adopción de una medida de emergencia, es decir, recomendó una "ti-

ranía honrada". Cosmes defiende la dictadura de la burguesía en los siguientes términos: "Ya hemos realizado infinidad de derechos que no producen más que miseria y malestar a la sociedad. Ahora vamos a ensayar un poco de tiranía honrada, a ver qué efectos produce".[25]

Como es bien sabido, la "tiranía honrada" duró no poco, y cada vez que el dictador Díaz se reelegía, el llamado Partido de los Científicos lo saludaba como el "tirano honrado". Cierto que los científicos, desde Sierra hasta Francisco Bulnes, lograron hacer bastante; pero cuanto hicieron fué en favor de los intereses de la clase dominante, la burguesía mexicana. Para justificar ante los ojos de la nación la actitud porfirista echaron mano de Darwin, y tuvieron la audacia de afirmar que el hecho mismo de la permanencia de un mismo grupo en el poder era la prueba de que ese grupo era el más apto para gobernar al país. Junto con la doctrina circunstancial de la "tiranía honrada", los científicos pedían la "sajonización del alma latina para poder hacer frente a la "nación gigante" que se desarrollaba a grandes pasos más allá de la frontera. Verdaderamente, la *paz porfiriana* había llegado, por fin, a México; pero, como su venerable antecesora la *Pax Romana,* había llegado plagada de inconvenientes. Los mexicanos, a semejanza de cualquier pueblo oprimido, tuvieron que pagar el precio obligado de esa paz de treinta años que, garantizada por la fuerza, disfrutaron.

En resumen, el orden político y el progreso económico, los dos grandes ideales de la burguesía mexicana, contaron durante la mayor parte del período de reconstrucción con un equipo eficaz: por una parte con el positivismo, su instrumento intelectual, y por otra parte con Porfirio Díaz, su realización política.

## V. La etapa antipositivista

La filosofía en México se presenta en el siglo XX como una revolución en gran escala contra el positivismo. En este capítulo nos ocuparemos del aspecto combativo de ese acontecimiento, dejando el examen de su aspecto constructivo para capítulos subsecuentes. Pero antes de proceder será bueno explicar la razón que nos asiste al emplear, el título negativo: "antipositivista", para aludir a la etapa contemporánea de la mentalidad mexicana. El motivo parece bastante obvio. En efecto, los pensadores mexicanos de este siglo coinciden en estar *contra* el positivismo tradicional; pero no hay acuerdo entre ellos respecto a aquello en *pro* de lo cual están; y como todavía no puede determinarse si todos reconocen un fondo común positivista, es necesario dejar al cuidado de un futuro historiador de las ideas en México la elección justa de un título para describir la etapa que nos ocupa.

La rebelión mexicana contra la filosofía oficial del gobierno porfirista se organizó durante la primera década de este siglo, es decir, coincide con el inicio de la Revolución de 1910. Sería un error histórico, sin embargo, creer que el positivismo mexicano no mereció críticas con anterioridad al siglo XX. De hecho, a lo largo de su reinado en el campo de la educación y de la política, los positivistas se vieron obligados a mantener una defensiva contra los ataques de los liberales románticos, por una parte, y de los pensadores católicos, por la otra. Para citar dos ejemplos del primer grupo, mencionamos a los jacobinos mexicanos, José María Vigil e Hilario Gabilondo.[26] Vigil atacó al positivismo, alegando, no sin ironía, que se trataba de una doctrina "anárquica", como lo mostraba el

hecho de que los jefes de la escuela, Comte, Mill y Spencer, no habían logrado ponerse de acuerdo. Vigil, claro está, remite a los escritos polémicos de esos filósofos para demostrar su alegato. Gabilondo, en cambio, discípulo del filósofo alemán Karl Krause, cuyo sistema teísta de metafísica ("panteísmo") fué tan popular en la España del siglo XIX como el positivismo en México, atacó en 1880 a los positivistas mexicanos en unos artículos en *La República*, con motivo de la adopción de un texto de lógica en la Escuela Nacional Preparatoria. Ese año los positivistas sufrieron una derrota temporal cuando el gobierno de México prohibió el uso de la *Lógica* de Alexander Bain como texto oficial e impuso, en su lugar, la obra de G. Tiberghien, un discípulo belga de Krause. Además, el hecho de que el programa original para la Preparatoria, redactado cuidadosamente por Barreda de acuerdo con ideas comtianas y destinado, seguramente con buena intención, a unificar la mentalidad mexicana sobre bases científicas, haya sufrido alteraciones eclécticas cuando renunció en 1878 a la dirección de la Escuela, es por sí solo un síntoma de oposición. Sin embargo, pese a la crítica que a diestra y siniestra sufrió el positivismo durante su apogeo en México, lo cierto es que nunca alcanzó la pujanza de la ofensiva antipositivista lanzada en la primera década del presente siglo.

El argumento más significativo del ataque contra el positivismo mexicano tradicional finca en el concepto heterodoxo de la filosofía que está implícito en esa doctrina y que, como tendremos ocasión de mostrar en el último capítulo, fué expresamente aducido más tarde por los pensadores que se encargaron de articular el significado filosófico de la Revolución de 1910. A riesgo de repetirnos más adelante, anticipemos dos breves conside-

raciones. Primera, que no obstante las divergencias específicas que separan a las escuelas predominantes en las etapas anteriores del pensamiento en México, todas coinciden en la opinión tradicional de que, por esencia, la filosofía es una disciplina teórica que persigue verdades eternas acerca del hombre y del mundo. Segunda, que, a la larga, más que la inmediata reacción contra el positivismo por parte del grupo de pensadores contemporáneos mexicanos, fué importante la postura final de sus miembros más representativos contra la concepción tradicional misma de la filosofía. Esa postura puede denominarse, según un concepto del filósofo español José Ortega y Gasset, la postura "perspectivista" de la filosofía.[27] Esencialmente quiere decir que la filosofía no es la búsqueda de la certidumbre, sino más bien la búsqueda de un *punto de vista* acerca de la vida humana. Y como todo punto de vista refleja determinado clima de cultura, la filosofía es necesariamente un problema de contexto. En una palabra, para el perspectivismo no hay filosofía en general; sólo hay filosofía en particular, es decir, mexicana, etc. . . . La lección obvia de semejante manera de concebir la filosofía es que, en adelante, los mexicanos deben ver al mundo desde un punto de vista *mexicano* y que, por lo tanto, deben poner en práctica, a escala nacional, el apotegema socrático: "Conócete a ti mismo". En esta etapa antipositivista, la filosofía en México alcanza, por fin, su mayoría de edad.

Puesto que la historia requiere fechas, el año 1910 puede servir para marcar el principio del período contemporáneo del pensamiento mexicano. En ese año algunos jóvenes intelectuales, reunidos en el llamado Ateneo de la Juventud, organizaron una serie de conferencias sobre la personalidad y la obra de ciertos pensadores y escritores

hispanoamericanos. Adviértase el acento sobre la cultura hispanoamericana que revela el interés del Ateneo en expresar lo propio y no en imitar lo europeo. Fueron seis las conferencias públicas que pronunciaron aquellos jóvenes en la Escuela Nacional de Leyes en la ciudad de México durante los meses de agosto y septiembre de 1910.

De esas seis conferencias, la última, *Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas*, pronunciada por José Vasconcelos, es la que aquí más nos interesa. Vasconcelos empezó por admitir que el sistema educativo implantado por Barreda era mejor que el sistema escolástico, y concedió que el fanatismo científico era más progresista y más de acuerdo con los tiempos que el fanatismo religioso. Pero añadió inmediatamente que el positivismo no supo comprender que el "sentimiento poético" es algo más que una etapa primitiva de la mente humana definitivamente superada por la ciencia. Pero es más, Vasconcelos afirmó que Barreda había errado en su propio y sagrado terreno de la ciencia, puesto que su actitud dogmática le impidió ver lo que los más grandes científicos sabían, a saber: que los principios científicos no pasan de ser "meras hipótesis". Vasconcelos adujo al efecto los nombres de Poincaré, Carnot, Clausius, Lord Kelvin y Bergson, y terminó con estas palabras significativas: "el positivismo de Comte y de Spencer no podrá nunca satisfacer nuestras aspiraciones".[28] Esta conferencia encierra tan adecuadamente el espíritu y el programa del Ateneo y de la nueva generación de 1910, que puede decirse que constituye el Acta de Independencia de la filosofía mexicana.

El Ateneo de la Juventud se fundó en la ciudad de México el 28 de octubre de 1909. Su primer presidente fué Antonio Caso. La sociedad estaba constituída por unos cincuenta miembros, de los cuales algunos vivían

en la provincia, como Diego Rivera, el ahora famoso muralista. En el Ateneo estaban representadas todas las profesiones y todas las inclinaciones, aunque había mayoría de abogados, José Vasconcelos y Antonio Caso entre ellos, los dos jóvenes filósofos del grupo. Pese a la heterogénea composición de la sociedad, sus miembros estaban animados por una finalidad común: levantar el espíritu de un país desmoralizado. Su programa de acción consistía en ocuparse de aquellos problemas que el positivismo había olvidado. Los ateneístas iniciaron su actividad con un período de preparación personal que consistió en realizar amplias lecturas. Estas tomaron dos direcciones, una en el campo literario y la otra en el filosófico. En cuanto a la primera, abandonaron el cultivo de las letras francesas del siglo XIX, para dedicarse al estudio de los clásicos, de Dante, de Shakespeare, de Goethe, del Siglo de Oro español y de las corrientes modernas de la literatura inglesa. En cuanto a la segunda, como veremos en detalle, se prepararon para la lucha contra Comte y Spencer echando mano del antiintelectualismo de Schopenhauer y Nietzsche. Todas estas lecturas sirvieron a los ateneístas para substituir con nuevos ideales el "espíritu reformista de 1830" y el "espíritu reconstructivista de 1857".[29]

Los cuatro grandes del Ateneo, sus fundadores, fueron Pedro Henríquez Ureña, Antonio Caso, ambos desaparecidos, y Alfonso Reyes y José Vasconcelos. El primero era dominicano; los otros tres, mexicanos. Éstos veían en aquél una especie de Sócrates que colaboraba con ellos tras bambalinas. Los cuatro se juntaron por vez primera en el taller de un arquitecto para fijar las bases de la campaña en pro del "nuevo humanismo" que iban a predicar en México. Era natural, psicológicamente, que estos

jóvenes del *Sturm-und-Drang* mexicano empezaran con un ataque al positivismo, cada uno a su modo.

Sobre el particular es pertinente citar a Henríquez Ureña:

> Sentíamos la opresión intelectual, junto con la opresión política y económica de que ya se daba cuenta gran parte del país. Veíamos que la filosofía oficial era demasiado sistemática, demasiado definitiva para no equivocarse. Entonces nos lanzamos a leer a todos los filósofos a quienes el positivismo condenaba como inútiles, desde Platón que fué nuestro mayor maestro, hasta Kant y Schopenhauer. Tomamos en serio (¡oh blasfemia!) a Nietzsche. Descubrimos a Bergson, a Boutroux, a James y a Croce.[30]

Pero Henríquez Ureña olvida mencionar una influencia particular de José Vasconcelos: la filosofía indostánica y el misticismo oriental. Antonio Caso, hablando de aquellos momentos, ha dicho que la lectura de la *Crítica de la razón pura* de Kant fué lo que les permitió advertir el error epistemológico de todo empirismo. A pesar de esta afirmación, se deduce de los acontecimientos posteriores que, en términos generales, Bergson fué, de todas las influencias, la más importante.

La serie de conferencias públicas pronunciadas en 1910 bajo los auspicios del Ateneo no constituye un acontecimiento aislado en México. Más bien debe considerarse como la culminación de varios episodios intelectuales previos, y nuestro relato sería más incompleto de lo que es, si no habláramos de esos antecedentes.

La primera manifestación pública de la generación del Centenario contra el positivismo fué la revista estudiantil *Savia Moderna*, que apareció en 1906. Alfonso Reyes le da el mérito a Ricardo Gómez Robelo de haber iniciado el ataque. Más tarde Gómez Robelo, Alfonso Cra-

vioto y Luis Castillo Ledón —los fundadores de *Savia Moderna*— se unieron al Ateneo. En 1907 un grupo de rebeldes jóvenes fundaron la Sociedad de Conferencias, que es el antecedente del Ateneo. Henríquez Ureña considera, en una reminiscencia, que el año 1907 fué decisivo, porque para esa fecha había desaparecido todo vestigio positivista de la mente de los jefes del movimiento rebelde. Pero aunque es cierto que la campaña quedó en manos de un pequeño grupo de jóvenes insatisfechos con la situación imperante, es de justicia añadir que un hombre de sesenta años de edad supo comprender el cambio filosófico que se avecinaba y con su autoridad le dió el espaldarazo oficial. Se trata, ni más ni menos, de Justo Sierra, el historiador y pedagogo spenceriano, que, por entonces, desempeñaba el cargo de ministro porfiriano de Instrucción Pública.

En una velada en honor de Barreda, celebrada el 22 de marzo de 1908 en el teatro Arbeu, Sierra pronunció un discurso memorable. En esa ocasión, en efecto, el distinguido orador lanzó una crítica al sistema barrediano, no sin reconocer sus méritos. Sierra puso en duda la concepción de la ciencia que Barreda había predicado como el campo "indubitable" de la experiencia, con lo que puede afirmarse que, desde ese momento, la filosofía oficial de México entraba literalmente en crisis. El tono agnóstico del Sierra spenceriano fué la nota dominante en el famoso discurso del "dudemos";[82] los cimientos de la escuela positivista mexicana habían sido minados por su dubitativo Santo Tomás. El cisma entre Spencer y Comte creado por Sierra dentro de las filas positivistas fué inmediatamente beneficiado por la oposición, y tanto, que pronto los enemigos del positivismo cosecharon los frutos del antiguo apotegma militar: *Divide et impera.*

Dada la pública repudiación del credo por parte de Sierra, nada tiene de extraño que le veamos patrocinar la serie de conferencias del Ateneo dos años y medio más tarde.

En este momento resulta pertinente hacer una pregunta que nos remite a un problema de orden general planteado al inicio de este capítulo. ¿Cuál, en efecto, es la relación entre el Ateneo y la Revolución mexicana de 1910? Pero para aventurar una respuesta será preciso, primero, tratar de averiguar cuál es el sentido de la Revolución, problema arduo y altamente polémico.

La Revolución mexicana, por supuesto, ha significado cosas distintas a distintas personas y aun a las mismas en distintos tiempos. Y para complicar más el asunto, no se olvide que, si la Revolución se inició en 1910 como una revuelta armada con objeto de acabar con el dictador Porfirio Díaz, más tarde se convirtió, en manos de los zapatistas, cuyo grito de guerra fué "Tierra y Libertad", en un movimiento agrario con objeto de acabar con la propiedad privada. (Digamos, entre paréntesis, que el movimiento encabezado por Emiliano Zapata fué "comunal", no "comunista", según acertada distinción de Frank Tannenbaum.) Algunos piensan que la Revolución terminó hace mucho; otros, que aún no ha alcanzado su plenitud. Pero acerca de un punto podemos sentirnos suficientemente seguros, y es que la Revolución no sólo ha significado algo distinto para masones y marxistas, católicos y capitalistas, sino que tampoco los políticos, desde Madero hasta Cárdenas, piensan lo mismo sobre ella. Habrá escépticos que quieran inferir de todo esto que será mejor no hablar de la Revolución mexicana, puesto que no puede analizarse sus acontecimientos sin inyectarles nuestro personal punto de vista; pero de aceptar semejante inferencia escéptica, que es en sí misma un punto de vista especial,

no podríamos analizar ningún acontecimiento y nuestro relato tendría que concluir bruscamente ahora mismo.

Mas como es necesario que el relato prosiga, pase lo que pasare, volvamos a nuestra pregunta original, no sin tener presente su complejidad, y adentrémonos en la selva que el escéptico rehusa. Para empezar con una de las dos posturas extremas posibles, notemos que los paralelistas culturales nos dirían que no hay conexión causal entre los acontecimientos intelectuales y sociales, y por lo tanto, que no existe un nexo entre la ofensiva antipositivista del Ateneo y la Revolución. Los intervencionistas culturales, en cambio, nos dirían que las potencias intelectuales son, o pueden ser, agentes directos de los cambios sociales y que, por lo tanto, el Ateneo fué el causante de la Revolución. Sin embargo, para aplicar el buen criterio de Russell a que ya hicimos referencia, la verdad está en medio de esos dos extremos. Bien resumió Pedro Henríquez Ureña [33] el sentido de la situación mexicana cuando advirtió en 1927 que "el Ateneo vivió entre luchas y fué, en el orden de la inteligencia pura, el preludio de la gigantesca transformación que se iniciaba en México".

Para comprender cómo la marea ideológica antipositivista que invadió el país en 1910 pudo ser un preludio en la gestación del movimiento revolucionario, debemos tener presente que el positivismo en México no fué un puro asunto académico, sino la filosofía oficial del gobierno porfirista. Henríquez Ureña y otros miembros del Ateneo sabían por experiencia directa que el positivismo constituía, para decirlo con palabras del humanista dominicano, "la base ideológica de las tendencias políticas en el poder",[34] y dado el general desasosiego provocado por la prolongada dictadura de Porfirio Díaz, la ofensiva antipositivista del Ateneo no podía menos de afectar, a la

larga, los cimientos mismos del régimen. Porque al criticar directamente el positivismo, los jóvenes rebeldes atacaban indirectamente al porfirismo. Y una vez que los fundamentos teóricos del sistema porfirista habían sido minados por hombres de ideas, cuanto faltaba era, claro está, que hombres de acción vinieran a precipitar el derrumbe. No tardaron en presentarse, y no ha sido poca la acción y la reacción que México ha presenciado desde entonces. El porfirismo y el positivismo eran unos hermanos siameses; como la noche sigue al día, así el destino del uno siguió inexorablemente el destino del otro. El experimento del porfirismo había terminado.

De las anteriores consideraciones nos parece posible inferir que los caudillos culturales del Ateneo fueron los precursores intelectuales de la Revolución. No fueron, sin embargo, sus directores políticos. Incitaron la Revolución; no la acaudillaron. En un pasaje autobiográfico, Vasconcelos ha dicho con franqueza que en ese momento "no había atmósfera" [35] para un florecimiento intelectual, condición necesaria para que el Ateneo desempeñara un papel en la vida pública. Y aquí ocurre señalar una diferencia significativa entre la Revolución mexicana de 1910 y la Revolución rusa de 1917: en la primera no participaron los intelectuales como aconteció en la segunda, a no ser que le concedamos al movimiento mexicano una extensión más allá de sus manifestaciones militares. (De ese modo, claro está, no hay modo de fijar fechas.) En todo caso, Madero, evidentemente, no es un Lenin armado de un plan revolucionario teórico. Al parecer, todo cuanto quiso fué un gobierno decente y eficaz para México, y ése es un deseo difícil de proyectar donde sea, cualquiera que sea el tiempo en que tenga que realizarse. Sus asesinos le

concedieron sólo dos cortos años, poco tiempo, sin duda, para pronunciar un fallo adverso o favorable sobre su actuación presidencial. Nada nos impide imaginar sobre lo que habría realizado si no lo hubieran matado; pero la historia no admite fácilmente semejantes especulaciones. Los mandones de la Revolución después de Madero no eran precisamente unos "intelectuales"; la mayoría eran bastante ignorantes y todos fueron hombres de acción que relegaron a puestos secundarios a los hombres de ideas.

Si se nos pregunta dónde estaban los intelectuales mexicanos en 1910, diremos que la gran mayoría, los viejos, eran porfiristas y por eso antirrevolucionarios. En cuanto a los jóvenes del Ateneo y su generación, fácilmente habrían sido descartados por falta de madurez para ocupar puestos públicos importantes; pero no porque, como intelectuales, hubieran rehusado a cumplir con su obligación en la crisis nacional. No, los ateneístas, en general, seguramente no simpatizaban con esa especie de "intelectuales" que entierran la cabeza en la arena cuando las cosas se ponen difíciles. Vasconcelos dice en el *Ulises Criollo*,[86] el primero de sus volúmenes autobiográficos, que durante el régimen maderista el Ateneo

> ya no era el cenáculo de amantes de la cultura, sino el círculo de amigos con vistas a la acción política. Antonio Caso fué quizás el único que no quiso mezclarse en la nueva situación. Se proclamaba, más que nunca, porfirista. Colaboraba, sin embargo, en todo lo que significaba esfuerzo de cultura.

Caso, claro está, mudó de opinión después del proditorio asesinato del presidente Madero en 1913. El Ateneo, por otra parte, no fué una sociedad de intelectuales *snob* decididos a restringir los beneficios de la cultura a

su propio círculo y por eso, con el fin de extender el radio de sus actividades para mejorar la sociedad mexicana, fundaron el 13 de diciembre de 1912 la primera Universidad Popular, cuyas labores de educación gratuita para adultos duraron diez años. Justo Sierra le dió a la escuela su divisa: "La ciencia protege a nuestra patria", frase que, naturalmente, no se interpretaba ya a la manera positivista tradicional. Desgraciadamente, después del asesinato de Madero, se dispersaron los miembros del Ateneo en razón de los tiempos revueltos que se siguieron, y la noble tarea de aquella institución quedó para siempre interrumpida.

Estamos ya en condiciones de ver en qué consistieron las relaciones entre el Ateneo y la Revolución de 1910. En efecto, si no perdemos de vista que la ofensiva antipositivista del Ateneo "inició la rehabilitación del pensamiento de la raza",[37] como dice Vasconcelos, podemos concluir que esa rehabilitación, que brota de la ofensiva misma, es la expresión ideológica de la Revolución mexicana, puesto que entendemos por esos términos un *descubrimiento* de México por los mexicanos y al mismo tiempo una *recuperación* de México para los mexicanos.

Habiendo esbozado los antecedentes mediatos e inmediatos del Ateneo, junto con su declaración de independencia filosófica para México, sólo nos resta concluir este capítulo con una breve inspección de los efectos generales que ese llamado de libertad intelectual y de autonomía espiritual tuvo sobre el programa educativo del México contemporáneo.

Una semana después, de la última conferencia de la serie ofrecida por el Ateneo, el 18 de septiembre de 1910, el gobierno de Díaz estableció la Universidad a petición del ministro Justo Sierra, el spenceriano que había re-

pudiado su fe positivista en 1908. Este acto, que probablemente fué algo así como un soborno por parte de Díaz, resultó ser, sin embargo, el más provechoso para la vida cultural de México de cuantos tomó el "tirano honrado" a lo largo de sus treinta años de dictadura. En realidad se trataba del establecimiento de una institución de tipo nuevo, es decir, de una universidad secularizada, pues la anterior universidad, la real y pontificia, había sido clausurada desde aquellos días tormentosos de la época de la reforma anticlerical. Y cuando se considera que la primitiva universidad, constituída de acuerdo con el modelo de Salamanca, tenía el honor de ser la primera institución de su género en el Nuevo Mundo (antecede por 85 años a Harvard), no debe sorprender que la gente progresista de México diera la bienvenida, no sin cierto orgullo nacionalista y con grandes esperanzas, a la determinación que había tomado Sierra.

El restablecimiento de la Universidad en plan secular no fué una pura secuencia, sino una consecuencia, por decirlo así, del nuevo espíritu de los tiempos que, cual ave fénix, nacía de las cenizas positivistas. Como parte integrante de la Universidad se creó la Escuela Nacional de Altos Estudios, que más tarde se convirtió en la actual Facultad de Filosofía y Letras. Con la creación de esa escuela, la filosofía encontró de nuevo un lugar en los programas universitarios después de un destierro de más de setenta y cinco años de la enseñanza oficial. (Durante ese período la filosofía especulativa sólo se enseñaba en México en escuelas privadas.) Recuérdese, en efecto, que en la Escuela Nacional Preparatoria barrediana se aprendía lógica y ética, pero no filosofía propiamente dicha, porque el plan comtiano consideraba que ésta pertenecía a la etapa "metafísica" del conocimiento, no teniendo

cabida, por lo tanto, en la etapa "positiva". Durante la era de reconstrucción porfirista la filosofía no pasaba de fórmulas huecas de una supuesta sociología científica y, como lo dijo Sierra en su discurso inaugural de la nueva Universidad, la pobre había sido "una figura implorante" que vagaba hacía tiempo "en derredor de los *templa serena* de la enseñanza oficial". Ahora, por fin, la voz de la metafísica había obtenido el derecho de hacerse oír una vez más en las aulas universitarias; Antonio Caso sería quien, con su elocuencia insubstituíble, se encargaría de hablar por ella. Desde entonces la voz filosófica ha resonado más y más alta en México, y, si bien ha encontrado oposición aquí y allá, especialmente por parte del grupo marxista en relación con el artículo tercero de la Constitución de 1917 que prescribe un sistema educacional "socialista", parece que ya no volverá a verse en el papel de implorante.

Para terminar deseamos rendir homenaje al recién desaparecido Ezequiel A. Chávez, el viejo maestro de las corrientes contemporáneas del pensamiento en México. Chávez, uno de los pedagogos más escrupulosos de México, se valió de Spencer y de Titchener para llenar el hueco que dejó Comte al omitir a la psicología como una de las ciencias autónomas. Chávez inició su carrera filosófica como spenceriano evolucionista; más tarde, al calor de la ofensiva antipositivista, criticó a Spencer a base de Spencer y, para evitar el agnosticismo, se nutrió de las enseñanzas de Bergson, Husserl, Descartes, Félix Ravaisson y muchos otros filósofos. En 1935 publicó en Barcelona su primer libro filosófico, *Dios, el universo y la libertad,* obra que revive el "positivismo espiritualista" [38] de Ravaisson.

Según Chávez, el positivismo verdadero debe ser integral, es decir, debe tomar en cuenta *todos* los hechos, los psíquicos y los físicos. El positivismo tradicional es en realidad *negativismo*, porque niega algunos hechos. El alma es un hecho tanto como el cuerpo, y sabemos que existe por la intuición y el amor. Así pensaba el maestro hace quince años. Lo cierto es, sin embargo, que cuando tuvimos el gusto de hablar con él poco tiempo antes de su muerte acaecida en 1948, se declaró lisa y llanamente católico. En un principio Chávez habla de *Evolución;* pero al final habla de Dios. Su fe católica aparece claramente en su libro póstumo. *¿De dónde venimos y adónde vamos?* (1946), que es una *apología pro vita sua.* Podemos, si queremos, preguntarnos de dónde vino Chávez y adónde se habrá ido; pero una cosa está clara, y es que Chávez pudo encontrar el camino que lo llevó a la comunión y a la concepción del mundo que fué la propia del México colonial. Por eso, intelectualmente considerada, su larga vida (murió cerca de los ochenta años) es la vida de México escrita hacia atrás.

# II

# EL DUALISMO CRISTIANO DE ANTONIO CASO

## I. Nota biográfica

Antonio Caso y Andrade nació en la ciudad de México el 19 de diciembre de 1883. Cursó todos sus estudios en las escuelas de su ciudad natal, asistiendo a la Nacional Preparatoria donde estudió psicología en la cátedra de Ezequiel A. Chávez e historia en la de Justo Sierra. Después de haber recibido en aquella institución su bautismo en la ortodoxia positivista, ingresó en la Escuela de Jurisprudencia y obtuvo el grado de abogado.

Ya hablamos de Caso como uno de los cuatro grandes del Ateneo de la Juventud. Al abrirse la nueva Universidad en 1910, Caso fué su primer profesor de filosofía, dignidad que conservó, junto con la de profesor de sociología en la Escuela de Leyes, casi hasta su muerte. Aunque su vida académica se vió interrumpida varias veces por azares de la política, sus largos años de servicio docente le merecieron el título de Maestro del pensamiento contemporáneo mexicano. Y tanto lo merece que en México se habla de su labor como de un apostolado. Al morir era miembro (fundador) del Colegio Nacional, la más alta institución docta de México, establecida en 1943 por decreto presidencial y constituída a semejanza del *Collège de France.*

En y fuera de clase, el maestro Caso era esencialmente un orador-filósofo, que sabía animar de elocuente vida a la idea de que la historia de la filosofía es el más hondo

drama de la existencia humana. Como Bergson, su maestro filosófico, supo siempre retener absorta la atención de sus muchos oyentes, incluyendo a las mujeres, gracias a su sabiduría, a su exuberancia y a su ingenio. Al grupo de sus íntimos solía decir: "No me gustan las masas ni las misas; prefiero las mozas y las musas. La 'm' es letra peligrosa, porque es la letra inicial de la mujer, de la música y de la metafísica, mis tres vicios".

Caso recibió muchos merecidos honores. Las Universidades de México, Río de Janeiro, San Marcos y Guatemala le confirieron el doctorado *honoris causa*. Sustentó cursos en las Universidades de San Marcos, La Plata, Buenos Aires, Chile, Río de Janeiro y La Habana. Varios países, entre los que figuran Francia, Chile y el Perú, lo condecoraron por servicios distinguidos. No sólo fué un gran maestro en y fuera de México, sino que sirvió a su patria como embajador en el Perú, en Chile, en la Argentina, en el Uruguay y en el Brasil.

Ocupó los más altos cargos administrativos dentro de la Universidad. Fué, primero, director de la Escuela Nacional Preparatoria; más tarde, secretario y después rector de la Universidad Nacional, y por último, director efectivo y luego honorario de la Facultad de Filosofía y Letras. Fué fundador y presidente del Centro de Estudios Filosóficos, una especie de la American Philosophical Association en menor escala. Fué miembro de la Academia Española de la Lengua, de la Academia Francesa, del Instituto Internacional de Sociología, de la Academia de la Historia de Colombia y de la Academia Nacional de la Historia de Buenos Aires.

Antonio Caso murió repentinamente de un ataque cardíaco la noche del 6 de marzo de 1946, un día antes de iniciar sus conferencias en el Colegio Nacional sobre

"El problema de la filosofía de la historia". El Sócrates mexicano murió serenamente y su patria lo llora.

## II. La etapa inicial en el pensamiento de Caso

Es posible discernir tres etapas en el desarrollo de la filosofía de Caso, que él solía describir como "una visión cristiana del mundo".[1] Los tres etapan son: *1)* antiintelectualismo; *2)* pragmatismo, y *3)* dualismo. Examinemos cada una por su orden.

El primer libro de Caso, un texto de introducción llamado *Problemas filosóficos,* fué publicado en 1915. Esta obra muestra, más que nada, la enorme influencia que tuvo el concepto bergsoniano de la intuición en el desarrollo intelectual de Caso. Pero no obstante la atracción que ese concepto ejerció en él, su posición metodológica es, en ese momento, ecléctica. "Para llegar a la verdad metafísica —afirma— es necesario combinar los métodos y resultados de la ciencia con las verdades de la intuición".[2] Sin embargo, es obvio que, aunque admite la función de la razón como una herramienta útil para sobrevivir, su preferencia está con la intuición, el *camino* hacia el conocimiento metafísico; y después de ofrecer sus respetos a la metafísica de Schopenhauer, fundada en la experiencia, acaba por adscribirse a la *Evolución creadora de Bergson* con su vitalismo especulativo.

En seguimiento de su maestro francés, el joven Caso era un antiintelectualista por partida doble, pues era un intuicionista en metafísica y un pragmatista en ciencia. Ya en los *Problemas filosóficos* hay una incipiente concepción pragmatista de la ciencia, tendencia que, cuatro años más tarde, aparece lozana cuando publicó su obra principal, *La existencia como economía, como desinterés*

*y como caridad.* (Este título aparecerá abreviado en citas posteriores.) No es que Caso, en 1919, se haya desenamorado de Bergson en metafísica; es que se había enamorado de James en ciencia. Estos dos amores no ofrecen contradicción para quien es doblemente antirracionalista, y tan es así, que el filósofo mexicano subraya no las diferencias metodológicas que separan a los dos autores sino su común recelo ante la razón.

> El antiintelectualismo actual juzga —decía con tono aprobatorio— que el hombre no es un simple contemplador de formas estéticas, ni un cantor de las armonías de la creación, ni un *epifenómeno* del mundo, sino un actor, un inventor, un creador.[3]

En una palabra, su ideal del hombre es el *homo faber* de Bergson y James, no el *homo cogitans* de Spinoza.

## III. Caso el pragmatista

Acabamos de ver que el joven Caso fué, metodológicamente, un pragmatista a medias, es decir, pragmatista sólo en cuanto a la verdad científica; pero el Caso maduro fué un pragmatista completo, pues que aplicó el concepto de utilidad como piedra de toque de *toda* verdad. A fin de presentar inteligiblemente el pragmatismo de Caso en su teoría del conocimiento, será conveniente asomarnos a la correspondiente época de su vida. En la página dedicatoria de su ensayo *El concepto de la historia universal* (1923), afirma lacónicamente que el hombre atraviesa momentos difíciles. Probablemente se refiere a las circunstancias caóticas que siguieron a la Revolución de 1910, y también a la general decepción que produjo el fracaso de la utopía wilsoniana de convertir al mundo

en un baluarte de la democracia. En esta época José Vasconcelos era el secretario de Educación Pública del régimen obregonista, y a medida que Vasconcelos subía en la estimación nacional, Caso descendía en ella. Es éste uno de los momentos más difíciles de narrar en la historia del México contemporáneo. En todo caso, fueran las circunstancias sociales y personales las que hayan sido, lo cierto es que el pensamiento de Caso en esta época da muestras de cierta falta de seguridad.* ¿De qué modo, entonces, podemos captar específicamente este extraño intermedio de Caso, el pragmatista cristiano?

En la edición de 1919 de su ensayo sobre *La existencia*, etc. . ., Caso es sólo pragmatista en lo que concierne a la ciencia. Por otra parte, en *El concepto de la historia universal* de 1923, que esboza varias filosofías de la cultura, Caso predica un pragmatismo total en la teoría de los valores, convirtiendo a la verdad en un valor sujeto al mismo criterio que lo útil, lo bueno y lo bello. Admitiendo que su axiología está inspirada en la escuela sociológica francesa de Durkheim, califica su propio punto de vista de "objetivismo social".[4] Según esa manera de ver, la objetividad de los valores queda determinada por la sociedad. La esencia de los valores es aquello que satisfaga o tienda a satisfacer un anhelo colectivo. Si no hay sociedad, no hay valores. De esta suerte la utilidad es todo aquello que sea útil *socialmente*. Y por extensión, la verdad será aquello que es verdad *socialmente;* la bondad, lo que es bueno socialmente, y la belleza, lo que es *socialmente* bello. Caso considera que el *objetivismo social* es el verdadero término medio entre la tesis ontológica que ve

* El autor emplea aquí una expresión tomada de Gilbert Murray, "a failure of nerve", cuyo sentido es el que hemos dado; pero que no puede traducirse literalmente al castellano. [*N. del T.*]

en los valores algo independiente del sujeto, y la anti-tesis subjetivista que ve en los valores algo que depende completamente del sujeto. Dejemos que el profèsor Lovejoy de la Universidad de John Hopkins decida si esta versión casista queda o no incluída en uno de "los trece tipos de pragmatismo".

La dirección pragmática del pensamiento de Caso en esta época de su vida ha quedado claramente resumida por él en una puntualización autobiográfica incluída en una colección de ensayos, los *Ensayos críticos y polémicos* de 1922, con el título *Mi convicción filosófica,* que es la *Confessio fidei* de Caso. Como esta obra expresa muy bien la posición agnóstica de su pragmatismo cristiano, vamos a transcribirla por entero, y si el lector se sorprende de que la influencia de Herbert Spencer vuelve a hacerse sentir, será bueno recordarle, como lo advirtió el propio Caso en fecha tan tardía como 1927 a uno de sus críticos más osados, que el positivismo "hasta hoy sigue influyendo en mi convicción filosófica".[5]

## MI CONVICCIÓN FILOSÓFICA

POR ANTONIO CASO

*1.* En el mundo estamos para *obrar.* La esencia de nuestra actividad la ignoramos y probablemente la ignoraremos siempre; pero el sentido de nuestro esfuerzo es inteligible.

*2.* Las ciencias positivas y la historia son conocimientos perfectibles, que cada vez harán más inteligible nuestro esfuerzo sobre el mundo y sobre nosotros mismos.

*3.* En cambio, casi no hay progreso metafísico. Ninguna de las grandes hipótesis cosmológicas de los griegos anteriores a Sócrates ha sido vencida ni excluída, por tanto, del grupo de las

ideas metafísicas contemporáneas. El hilozoísmo es, todavía, un modo de concebir la realidad última del ser. Y por esta ingenua asimilación del espíritu y la materia principió el pensamiento filosófico de Grecia.

*4.* La lógica, la ética y la estética; es decir, la filosofía práctica, *canónica,* como dijeron los estoicos, la regla de la vida humana, la *filosofía* del valor, como decimos los modernos, ha entrado de lleno en un progreso evidente. La lógica es de esencia *económica,* biológica, utilitaria. Es la forma sabia y alambicada del egoísmo. Mach, W. James, Bergson, Poincaré, etc., son los epistemologistas que han resuelto el problema de la razón, en cuanto que la razón puede *resolverse* a sí misma; es decir, han resuelto el problema de la ley del *funcionamiento* racional, cuyas *formas* fijaron para siempre los griegos y, sobre todos ellos, el príncipe eterno de los verdaderos pensadores, como llama Comte a Aristóteles de Estagira. Porque la *naturaleza* del pensamiento será siempre un enigma para el pensamiento mismo, según enseña sabia y elocuentemente Höffding al terminar su *Compendio de psicología.* Sabemos, en suma, *cómo* funciona la razón y *por qué* funciona así; pero nunca sabremos *qué* es. *Docta ignorancia.*

*5.* La estética la fundó Kant; el más grande de los filósofos posteriores a Aristóteles. A él se deben las definiciones impecables: "lo bello es un placer desinteresado"; "una finalidad sin fin". Schopenhauer y Bergson perfeccionaron la teoría completando su *desintelectualización,* si así puede hablarse; acabaron con lo que tenía de platónica. Platón fué el mejor filósofo de los poetas y el mayor poeta de los filósofos.

*6.* La ética la fundó N. S. Jesucristo. Mientras un hombre no se sacrificó por el ideal del sacrificio, la ética fué *una teoría,* es decir, un metafisiqueo ingenioso, profundo, pero simplemente teórico, dialéctico e irreal. Sócrates murió para no ser inconsecuente consigo mismo: Jesús murió por espontánea inspiración. No hacía silogismos como el griego. Vivía. La moral cristiana es vida, no hipótesis, acto, no ley, conducta, no imperativo. Yo querría que Jesús no hubiera existido nunca o que si hubiera existido no se hubiera sacrificado; o que se manifestara en su siglo como ángel, genio, o aparición sobrenatural. Pero fué *hombre* y entonces, si somos hombres, habrá que ser como él. No hay remedio. Al

prenderse de la Cruz nos comprometió a todos. Si no nos sacrificamos no nos salvamos. Esta es la verdad.

El otro gran fundador religioso, con Sócrates y Jesús, Sakiamuni el inspirado, murió de una indigestión de trufas. Si el mundo moral es voluntad, la más falsa de las hipótesis morales es la negación de la voluntad de vivir.

*7.* Por la educación resolvemos la realización de un hombre pleno. Es decir, constituímos un ente ideal que no se ha efectuado plenamente en la Historia. Imitar a Cristo (no como dice el célebre libro medieval en que se enseña el desprecio —*contemptu*— del mundo), sino como lo imitó Francisco de Asís. Esto es el destino humano. Crear hombres que sean buenos y lúcidos espíritus, aptos centros vivientes de desinterés artístico y de abnegación moral (Caridad), esto es La Ley y los Profetas resumidos en el amor al prójimo como a uno mismo.

Lo demás, la cosmología y la ontología, son vanidades de la razón humana, que no existe para entender la esencia ni la substancia de nada, sino para servir a la acción:

1º Por el conocimiento científico, creando la Industria, siempre progresiva, a diferencia de la Metafísica, improgresiva siempre.

2º Por el conocimiento ético, realizando al Hombre como único sentido asequible del mundo y la historia.

3º Por el conocimiento estético, haciéndonos descansar del dolor de vivir con el placer de mirar y oír por oír y mirar.

*8.* En el fondo de todas las cosas Algo hay, no sé si Omnipotente, pero sí noble, leal y humano, que hace posible el heroísmo y el sacrificio para cumplir un designio, quizás, que sólo puedo vislumbrar si ante ese Ser me humillo y comprendo que no lo puedo comprender.

*9.* Padre nuestro, que estás en los cielos. Santificado sea tu nombre, hágase tu voluntad, así en la tierra como en los cielos. El pan nuestro de cada día, dánoslo hoy y perdona nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores, no nos dejes caer en tentación, mas líbranos de todo mal. Amén.[6]

## IV. El dualismo cristiano de Caso

Habiendo transcrito por extenso las confesiones de un pragmatista cristiano en México del siglo XX, vamos a ocuparnos en seguida de su posición filosófica final. Para llevar a cabo de un modo adecuado esa tarea será necesario considerar el pensamiento de Caso en relación con el de Henri Bergson, su maestro; pero antes de establecer esa relación, procede explicar brevemente la postura del propio Bergson.

El filósofo francés afirma en su última obra importante, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), que las conclusiones místicas a que ha llegado "completan de un modo natural, aunque no necesariamente, las conclusiones de nuestra obra anterior",[7] es decir, de *L'Évolution creatrice* (1907). Esta distinción que hace Bergson entre el modo "natural" y el modo "necesario" de completar las conclusiones previas de su filosofía, pese a la vaguedad en que aparecen en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, es significativa para nuestro propósito de mostrar en dónde radica la originalidad de Caso. ¿Por qué? Porque un estudio cuidadoso de *La evolución creadora* y de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* mostraría que "el ímpetu del amor" que ocupa lugar tan prominente en el pensamiento de Caso no procede necesariamente de la doctrina bergsoniana del *élan vital*. Para ilustrar la diferencia entre ambos conceptos podemos utilizar como buen ejemplo la manera sutil en que Bergson cambio de idea respecto a Dios.

En *La evolución creadora* Dios quedó definido como la "vida incesante"; pero en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* Dios aparece definido místicamente como

"amor". Bergson, claro está, trata de deducir ingeniosamente la segunda noción de la primera; pero de todos modos las dos proposiciones, "Dios es vida" y "Dios es amor", son, por lo menos en el caso de Bergson, proyecciones de dos opuestas actitudes ante la vida. La primera refleja una actitud de *apego* a la vida; la segunda, de *despego* a la vida. La primera corresponde a un hombre que tiene ilusiones acerca de la vida; la segunda, a una alma desilusionada. Los evolucionistas, es decir, el Bergson de *La evolución creadora,* quieren tanto a la vida que la llaman Dios; los místicos, es decir, el Bergson de *Las dos fuentes de la moral y de la religión,* desprecian la vida y buscan algo superior a ella, a saber: el amor espiritual. (Psicológicamente, la actitud de despego generalmente viene después de la actitud de apego, porque el proceso de desilusión presupone, naturalmente, una previa ilusión.) En una palabra, Bergson el místico no es congruente en realidad con Bergson el evolucionista. Es decir, que las doctrinas de la "evolución creadora" y del "misticismo completo" no se compadecen en última instancia, porque lo cierto es que no es fácil mezclar biología y religión.

Sea de ello lo que fuere, una cosa resulta clara del estudio de *Las dos fuentes de la moral y de la religión,* y es que su autor aplica en esa obra los principios metódicos de *Una introducción a la metafísica* (1903) y de *La evolución creadora* al campo de la moral, de la política y de la religión. El resultado del intuicionismo de Bergson es lo que él denomina "misticismo completo", su postura filosófica final. Ahora bien, aquí es donde entra Caso. En efecto, un examen comparativo de la edición de 1919 de su ensayo *La existencia,* etc. y de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* revelaría que su "visión cristiana del mundo" es más congruente con el misticismo religioso

que con el biologismo metafísico de Bergson, donde "toda moral, sea por imposición o por aspiración, es biológica en esencia". Y es que la idea central del pensamiento de Caso consiste en que la *caritas* cristiana es una "victoria mística" [8] sobre la vida en sentido biológico. De esa suerte toda moral auténtica es *anti-biológica* en su esencia, ya que la moral que obedece a imposiciones sociales no es propiamente moral, sino, simplemente, economía. Antes de presentar en detalle esta tesis, intentemos rastrear su origen.

La semilla que habría de florecer en el sistema de Caso ya aparece desde 1915, por lo menos, cuando Caso andaba por los años treinta de su vida. Aquella fecha resultó decisiva para nuestro joven pensador mexicano, porque fué entonces cuando pronunció una serie de conferencias sobre los "grandes cristianos" en la Universidad Popular Mexicana fundada por los ateneístas, conferencias que constituyen el primer esbozo de la visión cristiana del mundo propuesta por Caso. La primera redacción fué publicada en 1916 en forma de folleto (41 páginas) con el título de *La existencia como economía y como caridad*, con el subtítulo de *Ensayo sobre la esencia del cristianismo*. Más tarde, en 1919, el folleto se convirtió en el libro (153 páginas) que ya hemos citado, es decir, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, pero ya sin el subtítulo. Eso no fué todo: una nueva edición (199 páginas) apareció en 1943 con el mismo título, donde, a decir verdad, no encontramos ningún cambio substancial respecto a la primera edición. Fuera de la revisión del prefacio y de una sección preliminar llamada *Sub Specie*, la segunda edición sólo difiere de la primera en un punto técnico importante, es a saber: suprime a James, añade a Husserl y apuntala a Bergson con Driesch. En

otras palabras, muestra tener mucha menos simpatía por el pragmatismo y, en cambio, el intuicionismo recobra toda su fuerza con la intuición husserliana de las esencias aducida en auxilio de la intuición bergsoniana de las existencias. En una palabra, Caso acaba por ser en metodología un intuicionista por partida *doble*.

En *Sub Specie*, el nuevo prólogo de dos páginas de la edición de 1943, Caso nos ofrece en forma clara su idea acerca de la filosofía. La filosofía, dice, es el intento de lograr una "síntesis" [9] de los diversos puntos de vista desde los cuales puede ser considerada la existencia. Esos puntos de vista son los siguientes:

1) *Sub Specie aeternitatis*, el punto de vista metafísico.
2) *Sub Specie durationis*, el punto de vista histórico.
3) *Sub Specie utilitatis*, el punto de vista económico.
4) *Sub Specie charitatis*, el punto de vista moral.
5) *Sub Specie relationis*, el punto de vista lógico.
6) *Sub Specie pulchritudinis*, el punto de vista estético.

Esos seis aspectos de la realidad (los últimos cuatro son un eco lejano de los famosos "cuatro momentos del espíritu" de Croce), según Caso, contienen tres antinomias principales: primera, lo metafísico contra lo histórico; segunda, lo económico contra lo moral, y tercera, lo lógico contra lo estético. La tarea de la filosofía consiste, por lo tanto, en encontrar, dice Caso, la síntesis que resuelva aquellas antinomias.

Antes de examinar cuál sea la peculiar síntesis que Caso intenta en su libro, detengámonos a considerar su cambio de posición respecto a la naturaleza de la filosofía. En los días aciagos en que Caso escribió *Mi convicción*

*filosófica*, la metafísica, recuérdese, se veía como algo absurdo. Esta concepción agnóstica cedió, sin embargo, a la concepción tradicional de que la filosofía es el intento de explicar la realidad. Ya no se piensa que la cosmología y la ontología son pura vanidad, salvo la vanidad de cualquier dialéctica que no ve que la existencia es algo más complejo de lo que supone una teoría de recetas unilaterales. Ciertamente, el conocimiento absoluto es todavía una ilusión efímera; pero, a pesar de eso, el mundo es inteligible. La filosofía ya no está al servicio de la acción; está al servicio de la verdad. Y fué así como Caso regresó a la antigua tradición de la *philosophia perennis*, y lo vemos convertido de nuevo a su fe original en la filosofía como síntesis del conocimiento. Su agnosticismo fué pasajero.

Admitiendo con Caso que la tarea filosófica consiste en alcanzar la síntesis de los seis aspectos de las cosas, para resolver así sus respectivas y opuestas pretensiones preguntemos por su condición de necesidad. La filosofía de nuestro tiempo, afirma repetidamente Caso, "ha de fundarse en la experiencia; pero en *toda* la experiencia: en la del laboratorio y la del oratorio".[10] En otras palabras, la deseada síntesis tiene que partir de la experiencia *como un todo*.

Ahora bien, recordemos que Caso llama a su síntesis "una visión cristiana del mundo"; pero el estudio de su libro sobre *La existencia*, etc., muestra que la *cosmovisión cristiana* que propone es una síntesis incompleta. Solamente examina en detalle tres de los seis aspectos de la realidad enunciados por él, a saber: el económico, el estético y el moral. De las tres antinomias de cuya solución debe encargarse la filosofía, sólo una recibe atención suficiente, la antinomia económico-moral. Aquí y allá en el libro

aparecen alusiones a los otros tres aspectos y a las otras dos antinomias, pero en ningún lugar están desarrollados. Tampoco puede decirse que el ensayo *El concepto de la historia universal*, de inspiración crociana, contribuya a esclarecer la solución de la antinomia histórico-metafísica. Sin embargo, aun cuando la síntesis incompleta de Caso no es en nada análoga a la *Sinfonía incompleta* de Schubert, debe decirse a su favor que más vale media síntesis que ninguna.

Pero, ¿por qué razón se fija tanto Caso en la gran antinomia entre la vida y la caridad? ¿Por qué escribe contra la vida en sentido biológico? La razón es bastante obvia. Como tantos otros, Caso vivió dos guerras mundiales y las ediciones de su obra principal registran su reacción contra lo que llama "la filosofía del imperialismo", que pone a la vida animal por encima de la ley; a la ambición de poder por encima de la justicia y del amor; al individuo centrado en sí mismo sobre el respeto a la personalidad humana. Semejante reacción aparece en los dos libros que publicó Caso durante la segunda guerra mundial, *La persona humana y el Estado totalitario* (1941) y *El peligro del hombre* (1942), obras en que se ataca al individualismo y al comunismo como "formas de egoísmo" rivales, y en que se defiende una concepción cristiana de la política.[11] No puede sorprender, pues, que Caso haya puesto lo mejor de su energía intelectual al servicio de la caridad en una época en que impera la doctrina de la exaltación biológica y el culto de la violencia y de la rapiña. Cualquier hombre decente habría querido hacer lo mismo en un mundo lleno de inhumanidad del hombre hacia el hombre, aun a riesgo de repetir la sabiduría de las edades pasadas y de sus sabios.

La visión cristiana del hombre queda enmarcada metafísicamente en el libro sobre *La existencia,* etc. El propósito de la obra es justificar nuevamente ante los contemporáneos los procedimientos divinos; pero Caso no es un San Agustín o un John Milton. Comprende plenamente, sin embargo, que en una época en que se ha extendido tanto el culto, de inspiración nietzscheana, por la vida como poder, sería ineficaz escribir una apología del cristianismo sin tener buenos fundamentos filosóficos. Ya no basta la pura fe que animó a nuestros antepasados; ahora es necesario echar mano de la filosofía para que venga en auxilio de esa fe en el combate contra los adoradores de la vida animal. Una metafísica fundada en la experiencia deberá, claro está, admitir todas las conclusiones de la biología; pero semejante admisión no la obliga necesariamente a aceptar una interpretación mecanicista de la vida *en su totalidad.* En una palabra, biología, sí; biologismo, no.

¿Cuáles son, entonces, los fundamentos filosóficos que aduce Caso en favor de la visión cristiana del mundo? Se trata de los bien conocidos argumentos del *neovitalismo* esgrimidos en las obras de Henri Bergson y Hans Driesch. Un vitalismo congruente, fundado en toda la experiencia, en contraste a la visión materialista o naturista del mundo (para Caso el materialismo y el naturismo son ambas doctrinas reduccionistas), sostiene no sólo que la vida es irreductible a la materia sino cree en la existencia de otro orden de realidad, irreductible a la economía vital, que distingue al animal del hombre. Caso hace suya, apoyado en la autoridad de los neovitalistas, el dualismo metafísico contemporáneo y lo traspone al campo sociológico diciendo que "la cultura se opone, lógicamente, a la naturaleza".[12] Este dualismo, cultura contra naturaleza, refleja

con claridad la influencia de la sociología en la formación filosófica de Caso, más bien que de la biología o de la psicología. En suma, su tipo personal de dualismo existencial se atiene a los extremos cultura y naturaleza, y no a naturaleza y vida, ni a naturaleza y mente.

La obra sobre *La existencia* etc. está dividida en tres partes que se ocupan, respectivamente, con el mundo como vida, como arte y como moralidad. Examinémoslas por su orden.

Según Caso, la esencia de la vida en general (es decir, de la vida en sentido biológico) es económica o utilitaria. La idea procede de Arturo Schopenhauer; la terminología de Ernst Mach. Dondequiera que haya vida, hay economía; lo vital = lo económico. Para explicar la naturaleza de la economía vital que gobierna en el mundo orgánico, Caso propone la siguiente hipótesis: "*La energía vital*, esa realidad original e irreductible de que trata Driesch, *es egoísmo consciente o inconsciente*".[13] Es inconsciente en el animal; consciente en el hombre. Esta hipótesis de "la entelequia egoísta" propuesta por Caso es, obviamente, una manera aristotélica de designar la lucha por la existencia de que habla Darwin, interpretada en términos neovitalistas. ¿Qué es el egoísmo? La categoría de lo egoísta no es simplemente un problema ético o epistemológico del mundo humano; es "un principio no-espacial y metafísico" que opera a lo largo de toda la vida y que determina su evolución. Se supone que este principio es de suyo evidente para la intuición, o sea, que "no nace dentro de la experiencia",[14] una conclusión que resulta incompatible con la postura empírica general proclamada en el Prefacio. En todo caso, la ecuación completa de la vida *ut sic* es la siguiente: lo vital = lo económico = lo egoísta. Haciendo suya la afirmación bergsoniana de

*La evolución creadora*, de que cada individuo de una especie busca "sólo su conveniencia" y "se encamina hacia aquello que exige el menor esfuerzo" [15], Caso formula la ecuación fundamental del universo *sub specie utilitatis* de la siguiente manera: "Vida = el mayor provecho con el menor esfuerzo".[16]

La contrapartida de la concepción económica de la vida es la teoría económica del conocimiento. En las dos últimas ediciones de *La existencia*, etc. se acepta aquélla, pero se rechaza ésta ("utilitarismo epistemológico") en su forma extremista, es decir, cuando se aplica el discrimen pragmático a *toda* verdad. Y es en este lugar donde, en la edición de 1943, Caso renuncia al pragmatismo agnóstico que confesó en otro tiempo. No encontramos, sin embgargo, una nueva confesión, ni tampoco aparece explícitamente anunciado el cambio. De todos modos es absolutamente claro que la edición de 1943 está en completa simpatía con la "rectificación" del punto de vista agnóstico. Basta comparar la edición de 1919 con la de 1943 para advertir el sutil cambio de actitud respecto al pragmatismo en general.[17]

Edmundo Husserl es la nueva autoridad de Caso para refutar a quienes pretenden reducir todo conocimiento a lo útil. Sin embargo y pese al encomio que hace Caso del movimiento fenomenológico como "reivindicatorio" [18] del papel que le corresponde a la intuición en la aprehensión de las esencias y de los valores, es Henri Bergson, no Husserl, a quien Caso tiene cerca y a quien entiende de veras. Probablemente su obra más débil es *La filosofía de Husserl* (1934); no logra "ver" a Husserl tan bien como a Bergson, a pesar de la admiración que parece profesar el "acto ideatorio" en el libro (1934), que lleva precisamente ese nombre. Y por extraño que pueda pare-

cerle a un husserliano ortodoxo, el estudio de la fenomenología condujo a Caso a la dudosa conclusión de que hay cuatro "formas irreductibles" de la realidad: cuerpos y mentes, esencias y valores.[19]

A fin de tender un puente entre la naturaleza y la cultura, Caso emplea en su libro *La existencia*, etc., la noción bergsoniana de un "excedente de energía"[20] en el mundo de las cosas vivas. Caso piensa que el origen de la ciencia, del arte, de la moral y de la religión está en ese excedente de energía del obrar humano, sin que eso quiera decir que esas formas de la cultura sean reductibles a pura fuerza vital. Aun cuando, en efecto, los animales superiores disponen de un excedente de energía, carecen de cultura, porque lo emplean para fines prácticos y de ese modo no superan la animalidad. Los animales siempre son pragmatistas; los hombres a veces son santos. De aquí que el excedente de energía es condición necesaria de la cultura, pero no es su condición suficiente. En vista del dualismo de origen, hace falta un nuevo principio antieconómico para explicar el logro del hombre a diferencia de su pura supervivencia. Ese principio metafísico, que no puede ser deducido ni reducido al mundo argánico, es el "desinterés", una categoría kantiana en Schopenhauer y Bergson que Caso incorpora a su síntesis. Estamos ya en el mundo del arte.

El mundo *sub specie artis* es un mundo de *desinterés*. Por otra parte, el mundo *sub specie vitæ* se caracteriza por el interés propio. Todos los seres del mundo orgánico luchan por salvar la vida mediante el menor esfuerzo. Pero el imperativo biológico del menor esfuerzo no explica el "desinterés innato" de la vida humana *qua* humana. Si bien las leyes biológicas explican sin duda muchos rasgos de la existencia, no pueden explicarlos todos, es decir, la

génesis del arte, ya que las bellas artes van a contrapelo de los motivos egoístas o económicos de la vida. El arte no es ni siquiera un juego, como pensó Schiller y más tarde Spencer, porque el juego es parte y pertenencia de la vida económica. Los animales juegan con el fin de sobrevivir; el hombre, en cambio, cultiva el arte por el arte mismo. (Dígase entre paréntesis, que Caso cree que el juego es lo que más se aproxima al arte en la economía vital.) Pero ¿qué cosa es, entonces, el arte? El arte es, para decirlo en terminología kantiana "placer desinteresado", o bien es contemplación pura del mundo, según insistió Schopenhauer. Lo que nos parece más interesante en la concepción que tiene Caso del arte es que por la aparición del arte la existencia se desprende de su animalidad y surge el espíritu humano. Arte y hombre coexisten: con el advenimiento del arte, este mundo simiesco nuestro se transforma en humano.

Después de decirnos lo que es el arte en la segunda parte del libro sobre *La existencia,* Caso se ocupa del problema de su método. El arte no es accesible a la razón pura. Razonar es relacionar términos; pero ¿de dónde proceden los términos? La respuesta es bergsoniana: los términos vienen de la intuición. Por medio de la intuición se establece contacto con las particularidades concretas de la realidad. En suma, el método del arte es la intuición en sentido bergsoniano o "intuición estética",[21] con lo que se quiere decir la aprehensión de términos individuales. Mientras el hombre de ciencia piensa abstractamente, el artista intuye concretamente. El genio artístico consiste, por lo tanto, en la habilidad de expresar lo individual de las cosas, como un Iago o una Mona Lisa. Es obvio que Caso simpatizaría con todos los que creen en el significado cognoscitivo del arte.

Caso intenta salvar la antinomia entre intuición y razón considerando ambos lados del conflicto como aspectos complementarios del conocimiento. "La razón y la intuición se complementan mutuamente".[22] La intuición es la primera etapa de la investigación; la razón es la segunda. Dentro de la lógica, que es el aspecto racional o relacional de la existencia, queda incluída la ciencia material y la formal, las cuales admiten *universalia* varios grados de abstracción. Para Caso, la lógica es verdad y la belleza es verdad; pero a diferencia de Keats, cree es preciso conocer *ambas*. De todas maneras, de los dos tipos de conocimiento, Caso se inclina hacia el intuitivo. Dice: "Pensar sólo es tolerable cuando no se puede ver".[23] En otras palabras, un Aristóteles sólo es tolerable cuando no se puede ser Dante. En cuanto a su postura epistemológica general, Caso acepta sin discusión la doctrina realista de que los objetos conocidos son independientes del sujeto que los conoce. No hay en toda su obra un examen expreso del problema epistemológico.

De la misma manera que la primera forma de la existencia, es decir, el reino de la naturaleza, se divide en dos órdenes autónomos, el físico y el biológico, así Caso divide también la segunda forma, el reino de la cultura, en dos órdenes igualmente autónomos, el estético y el moral. "No hay —dice—, un solo orden, sino *varios órdenes* que implican su mutua contingencia".[24] Cada orden es irreductible, gobernado por leyes propias. (El hincapié en la "contingencia" de las leyes de la naturaleza y de la cultura procede de Émile Boutroux, el inmediato precursor de Bergson, a quien Caso le dedicó en 1917 su ensayo sobre *La filosofía contemporánea francesa.)* Además, considerado desde el punto de vista axiológico, el mundo es una ordenada jerarquía de valores, que va desde lo físico

hasta lo moral. El orden físico está más allá del bien y del mal; el orden estético no es ni bueno ni malo, es neutro valorativamente; el orden moral es bueno. Todo esto nos avisa que el interés fundamental de Caso en la naturaleza de las cosas no consiste en conocerlas en cuanto tales, sino en valorizarlas desde una perspectiva humanista.

En su libro sobre *La existencia* etc., Caso le concede al arte un sitio metafísico dentro de la estructura normativa de la realidad. Se trata de un lugar "intermedio" [25] entre los órdenes biológico y moral de la existencia. Puesto que el arte es por naturaleza desinteresado, supera la ley cósmica del deseo egoísta de vivir y de ese modo abre el camino hacia el deseo moral. El arte como "inacción" es el intermediario a través del cual el hombre puede transitar de la acción orgánica a la acción espiritual. Si es cierto que la contemplación desinteresada es precursora de la moralidad, una sociedad de artistas sería totalmente ineficaz, porque el arte no es sino el orden de la "voluntad"; gracias sean dadas a Schopenhauer. La acción, cuando es mejor, es la acción altruista. El mundo moral nace esplendoroso en el momento en que se realiza un acto de sacrificio.

Como era de esperarse, la visión dualista que Caso tiene del mundo, alcanza su apogeo al final de la obra que trata de la existencia como caridad. El autor no sólo realiza una transmutación de valores en oposición a Nietzsche, "el gran sofista alemán", sino que opera una transmutación de categoría en concordia con Jesús. El amor es más que cumplimiento de la ley; es el cumplimiento de la existencia misma. "El mundo como caridad —insiste Caso una y otra vez—, es la realidad en su plenitud".[26] De esta suerte, *La economía moral* de Ralph Barton Perry

sería, para Caso, una contradicción en los términos. Diría que el título de ese libro tendría que ser *La economía vital,* puesto que el orden moral es el principio antieconómico por excelencia. La moralidad tiene que definirse en términos ascéticos, como "sacrificio"; no en términos utilitarios, como "interés". La ecuación fundamental de la vida ética es la antítesis de la vida en el plano orgánico, es, en efecto, la siguiente: sacrificio = el mayor esfuerzo para el menor provecho.

Según Caso, toda ética fundada en el interés es agiotística o centrípeta; es moralidad sólo de nombre, porque es inmoralidad de hecho. A Caso no le importa para nada la vieja paradoja del egoísmo contra altruismo, ni el problema del tipo de intereses de que se trate. Para él todo interés propio es intrínsecamente malo. Cree, por decirlo así, en que las motivaciones egoístas hacen que gire el mundo orgánico, pero a costa de que el mundo moral se hunda. La historia humana se parece al relato agustiniano de las dos ciudades, una "fundada en el egoísmo", la otra "edificada en la caridad".[27]

Pero, ¿qué quiere decirse con amor o *caritas?* En el mejor caso es algo más que la regla de oro que preconizan los moralistas; es el camino de la vida de cualquier persona, como la vida de Jesús, que se sacrifica por amor a la humanidad. Podría llamarse la regla de diamante: haz *más* para el prójimo de lo que quisieras que el prójimo hiciera por ti. ¿Es esto posible? ¿No se trata de un puro sueño? "La caridad —responde Caso—, como la lucha, es un hecho".[28] No es algo que necesita probarse; es algo que necesita practicarse; es, ni más ni menos, lo que el héroe moral predica con el ejemplo. La caridad *es* lo que la caridad *hace.* Y así como "no hay óptica para ciegos ni acústica para sordos", tampoco hay "moral ni religión

para egoístas".[29] Quien no se sacrifique no podrá entender al mundo en su totalidad. Porque, del mismo modo que requerimos el postulado de la uniformidad de la naturaleza para poder explicar los fenómenos físicos, necesitamos el postulado de la "uniformidad de lo caritativo" [30] para inteligir los fenómenos espirituales. En suma, el altruista no sólo es mejor que el egoísta; es también más sabio.

La perspectiva de Caso implica un tipo positivo de ascetismo absoluto, cuyo símbolo es la cruz cristiana. No admite, sin embargo, la ética jurídica a la manera kantiana, pues el bien no es, para Caso, un imperativo categórico. No debemos ser buenos por respeto a la ley racional, ni por un sentimiento del deber; debemos ser buenos por entusiasmo. De donde puede advertirse que la norma moral ya no es aquel "objetivismo social" que predicaba Caso en otro tiempo. La bondad procede de la interioridad de la conciencia; no de la exterioridad social. La virtud es la obra de un "nuevo instinto" desanimalizado. Como *der Wille zur Macht* (Nietzsche) es pura vida, así *der Wille zum Guten,* (Alfred Weber) es puro amor. En otras palabras, puesto que Caso identifica la intuición de la vida de que habla Schopenhauer con "el ímpetu del poder" de Nietzsche, la egocéntrica "voluntad de vivir" define el orden biológico de la existencia, mientras que la no-egoísta "voluntad de amar" define su orden moral.

Pero ¿discierne Caso la idea de lo religioso en su intento de llegar a una síntesis del cristianismo? Las más de las veces no distingue entre la moral y lo religioso, y a tal extremo mezcla ambas cosas que abiertamente declara que "la esencia del cristianismo es la caridad" y más enérgicamente dice que "no hay Dios sin buenas obras".[31]

Su actitud hacia la religión es estrictamente la de un liberal; no olvidemos que Caso no fué un católico ortodoxo; perteneció a la grey de los heterodoxos. Su santo patrón es el de Asís, no el de Aquino, y cuando en alguna ocasión discierne lo religioso, lo hace en términos místicos para hablar de un orden sobrenatural propio a la vida de la beatitud y a la paz eterna. Pero no considera a ese orden de la existencia como un hecho; se trata de una posibilidad más allá de este mundo; es un artículo de fe, no es un principio filosófico.

El libro sobre *La existencia* etc. concluye con unos comentarios sobre el tema kantiano de Dios, la Libertad y la inmortalidad.[82] La esperanza de inmortalidad estriba en que es posible que el hombre bueno sobreviva temporalmente, ya que puede sobrevivir en el espacio. En el hombre coexisten dos tipos de vida, el biológico y el moral; pero semejante coexistencia no implica que el primer tipo sea la condición de posibilidad del segundo. Es indubitable que precisa el orden biológico como soporte de la vida moral pero la vida en cuanto tal no constituye la vida buena. La muerte de la vida animal no quiere decir necesariamente muerte moral. De todas maneras, la posibilidad de sobrevivir la muerte depende en última instancia de la existencia de un orden sobrenatural, puesto que a la larga el orden moral mismo perecerá con los otros tres órdenes (el físico, el biológico y el estético) que ahora coexisten con él. Caso infiere el fin del mundo como una consecuencia de la ley física de la entropía. Solamente lo espiritual puro puede aspirar a vencer la naturaleza perecedera de las cosas. En todo caso, la esperanza de inmortalidad no es sino para quienes han sido lo suficientemente desinteresados y caritativos durante la

vida terrena como para merecerlo. Todos los demás están condenados a la extinción total.

En cuanto a la libertad, su esencia es la autodeterminación. Las gotas de agua tienen "individualidad"; pero sólo los seres humanos son capaces de "personalidad". (Este distingo recuerda a Miguel de Unamuno.) Para Caso, la autodeterminación quiere decir autosacrificio. Únicamente somos realmente libres cuando negamos nuestra individualidad, que es sinónimo de egoísmo. Sólo es verdaderamente persona quien se molesta por los otros y quien muestra el otro carrillo. O para decirlo con una paráfrasis de San Mateo: "Aquel que encuentre su vida la perderá; aquel que, por amor a la caridad, pierda su vida la encontrará". En una palabra, no es *veritas* sino *caritas* lo que nos hace libres. Todas las filosofías del mundo son nada junto al obrar altruístico de un hombre de buena voluntad.

El examen del problema de la personalidad humana conduce a Antonio Caso a la idea de Dios. De la experiencia de que ciertas personas humanas son buenas en algunas ocasiones, es posible concebir una persona divina que siempre sea buena. Esa persona es Dios. De esta suerte Dios no puede ser un Género Supremo, como piensa el panteísmo, porque una abstracción lógica es tan estéril cuando se refiere a la deidad como cuando se aplica a la humanidad. El *Deus* de un Spinoza no podría morir en la cruz; la Suprema Persona de que habla Caso sí puede morir crucificado. Y si le preguntamos ¿dónde está Dios? responderá *in nobis*, claro está, porque si tenemos caridad, tenemos a Dios, puesto que, de acuerdo con el Evangelio de San Juan, Dios es Amor. Buscar al Ser Supremo en otro lado es inútil. En suma, el Dios de Antonio Caso está concebido a imagen del personalista humano, que hace

coincidir lo más alto del valer humano con la plenitud de la existencia.

Pero ahora, a manera de resumen general, veamos el dualismo cristiano de Caso en el marco de los acontecimientos contemporáneos. Antonio Caso prestó señalados servicios a la mentalidad mexicana, tanto como un expositor dramático del pensamiento de Occidente en general, como un intérprete cristiano de la filosofía de Bergson en particular. Hablando técnicamente, su metafísica no añade gran cosa al viejo debate del vitalismo contra el maquinismo, y sólo multiplicó nuevas entidades innecesariamente. Caso no era un biólogo preparado y su saber científico fué de segunda mano. Pese a todo, en nuestra opinión el rasgo más significativo de su estudio de la *antinomia profunda* entre la vida y el amor consiste, no en que el autor defiende una visión cristiana del mundo, que en definitiva es cosa vieja, sino en que ataca a los devotos de la Vida (así, con mayúscula) en un momento cuando estaba de moda en teoría y en la práctica. Ese momento es nuestro pasado inmediato, una época "roja de diente y garra".

Merece la pena advertir por qué la visión cristiana del mundo propugnada por Caso es dualista. Después de haber reaccionado contra la concepción darwiniana-spenceriana de la naturaleza y contra su consecuencia política en México, es decir, la dictadura de Díaz, el "tirano honrado", le quedaban a Caso dos salidas posibles. Una era rechazar los argumentos positivistas de los "darwinianos extremosos" del siglo pasado, mostrando que se fundaban en premisas unilaterales relativas al proceso de la evolución. (Digamos de paso, puesto que los biólogos más distinguidos de nuestro tiempo [33] cargan más acento en el principio de la cooperación natural que en la lucha por

la existencia, podemos llamarlos "darwinianos moderados".) La otra salida fué la que, precisamente, eligió Caso, es decir, aceptar como ciertas en biología las premisas egoístas del darwinismo tradicional, pero como falsas en el campo de la ética. De esta suerte se vió obligado a postular unas entidades extrabiológicas que agrupó bajo el nombre de "cultura" (esas entidades son el desinterés y la caridad), a fin de compensar el estrago causado por obra de la "entelequia egoísta", que fué el postulado extrafísico que arbitró para la naturaleza orgánica, aunando la "lucha por la vida" de Darwin y la "entelequia" de Driesch. Por eso su metafísica es un *doble* dualismo: *1*, entre la naturaleza orgánica e inorgánica, por una parte, y *2*, entre la naturaleza y la cultura, por la otra. Es de pensarse que si Caso hubiera estado más al tanto de la biología reciente, habría sido un cristiano monista, como Vasconcelos, en vez de ser un cristiano dualista.

En todo evento y cualquiera que sea nuestra opinión acerca de la validez del alegato de Caso en favor de la caridad, tendremos que admitir, por lo menos, que hubo pathos y heroísmo en su reto a la doctrina del "ímpetu de poder" inspirada en Nietzsche, que se envanece en el desprecio que siente por la ética cristiana vista como apología del débil.[34] Para Caso, la vida en cuanto vida no es cosa para sentir orgullo, y no debemos convertir en virtud lo que no pasa de ser una necesidad biológica. A pesar de su devoción por Bergson, Caso merece aplauso por no haberse entusiasmado nunca por la doctrina del *élan vital;* y en oposición a Nietzsche, el alemán complaciente a todas las solicitaciones de la vida, nuestro mexicano fué un rebelde. Su mensaje, en pocas palabras, fué vida por amor al amor; no vida por amor a la vida. No

pura vida, sino que vida de *bondad*, la vida *abundante* de Jesús. No precisa evadirse de la vida para ser santos, como pensó Schopenhauer; podemos evadirnos *dentro* de la vida. Porque vivir con caridad es tanto como experimentar la plenitud de la existencia misma. Tal la simplicidad del mensaje de Caso. En su simplicidad está su nobleza, y no hace falta decirlo; bien sabemos, por Spinoza, que todo lo noble es tan difícil como raro. Por último, si el intento de Caso por alcanzar una "síntesis del cristianismo" sea realmente eso o más bien sea una combinación ecléctica de la postura cristiana y del vitalismo contemporáneo, es dilema que, claro está, queda como problema abierto.

# III

# EL MONISMO ESTÉTICO DE JOSÉ VASCONCELOS

## I. Nota biográfica

Un esbozo biográfico de don José Vasconcelos resulta superfluo si consideramos que él mismo ha escrito su Odisea en cuatro gruesos volúmenes.[1] Desgraciadamente la autobiografía de Vasconcelos, quien se ha representado a sí mismo como el *Ulises criollo,* no ha sido traducida al inglés. Semejante personificación puede servir como recordatorio elocuente del sentimiento trágico que domina el alma latinoamericana, y también sirve para amonestarnos que Vasconcelos no es un filósofo de tipo académico. En realidad no pertenece en espíritu a la noble tradición de la docencia filosófica universitaria. Más bien se ha visto a sí mismo como destinado por Dios para ser un filósofo en el sentido platónico. No que se le pueda acusar de haberse mantenido encerrado en torre de marfil, pues ha ocupado importantes puestos académicos y administrativos. Fué secretario de Educación Pública, rector de la Universidad Nacional de México, profesor visitante en las Universidades de Chicago y La Plata, y ahora miembro del Colegio Nacional. Una de las razones de su antiacademismo es que le aburre a muerte la enseñanza profesional. En una ocasión confesó que no era buen profesor. A este respecto él y Caso son polos opuestos. Tampoco le interesan mucho los grados académicos. Cuando en 1946 hablamos con él, nos dijo que cuatro o cinco universidades latinoamericanqs le habían conferido doctora-

dos, pero no puedo acordarse ni de los nombres de esas instituciones. Sabemos por noticias del *Who's Who in Latin America* (editor, P. A. Martín) que se trata de las universidades de Chile, Puerto Rico, Salvador y Guatemala. Como la gran mayoría de los intelectuales latinoamericanos, Vasconcelos se ve obligado a dividir sus actividades para ganarse la vida. Cuando nosotros lo vimos, Vasconcelos se ocupaba en dar conferencias en el Colegio Nacional; en escribir para editores, periódicos y revistas; en dirigir una escuela preparatoria privada, y en el desempeño de la dirección de la Biblioteca Nacional de México. Si se tiene la impresión de que los mexicanos son perezosos, piénsese en todo lo que hace Vasconcelos para poder subsistir.

José Vasconcelos Calderón nació el día 27 de febrero de 1882 en la ciudad de Oaxaca, México. Aunque su primer volumen autobiográfico se llama *Ulises Criollo,* habría sido más exacto ponerle *Ulises mestizo,* porque, según propia confesión, en sus venas corre "un poco de sangre indígena".[2] Después de completar sus estudios primarios en Oaxaca, fué a México a la Escuela Nacional Preparatoria. Al terminar los estudios en ese plantel entró en la Escuela de Jurisprudencia, donde obtuvo en 1908 el título de abogado. Su tesis, *Teoría dinámica del derecho,* fué publicada dos años más tarde en la *Revista Positiva,* el órgano de divulgación, ya moribundo, de los positivistas mexicanos que pronto serían el blanco de los ataques del Ateneo de la Juventud. Vasconcelos no recibió ningún adiestramiento académico posterior: la filosofía que sabe la aprendió por su cuenta y, podemos añadir, la pensó por su cuenta.

Durante un breve tiempo Vasconcelos ejerció la abogacía y se inscribió en el club político maderista, cuya

finalidad era oponerse a la reelección del dictador oaxaqueño, Porfirio Díaz. Se encargó del periódico de oposición el *Anti-reeleccionista*, y pasó poco más o menos un año en Washington con el carácter de agente confidencial del movimiento revolucionario. Cuando Madero fué elegido para presidente de la República, Vasconcelos rehusó aceptar un puesto político a fin de evitar que se acusara al nuevo régimen de nepotismo. Regresó al ejercicio de su profesión; pero su actividad política previa y la inspiración de la *República* de Platón le hicieron concebir el deseo de extender su actividad más allá de los intereses particulares para lograr un estado de mayor justicia social en México. Vasconcelos tomó tan en serio la filosofía y tan literalmente a Platón que quería ser el rey-filósofo de México. Siendo, en aquellos años, un socialista cristiano, estaba, en cuanto socialista, de acuerdo con Karl Marx en que el fin de la filosofía era transformar el mundo, pero en cuanto cristiano, no admitía el propósito materialista de Marx.

Vasconcelos tuvo su primera oportunidad para cambiar, no al mundo, pero sí a México, cuando el presidente Álvaro Obregón lo designó, en 1920, secretario de Educación Pública. "El ministro a caballo", como le decían cuando en 1915 había desempeñado el mismo cargo por breve tiempo bajo la presidencia de Eulalio Gutiérrez, reorganizó de raíz el sistema educativo e intentó, durante cuatro años, elevar el nivel cultural de México. Sus esfuerzos le merecen con justicia el título de padre de la educación popular en México.

Es cierto, sin duda, que hubo muchas críticas sarcásticas respecto a los esfuerzos de Vasconcelos para mejorar las condiciones educativas del país, como, por ejemplo, la anécdota ya proverbial de que distribuyó profusamente

traducciones castellanas de las clásicos antiguos entre los indios analfabetos. Pero admitiendo la naturaleza idealista de algunos de los experimentos educativos de Vasconcelos, queda en pie que su personalidad como divulgador de la cultura lo convierte en uno de los verdaderos hijos de la Revolución, puesto que se empeñó en realizar de un modo concreto y efectivo el programa revolucionario: "México para los mexicanos", sacándolo del propagandismo político al campo de la cultura. El testimonio más llamativo de su contribución a la cultura mexicana es el movimiento pictórico muralista que pudo desarrollarse por los años veinte gracias al apoyo de Vasconcelos. Pues no debe olvidarse que, aunque posteriormente ha renegado de aquellas actividades, el movimiento artístico moderno en México sólo tuvo auxilio oficial cuando, en 1920, Vasconcelos ocupó el cargo de secretario de Educación. La idea inspiradora del movimiento fué que, por ejemplo, dibujar es más importante que aprender los métodos para saber dibujar.

En cuanto al sentido general que animó la reforma educativa vasconceliana, debe decirse que se trata de una orientación contraria a la doctrina pragmática de Dewey. En *De Robinson a Odiseo* (1935),[8] Vasconcelos discute el famoso dilema entre la enseñanza vocacional, simbolizada por Robinson, y la educación humanista, representada por Odiseo. Afirma que la insistencia de Dewey en "aprender haciendo" produce el tipo Robinson y que la llamada "nueva escuela" *(the new school)* no es sino la extensión que han hecho los anglosajones del "protestantismo al campo de la pedagogía". Y puesto que los mexicanos son culturalmente latinos, no pueden ni deben someterse a un adiestramiento fundado en los métodos inductivos de la manera de pensar anglosajona. De aquí resulta que la me-

ta fundamental del sistema escolar mexicano debe ser la formación del "nuevo Odiseo", el hombre que no será educado a base de un saber de dominio, sino que recibirá su cultura para gozar de ella como un fin en sí mismo.

Aunque éste no es el momento para examinar en detalle la teoría vasconceliana de la "pedagogía estructural", puede uno preguntarse si semejante doctrina educativa es congruente con la idea general que tiene el autor acerca de la civilización, y especialmente con aquella parte donde llama la atención a la necesidad en que está Latinoamérica de alcanzar cierto nivel de perfeccionamiento técnico. Vasconcelos sabe muy bien que México y el resto de las naciones latinoamericanas tienen que "aprender haciendo"; pero no quiere admitirlo.

Pero volvamos al relato de la vida del "Ulises mexicano". Vasconcelos no se sintió satisfecho con sólo ser un filósofo-ministro de un régimen militarista; quería ser, como es natural, un filósofo-presidente por propio derecho. En 1929 se presentó la ocasión deseada, cuando, retando los intereses creados, se postuló para presidente como candidato de oposición contra el heredero político de Calles, Pascual Ortiz Rubio. Éste venció en los comicios, sin mucha dificultad, a "la luz mentora de toda Latinoamérica". Los vasconcelistas no admitieron el triunfo de Ortiz Rubio, pero el único resultado que obtuvieron fué que Vasconcelos, en lugar de entrar en palacio, salió del país, para convertirse en uno de los mexicanos exiliados más desilusionados y amargados. No era, en verdad, la primera vez que Vasconcelos sufría el exilio; pero fué la última. Nuestro "Ulises mexicano" abandonó el ambicioso proyecto de ser rey-filósofo para conformarse con la misión más modesta de ser simplemente filósofo. Desde entonces su estribillo puede expresarse en las famosas pa-

labras de Henry Clay: "Señor, prefiero tener razón a ser presidente".

Mirando hacia atrés, Vasconcelos cree que es un verdadero milagro haber escapado con vida de su aventura política. Sin duda debió correr riesgos considerables; pero el hecho mismo de no haber perecido muestra que no carecía de habilidades prácticas. Por lo menos supo en qué momento se imponía la prudencia. Como Aristóteles, que recordó lo que Atenas le había hecho a Sócrates, Vasconcelos supo salir de México a tiempo para evitarle que pecara contra la filosofía. Pero además, pese a toda la amargura que, según muchos, embargó a Vasconcelos con motivo de su fracaso político, lo cierto es que de una cosa no se queja. No se queja, en efecto, de los cuatro o cinco exilios que ha padecido, porque le permitieron estudiar y escribir filosofía que de otro modo no habría tenido oportunidad de conocer. Nuestro errante filósofo todavía recuerda, no sin cierta nostalgia, las muchas horas de estímulo que pasó en la Biblioteca del Congreso en Washington y en la *New York Public Library* en la Quinta Avenida.

Podemos, si se quiere, acusar a Vasconcelos del empeño en explicarse a su modo su fracaso político; pero no por eso puede afirmarse que haya sido causa de decadencia intelectual. Porque la verdad es que cuanto perdió en el terreno político quedó ampliamente compensado en el filosófico. El año 1929 señala, como veremos, el fin de su carrera política y al mismo tiempo el principio de su sistema filosófico, y a los cínicos que siempre están dispuestos a burlarse de nuestro "Ulises mexicano", nos gustaría recordarles que, después de todo, la *República* de Platón está situada "en el cielo", lo que quiere decir en forma poética que la ciudad perfecta no puede existir en la

tierra. Tarde o temprano, todo filósofo descubre el golfo inevitable que se extiende entre la Jerusalén ideal y la terrestre.

## II. Vasconcelos comparado con Caso y Bergson

Si bien es cierto que Antonio Caso y José Vasconcelos fueron los mellizos filosóficos del Ateneo que unieron esfuerzos para sepultar al positivismo decadente del México de finales del siglo pasado, es fácil percibir que, desde el inicio de su formación espiritual, no eran mellizos idénticos. En primer lugar, entre ambos siempre hubo una diferencia de temperamento. Caso fué suave, conservador y académico en su actitud general; Vasconcelos, en cambio, era áspero, radical y académicamente heterodoxo. El primero se conformaba con atacar "la filosofía del imperialismo"; el segundo combatió al imperialismo en sí, especialmente en su forma "*Yankee*". Caso se mantuvo dentro del seguro de la actitud teórica; nuestro "Ulises" fué demasiado inquieto para no aventurarse fuera del campo puramente ideológico.

Tanto Caso como Vasconcelos empezaron su carrera intelectual en seguimiento devoto de la filosofía francesa contemporánea, y particularmente de Bergson. Como ya mostramos, Caso no sólo empezó así, sino que así terminó. En realidad, se puede decir que Caso representa una versión mexicana más fiel de Bergson, puesto que su visión cristiana del mundo, y especialmente en menosprecio a la vida, son bastante compatibles con el "misticismo completo", la anhelada meta del pensador francés. El dualismo de Caso, sin embargo, le impidió identificarse con aquel anhelo. Vasconcelos, por otra parte, que en su "etapa inicial" fué un "bergsonista indubitable", para citar sus

propias palabras,[4] ha avanzado más allá de los límites impuestos por el filósofo francés y es ahora un místico declarado. No olvidemos, en efecto, que Bergson no deja de ofrecer su "intuición mística" con ciertas reservas en cuanto a su eficacia como modo de conocimiento.

Antes de examinar de qué manera pudo Vasconcelos ir más allá de Bergson, sigamos comparando a los dos principales filósofos contemporáneos de México. Ya el nombre del sistema vasconceliano, "monismo estético", nos indica por sí solo la diferencia que habrá con el *dualismo* de la síntesis cristiana de Caso. Pero además, si bien ambos pensadores coinciden en defender una visión cristiana del mundo, Caso la interpreta en términos *ético-religiosos*, mientras que Vasconcelos emplea términos *estético-religiosos*. Para aquél, el arte está a dos trechos de distancia respecto a la realidad última; para éste, apenas está situado a un trecho de distancia de esa realidad. En otras palabras, en la jerarquía de Caso el arte queda subordinado a la ética; en la vasconceliana acontece, precisamente, lo contrario.

Para probar nuestra afirmación, comparemos dos pasajes fundamentales de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Sosteniendo Bergson que no es admisible la tesis materialista de reducir la vida a términos físico-químicos, concluye que "si la vida no puede resolverse en hechos físicos y químicos, es que opera a modo de una causa especial, agregada a lo que de ordinario llamamos materia". Sin embargo, más adelante, este obvio dualismo de origen de la vida y de la materia se funde en una mística unidad de vida, puesto que puede decirse que la "espiritualidad" y la "materialidad" son "aspectos complementarios de creación".[5] Adviértase el cambio incons-

ciente del análisis sustantivista de lo metafísico del primer pasaje al análisis adjetivista del segundo pasaje. Cuando Bergson nos habla de la vida y de la materia, emplea el lenguaje del dualismo; pero cuando habla de espiritualidad y de materialidad, su lenguaje se hace monista. Y lo malo es que Bergson no sólo pasa por alto la diferencia que existe entre esos dos modos de hablar, sino que parece no ver con claridad que *únicamente* el segundo modo es el compatible con el "misticismo completo". El primer modo, como que postula un origen doble de vida y de materia, sólo puede conducir a la unidad de creación por vía de un milagro o *ex machina.*

En parte, la originalidad de Vasconcelos respecto a Bergson estriba en que desechó el residuo dualista que hay en la metafísica del pensador francés al insistir en un "monismo riguroso". Además, Vasconcelos ha desintelectualizado la concepción bergsoniana de la intuición. Según Bergson, la intuición es "simpatía intelectual"; para Vasconcelos, por lo contrario, es simpatía "superintelectual": *pathos* o *emoción.* Por último, entre los dos la disparidad no se limita a cuestiones metafísicas y metodológicas; difieren, además, radicalmente en punto a filosofía práctica. Contrario a Bergson, Vasconcelos piensa con Schopenhauer que la meta de la conducta humana es "trascender la vida", no "crearla".[6] A este respecto nuestro autor se parece a Caso, quien desdeña la vida al concebirla *sub specie utilitatis.* Sin embargo y a pesar de su común aversión hacia la vida en el sentido biológico, no hay duda de que Vasconcelos, aunque a veces excéntrico, tiene una mente más creadora que Caso o que cualquier otro pensador en Latinoamérica. Ciertamente encontramos pensadores más técnicos en México y en los otros países; pero la técnica no es lo mismo que la originalidad. Y en tanto

que el significado histórico de la versión cristiana del mundo propugnada por Caso consiste en haber anticipado en cierto modo la posición mística de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, el mérito del "monismo estético" de Vasconcelos estriba en que insinuó lo que el filósofo francés debió haber dicho en esa obra, si hubiera llevado a sus extremos lógicos ese "misticismo completo" que nos propone.

Para resumir nuestro estudio comparativo de los tres filósofos en cuestión, podemos decir que así como Caso fué un bergsoniano mexicano, Vasconcelos es un neobergsoniano mexicano; y esperamos que el prefijo "neo" sirva de etiqueta para diferenciar fácilmente a los dos pensadores más prominentes de México inspirados por Bergson.

## III. Los antecedentes del sistema de Vasconcelos

El sistema vasconceliano del "monismo estético" reconoce tres antecedentes. Tenemos de 1916 el *Pitágoras*; de 1918 el *Monismo estético*, y de 1924 *La revulsión de la energía*. Pero antes de pasar al examen de cada uno en turno, veamos su tesis profesional de abogado, la *Teoría dinámica del derecho*, fechada a 30 de abril de 1905.

Esa "teoría dinámica del derecho" se ocupa del problema de la justicia desde un punto de vista spenceriano. Educado en la ortodoxia positivista, el autor defiende la opinión de que la norma jurídica es una especificación, en el campo de los fenómenos sociales, de la ley de la conservación de la energía. La ley existe en la sociedad en el estado de "energía potencial", y por lo tanto en disposición de emplearse cuando aparece el momento oportuno. El equilibrio dinámico que resulta de la observación de las normas de un sistema legal produce en el pueblo que vive

bajo su régimen una especie de "sentimiento místico".[7] Estos dos conceptos, "energía potencial" y "sentimiento místico", sufrirán una metamorfosis extraordinaria en el pensamiento posterior de Vasconcelos. La trayectoria de su desarrollo intelectual se inicia con una teoría dinámica del derecho *a la Spencer*, para terminar en una teoría dinámica de la realidad *a la Bergson*.

El germen inicial del monismo estético se encuentra en el ensayo llamado *Pitágoras*, que apareció originalmente en los números correspondientes a septiembre y octubre de 1916 de la revista cubana *Cuba Contemporánea*, y poco después publicado en forma de folleto. Cinco años más tarde (1921) salió la segunda edición notablemente aumentada. De paso notemos la más importante coincidencia en la bibliografía filosófica mexicana, y es que tanto Caso como Vasconcelos publicaron el esbozo original de sus ideas en el año 1916. El ensayo sobre *Pitágoras* es al "sistema" vasconceliano lo que el ensayo sobre *La existencia* es a la "síntesis" de Caso. La diferencia está, sin embargo, en que el primero contiene apenas la semilla de lo que será más tarde un sistema total filosófico, mientras que el segundo es la expresión casi completa de cuanto hay en la filosofía de su autor. En un principio Caso tuvo la ventaja de ser una Minerva en filosofía; pero tuvo la desventaja de verse obligado a repetirse hasta el final.

El *Pitágoras* de Vasconcelos es una obra maestra de ingeniosidad: del material más escaso logra construir un edificio. Todos sabemos lo fragmentaria, por no decir legendaria, que es la tradición pitagórica; pero esto no arredra a nuestro "Ulises mexicano" en salir a la defensa de una interpretación bastante novedosa y atrevida de la teoría de los números, a saber: "una interpretación estéti-

ca". (Digamos de paso que Croce, en su *Lógica*, adopta un punto de vista parecido respecto al pitagorismo; pero para atacarlo como una confusión entre poesía y matemáticas.)

Pero veamos sumariamente en qué consiste la interpretación vasconceliana del pitagorismo. La afirmación central es que la llamada teoría de los números es en verdad "una teoría del ritmo", no una teoría matemática. Ahora bien, como el ritmo implica movimiento alternativo en oposición a movimiento uniforme, el número pitagórico simboliza el movimiento rítmico de todo, tanto en nuestra interioridad, como en la esfera exterior. En una palabra, ritmo es tanto como "proceso", y por ende el pitagorismo es una filosofía procesal. Por lo tanto, la doctrina pitagórica de que la realidad es por naturaleza numérica no debe entenderse de un modo literal, es decir, matemático, sino figurativamente, la música misma de las esferas.

Puesto que, según Vasconcelos, la categoría básica de la realidad es el ritmo, no sin cierta osadía deduce que el pitagorismo es en esencia una "estética", no una "matemática" como ha pensado la tradición, ni tampoco una "ética" según creyó Schleiermacher. En otros términos, Pitágoras es hijo de Dionisos, no de Apolo. Se admite, sin embargo, que sus inmediatos seguidores, Filolao por ejemplo, se desviaron del "esteticismo pitagórico" y aun se considera posible, no sin tristeza, que el mismo maestro pudo tener una caída hacia las matemáticas como la línea de menor resistencia, perdiendo así la gran oportunidad de elaborar una concepción estética del universo.

Para nuestro propósito lo interesante no estriba en el acierto o desacierto de la interpretación vasconceliana;

estriba en el enfoque general de la idea, porque así descubrimos el centro de gravedad del pensamiento de Vasconcelos. En el fondo es un místico, y para él el sentido pitagórico del ritmo es punto de partida de todo misticismo filosófico. En realidad está tan enamorado de la interpretación estética del pitagorismo, que la corrobora donde no hay tal corroboración. La ciencia moderna, dice, ha venido en apoyo, "hasta cierto punto", del pensamiento de Pitágoras; pero lo cierto es que ese apoyo ha sido, precisamente, en favor de la interpretación tradicional matemática. Recientemente Vasconcelos ha intentado aducir a favor de su tesis la autoridad de Whitehead, el defensor explícito de "la tradición pitagórica matemática", en su obra *Adventures of Ideas;* pero la verdad es que no sólo no lo ha comprendido, sino que lo cita con error.[8]

El ensayo sobre *Pitágoras* es la primera muestra que dió Vasconcelos de su visión dinámica del mundo concebida en términos estéticos. Empleando instrumental bergsoniano, alega que la idea tradicional y matemática de la filosofía de los números no ha sabido descubrir la relación rítmica del sistema numérico pitagórico, a causa de su abordaje intelectualista. Mientras que la ciencia por vía del intelecto tan sólo nos ofrece unas abstracciones útiles para el raciocinio, el arte por vía intuitiva nos regala con creaciones significativas en la experiencia. El conocimiento intuitivo es "la percepción estética de las cosas", y puesto que al filósofo se le considera como un artista en gran escala, el método filosófico tiene que ser sintético, no analítico. He aquí los cimientos de la metodología del monismo estético, que encuentra su desarrollo en el *Tratado de metafísica* (1929) y que alcanza su plenitud en la *Lógica orgánica* (1945). Existe, sin embargo, una diferencia notable entre la afirmación original del método

vasconceliano en el *Pitágoras* y la manera en que recibió su formulación final. En un principio se define la comprensión estética del mundo en lenguaje de Schopenhauer (de origen kantiano), como una "contemplación desinteresada"; pero la condición de desinterés desaparece en las obras posteriores, como una reacción, quizá, al hincapié que puso Caso en esa cualidad generalmente atribuída al arte.

Un examen más cuidadoso de las relaciones entre el monismo estético y el ensayo sobre *Pitágoras* nos revelaría que lo "estético" del sistema de Vasconcelos procede de Pitágoras; pero que lo de "monismo" sale de Plotino, el gran místico de Alejandría. No que Vasconcelos sea una suma de Pitágoras y Plotino, ni siquiera un producto de ambos; Vasconcelos es Vasconcelos, sin duda. A lo que aludimos, simplemente, es a la inspiración inicial en el desarrollo de su pensamiento. De las dos influencias, Plotino es más decisivo, y a tal extremo, que la amonestación del *Pitágoras* es: ¡Regresemos a Plotino! Este retorno a Plotino es la clave de la filosofía vasconceliana. Frecuentemente Vasconcelos ha afirmado al mirar hacia atrás que su sistema se "deriva del neoplatonismo". Sin embargo, en los últimos años su simpatía está hacia el catolicismo, la fe original de su infancia, de tal suerte que el triunfo queda a favor de los neoplatonistas cristianos, Orígenes y Clemente de Alejandría, en lugar de Plotino. Pero aunque los nombres cambian, el espíritu de su pensamiento, es el mismo; aquel cambio, nos parece, tiene importancia práctica, no teórica. En todo caso, Vasconcelos no es más tomista hoy que en los días de su amor a Plotino, y a decir verdad, el héroe que hoy está en el candelero es Empédocles, de quien se dice fué el primer

filósofo griego que aconsejó que no "se redujera lo cualitativo" a lo cuantitativo.

Después de haber dispuesto de los residuos positivistas en aquel su famoso manifiesto del Ateneo en 1910, el problema fundamental de Vasconcelos fué construir un sistema monista que no estuviera aquejado de las limitaciones del "monismo materialista" típico de la última mitad del siglo XIX. A pesar de todo, el matiz peculiar a su pensamiento dió muestra de que más bien sería enemigo del dualismo metafísico que del materialismo, por la obvia razón de que, a fin de cuentas, éste postula *un* mundo.

Según Vasconcelos, Pitágoras fué lo bastante monista para entender los mundos interior y exterior como ritmo; pero no alcanzó lo que Plotino enseñó más tarde, a saber: que el ritmo de uno se opone en especie al del otro. Ello no debe entenderse en el sentido de que esas dos especies de ritmo pertenezcan metafísicamente a "dos órdenes separados", a dos mundos que se excluyan mutuamente; no, todo dualismo se declara categóricamente insoluble, porque la separación de las cosas en materia y fuerza, cuerpo y alma, etc., hace ininteligible al *uni*verso. Vasconcelos llama al ritmo de tipo espiritual "pitagórico", y al de tipo material "newtoniano". Para decirlo en sus propios palabras:

> La naturaleza se gobierna, en el orden fenomenal, por la ley de causalidad, y en el orden del espíritu por el ritmo pitagórico de lo desinteresado y bello. Lo *newtoniano* y lo *pitagórico* son los dos polos necesarios de toda cosa pensable: el orden material de la necesidad y el orden espiritual de belleza.[9]

O bien, para poner lo mismo en términos de la metáfora de la "espiral" tan del gusto de nuestro autor, que la

diferencia entre los dos tipos de procesos es la que existe entre una espiral "cerrada" y una "abierta". La primera es circular, es decir, símbolo de lo necesario. Nótese que la polaridad vasconceliana entre necesidad y belleza guarda analogía con la polaridad kantiana entre necesidad y libertad; pero mientras Kant limita la ciencia para darle cabida primariamente a la libertad, Vasconcelos hace lo mismo para darle cabida a la belleza.

Por primera vez salió al público el sistema filosófico de Vasconcelos en un pequeño volumen de ensayos, cuyo título es el del sistema mismo: *El monismo estético* (1918) y que apareció dos años después del *Pitágoras*. Los ensayos de esta obra eran introductorios de una "metafísica estética" que no vino a madurar sino once años más tarde en el *Tratado de metafísica* (1929), y en ellos está ya el núcleo del sistema.

Vasconcelos aborda el problema afirmando que el tiempo ha llegado en que precisa levantar un sistema filosófico sobre la base del "misterio" del juicio estético, y no ya a la manera tradicional por medio de la razón pura y práctica. En cuanto a la designación "monismo estético", el autor explica que se debe al principio de unificación de la ciencia, de la moral y del arte que se encuentra en el sentimiento especial que tuvo Kant por la belleza. Es así, entonces, que la primera parte de la *Crítica del juicio* contiene, para Vasconcelos, los verdaderos prolegómenos de toda metafísica del futuro, y tanto cree en eso, que sueña en un tratado de *Estética fundamental* comparable a nada menos que la *Ética* de Spinoza, pero más de acuerdo con las exigencias modernas. Dice, además, que aquel tratado deberá escribirse en el lenguaje del oído, no del ojo, porque el oído no es sólo el mejor de los artistas, sino el mejor de los filósofos. Precisamente lo malo con

Plotino fué que era un místico "visual". Valiéndose de la teoría de la música de Schopenhauer, Vasconcelos, como un místico del "oído" y analógicamente, defiende con elocuencia, ya que no convincentemente, lo que llama el "misticismo auditivo".

Según el monismo estético, la filosofía debe adoptar "el método de la música", puesto que la música es *el* arte que mejor expresa lo "universal concreto" de que habla Hegel. La lógica conceptual es demasiado abstracta para aprehender las concreciones de la existencia. El método estético, no el científico, nos da la llave del conocimiento metafísico. El abordaje estético queda definido como la manifestación "super-intelectual" de la conciencia, que no es, por lo tanto, nada impulsivo o "sub-intelectual". En otras palabras, el juicio estético va más allá de la razón pura y práctica; no va contra ellas. Baste lo dicho respecto a la afirmación preliminar acerca del modo de conocimiento según Vasconcelos.

En cuanto a su punto de partida metafísico, nuestro autor pone de cabeza a Kant para convertir su principio idealista de la "unidad supersensible" en la concepción realista de "sustancia". Para Vasconcelos no hay dificultad en pasar de esa categoría del pensamiento filosófico antiguo a la de "energía" de la ciencia moderna. La experiencia científica conduce a un monismo dinámico, es decir, a un monismo de energía. Ahora bien, la energía es, en ciencia, lo análogo al ritmo, y del mismo modo que el mundo presenta dos tipos de ritmo, el físico y el espiritual, así también hay dos tipos de energía. (Más tarde Vasconcelos hablará de tres tipos de energía.) Toda materia es energía; pero no toda energía es material. Puesto que la desaparición total de la energía es imposible, dada la primera ley de la termodinámica, es lícito suponer que

dicha energía pasa a un estado latente, pero no menos cierto, que es idéntico a la invisible "energía de nuestras almas". Los sabios de los vedas "previeron" la hipótesis de la energía mucho antes que la ciencia moderna; y esta alusión a la filosofía indostánica nos da ocasión de mencionar la profunda influencia del misticismo hindú en la formación del pensamiento de Vasconcelos, como puede comprobarse por el trabajo que sobre ese tema publicó en 1920 con el título de *Estudios indostánicos*. De hecho, no es exagerado decir que el sistema vasconceliano es una especie de "encuentro de Oriente y Occidente" (alusión al conocido libro de Northrop) escrito en miniatura. (Es curioso que una década antes de la publicación de *El monismo estético*, William P. Montague de la Universidad de Columbia escribió un alegato científicamente más pulcro y mejor desarrollado en pro de la misma teoría de la energía anímica en su ensayo sobre William James intitulado *Consciousness a Form of Energy*.[10] Por más extraña que pueda parecer al principio esta coincidencia entre Vasconcelos y Montague, resulta explicable si recordamos que ambos son neobergsonianos. Donde hay una fuente común no es remoto, existiendo otros motivos de semejanza, un resultado común.)

Pero ¿cómo se las arregla Vasconcelos para explicar el paso de los niveles más bajos de energía a los niveles superiores? La respuesta a este problema cosmológico no aparece hasta la última de las tres obras que sirven de antecedente a su sistema: se trata del ensayo *La revulsión de la energía*, fechado en 1924. Es cierto que al final de *El monismo estético* se insinúa una respuesta en términos místicos, o sea que el tránsito entre la materia y modos superiores de la existencia está regido por la ley de la "regeneración" de la energía. El arte es energía espiritua-

lizada, y su potencia es tal que anticipa el estado "divino" de la energía.[11]

Del mismo modo que es legítimo considerar la *Monadología* de Leibnitz como la expresión *in nuce* de toda su filosofía, así podemos afirmar que las veinte páginas de *La revulsión de la energía* es una recapitulación del sistema entero del monismo estético. El ensayo es un extraordinario *tour de force* filosófico, que contiene en miniatura todas las articulaciones del sistema y su estructura que les presta la unidad que acabará por desarrollarse en escritos posteriores. Su doctrina capital es que la jerarquía cíclica de la existencia conocida al hombre: materia-vida-espíritu, solamente puede explicarse por la teoría de la "revulsión de la energía". (La palabra "revulsión" es el nombre con que Vasconcelos gusta designar el término mejor conocido de "emergencia", que aparece en los escritos del movimiento contemporáneo llamado "evolución emergente".)

Vasconcelos se considera un revolucionario en cosmología; no un evolucionista. Cree que la alquimia de la energía cósmica es capaz de producir mucho más de cuanto osó soñar Paracelso. La materia es energía mecánica; la vida es energía teleológica; el espíritu, energía creadora. El espíritu es ese modo de la existencia que está emancipado de toda preocupación mundana y que sólo obra a la mayor gloria de Dios. Así como la vida es energía desmecanizada, así el espíritu es energía desintelectualizada, y eso, según Vasconcelos, es el modo de vida *estético*. No hace falta continuar aquí el análisis de *La revulsión de la energía*, porque su contenido ideológico quedó incorporado en el sistema que apareció cinco años más tarde [12] y que examinaremos en seguida.

## IV. El sistema del monismo estético

Como sistema filosófico el monismo estético descansa en tres postulados de belleza que se relacionan entre sí, los cuales tienen, según se confiesa, un origen místico. Dichos postulados o supuestos son los siguientes:[13]

*1)* La belleza es una forma especial de energía.

*2)* La manera apropiada para comprender la naturaleza de las cosas es por vía de la emoción estética.

*3)* El universo no solamente se está agotando, sino que también se está fortaleciendo, haciéndose más y más bello.

Antes de discutir los argumentos esgrimidos en favor de esos postulados, es pertinente informar cuál es según el propio Vasconcelos su contribución a la historia general de la filosofía. Concediendo que su sistema pertenece a la tradición neoplatónica de los padres cristianos, piensa que, de todos modos, se trata de "una versión más completa del neoplatonismo",[14] porque no sólo está fundada en descubrimientos de la ciencia contemporánea, sino que además en la interna percepción del misticismo, antiguo y nuevo. A este respecto interpreta la ciencia moderna como un "realismo" en el sentido nominalista y la emplea para purgar al misticismo filosófico de todo "abstraccionismo". Pero lo que le agrada de la ciencia, conviene aclararlo, es su objeto, no su método, porque la paradoja de la ciencia, según él ve las cosas, consiste en que trata de asuntos concretos de un modo abstracto. De donde resulta que el mensaje metodológico del monismo estético es, en suma, que busquemos en el arte la manera de enfrentarnos con esa situación paradójica; la ciencia no basta.[15]

El sistema filosófico de Vasconcelos es una trilogía, cuyas partes, según fueron concebidas originalmente, son

como sigue: *Tratado de metafísica* (1929); *Ética* (1932), y *Estética* (1935). Y puesto que estas obras son miembros de un todo, las estudiaremos en conjunto para tratar, hasta donde sea posible, de presentar los distintos argumentos que el autor aduce en favor de aquellos tres postulados mencionados al principio de este apartado.

### A) *El alegato en favor de la belleza como energía*

El primer supuesto metafísico del sistema vasconceliano: la belleza como "una energía estética",[16] procede lógicamente de la tesis de que la conciencia es una forma "invisible" de energía, tesis que, a su vez, deriva de la doctrina de que la realidad en conjunto es energía. Siendo esto así, el primer postulado del monismo estético está necesariamente ligado con esas dos ideas más amplias. Por lo tanto, como más adelante se verá, los argumentos en favor de éstas son, por implicación, argumentos en pro de aquél. Ahora bien, después de una ardua investigación en el *Tratado de metafísica,* hemos logrado poner en claro cuatro argumentos posibles para apoyar el primer postulado. Procederemos en seguida a sistematizarlos y examinarlos por separado.

*1). El argumento existencialista.* Como un romántico, Vasconcelos empieza atacando el racionalismo cartesiano y alega que la existencia es el punto de partida obligado para la filosofía. El dato inmediato de mi experiencia es "yo soy", no es "yo pienso". Por lo tanto *sum* tiene prioridad ontológica sobre *cogito.* Puesto que pienso porque existo y existo porque siento, la consecuencia es: yo siento, luego yo existo. Vasconcelos cree equivocadamente que ha invertido el famoso *cogito ergo sum* cartesiano; pero la

verdad es que su propia conclusión muestra a las claras que sólo ha restringido su denotación general al puro estado de sentir de la conciencia, o en otras palabras que lo ha desracionalizado. En todo caso, según el *Tratado de metafísica,* ser es sentir: *esse est sentiri.* Sentir es el criterio de lo real, y puesto que la belleza se define como una especie de sentir, la inferencia es obvia. Ahora bien, sentir me pone en contacto directo con otras cosas además de mí mismo. De aquí la conclusión final: existo, luego existen otras cosas. Lo que Santayana, como naturalista que es, llama "fe animal" en el mundo sustancial de los acontecimientos, Vasconcelos, como panpsíquico que es, llama "emoción". Éste es aún más existencialista que aquél, porque no tiene una zona de esencias que lo distraiga de la zona de la existencia. Lo suyo, ha dicho recientemente para mostrar su afinidad con el movimiento filosófico hoy más a la moda, es "existencialismo integral", no es el "existencialismo abstracto" que le imputa a Martín Heidegger.[17]

El sistema vasconceliano es nominalista en el sentido de que sostiene que sólo existen realmente "imágenes" particulares. Por lo tanto, las ideas "generales" no son sino entidades de la razón, abstractas e instrumentales. Ahora bien, puesto que el arte se ocupa de concreciones en la imaginación, la experiencia estética es, por eso, experiencia de la realidad radical; y como toda realidad, radical o no, es energía de alguna especie, *a fortiori* la belleza es también eso. En el principio fué *Eros,* no *Logos.*[18]

Los otros tres argumentos de la metafísica vasconceliana están concebidos en términos de evolución, antigua y nueva; y hasta qué punto esos argumentos, que examinaremos en seguida, son congruentes entre sí es asunto muy dudoso.

*2). El argumento del gradualismo.* Tomando una distinción gramatical, podemos decir que la concepción del mundo en el sistema de Vasconcelos sólo sabe de un sustantivo común, es decir, energía cósmica, cuyas varias manifestaciones constituyen sus múltiples adjetivos. O para aplicar su propia metáfora, el universo es como una sinfonía cósmica compuesta de variaciones sobre el mismo tema. Pero, además, estas variaciones cósmicas deben ser interpretadas en términos leibnizianos, es decir, como diferencias en grado. En otras palabras, no se trata de diferencias de *especie* (Descartes), ni de *aspecto* (Spinoza). De esta suerte la energía estética es energía *sub gradu artis sive pulchritudinis.* Este argumento resuelve el problema del monismo contra el pluralismo al defender un monismo diversificado. Su lógica es tan deductiva como seductiva es su conclusión.[19]

*3). El argumento de la emanación.* El sistema vasconceliano es una especie de "emanacionismo" en cuanto que corrige a Plotino con el concepto leibniziano de la "fulguración", que es la ingeniosa alternativa tanto de la doctrina teísta de la creación como de la doctrina panteísta de la emanación. En un principio era Dios el desconocido, la energía creadora cuyo "flúido mágico" se condensa, por decirlo así, en los cielos y en la tierra. Pero, además, este flúido primordial brota de su fuente divina, no como quiera, sino en "tríadas". La "danza del cosmos" queda concebida en analogía a un vals, cuyos tres pasos constituyen los "ciclos" de la energía: el físico, el biológico y el psíquico. La trayectoria del desarrollo no es evolutiva en el sentido científico moderno. Porque si bien los ciclos superiores presuponen lógicamente a los inferiores, no hay más razón en suponer que el átomo esté

al inicio o al término del proceso de la realidad. Y por cuanto la teoría emanacionista analiza la marcha general de la energía en términos lógicos y axiológicos, más bien que en cronológicos, se sigue que la belleza tiene que ser una de sus emanaciones eternas. Evidentemente éste es uno de los argumentos más antibergsonianos de Vasconcelos. No es suyo el evangelio del cambio; Vasconcelos no es ningún modernista.[20]

*4). El argumento de la emergencia.* Toda la especulación vasconceliana tiene por nervio central la hipótesis de "la revulsión de la energía". Esa hipótesis sirve para establecer una regla general acerca de las fases del cambio de un ciclo de energía a otro, es decir, el paso del átomo a la célula y de ésta al alma. En otras palabras, extiende la idea científica que podemos describir como el paso hielo-agua-vapor al campo metafísico, todo lo cual apunta a una posible analogía entre su doctrina de la energía y la teoría cinética de los gases.

La mejor manera de entender esa doctrina es por comparación al movimiento contemporáneo de la evolución emergente. Como Montague, Vasconcelos critica con sobrada razón a la escuela de la evolución emergente porque, si bien afirma que en la naturaleza hay novedades imprevistas o "emergencias" y las describe pulcramente, no logra explicar cómo aparecen esos nuevos factores. Por otra parte, la teoría de las "revulsiones" sostiene que la aparición de novedades en el mundo no es nada sorprendente, sino que más bien es el resultado necesario del proceso general de transformación peculiar a la energía misma.[21]

Hasta aquí parece que Vasconcelos está contra esa tendencia de aceptar a la naturaleza que Samuel Alexan-

der gustaba calificar de "piedad natural". Sin embargo, semejante tendencia aparece manifiesta en el sistema del monismo estético, sólo que bajo el nombre más austero de destino o de voluntad divina. Ahora bien, la piedad, ya natural, ya sobrenatural, es un suicidio intelectual. Ningún pensador tiene el derecho de matar su propia vida racional huyendo de la responsabilidad de buscar la explicación de los misterios que rodean el mundo en que vive y muere. Decir, por ejemplo, que el ascenso estructural de un nivel inferior de la energía a un nivel superior es un *saltus* misterioso en la naturaleza, equivale a cerrar el camino a toda investigación. Bien visto, según advirtió Charles Peirce, lo misterioso es, precisamente, aquello que pide explicación. Declarar que los hechos mismos, en el caso presente los "saltos" de energía, son "misteriosos", equivale a postularlos como inexplicables por definición, negando así la finalidad misma de la hipótesis que se proponga. Es, de hecho, frustrar de raíz la función de las hipótesis, que consiste en hacer tan inteligible como sea posible lo que de otra manera permanecería en el misterio.

A pesar de la crítica anterior, Vasconcelos merece aplauso, por lo menos, por haber comprendido mejor que los discípulos de la doctrina de la evolución emergente que los distintos niveles en la naturaleza requieren un mínimo denominador común que haga posible entenderlos. Ahora bien, existen dos razones por las cuales Vasconcelos no va más allá de ese requisito mínimo general. En primer lugar no conoce suficientemente la física actual para poder beneficiar metafísicamente la distinción entre energía cinética y energía potencial, según lo ha advertido con gran claridad y originalidad el profesor Montague en su ensayo sobre Dewey, *A Materialistic Interpretation*

*of Emergent Evolution*,[22] publicado en 1929, el mismo año de aparición del primer volumen de la trilogía vasconceliana, el *Tratado de metafísica*. Verdaderamente es una lástima que, habiendo concebido el germen de la teoría de Montague de que la mente es una manera de energía potencial, desde 1918, cuando por primera vez anunció su sistema, y que habiendo adelantado hasta el punto de sugerir una especie de teoría "ondulatoria" del pensamiento en el *Tratado de metafísica*, no haya desarrollado más una hipótesis de tan alta promesa. Lo malo con Vasconcelos ha sido, desgraciadamente, que, como místico, ha tenido demasiado sentimiento piadoso para poder avanzar por el camino de Montague, que consiste en intentar una explicación del espíritu en términos físicos, sin por eso descuidar su aspecto psíquico. Pero, en segundo lugar, la interpretación que hace Vasconcelos de la evolución sigue demasiado de cerca las ideas de Bergson, lo que le impide ofrecer una explicación adecuada aún en los ya clásicos términos de emanación.

Según nuestro autor, existen tres tipos diferentes de actividad implícitos en la "revulsión" jerárquica de la energía.[23] Primero, el campo atómico de la energía se manifiesta como actividad mecánica. Los átomos se mueven aquí y allá, sin desarrollo. Segundo, el campo vital de la energía, por lo contrario, se caracteriza por su actividad teleológica. Los organismos obran con vista a medios y fines; no se conducen en términos de puros empujones y jalones. Tercero y último, el campo psíquico de la energía es esencialmente estético, porque lo peculiar del alma es su obra creadora. Más tarde examinaremos de cerca esta última proposición. Por ahora baste decir que la hipótesis "revulsionista" se aplica no sólo a las revulsiones genéricas que padece la energía al pasar de un ciclo a

otro, sino que también se aplica a las revulsiones específicas dentro de cada ciclo.

Para ilustrar con el ejemplo más importante esa última idea, es decir, con su aplicación al campo de la energía psíquica, indiquemos que la transición de una etapa de conciencia a otra se concibe según la hipótesis de la "revulsión". Para Vasconcelos existen tres "etapas" (no tres "estados") de conciencia. Si las definimos en términos del objeto que respectivamente les corresponde, decimos que son ideas, afectos e imágenes. Por último, de las consideraciones anteriores podemos concluir que, de acuerdo con el monismo estético, puesto que la conciencia como imaginación es la forma superior de la energía cósmica, *ergo* la belleza, el producto de la imaginación, es la forma superior de la realidad. Y baste cuanto llevamos expuesto tocante a los argumentos en favor del postulado inicial del sistema vasconceliano.

### B) *El alegato en favor de la belleza como verdad*

Como consideración previa al estudio del segundo supuesto (el metodológico) del monismo estético, a saber: la belleza como verdad, examinemos su apriorismo epistemológico.

Vasconcelos acepta sin discusión la doctrina del realismo directo o monista, la cual "supone que el mundo exterior existe independientemente del sujeto" [24] que lo aprehende. Las cosas existen aunque no las experimentemos. Las propiedades de los objetos externos son independientes del conocedor, es decir, su existencia no depende de la mente, según afirman los idealistas epistemológicos o subjetivistas. Pero además, en contraste a la posición del realismo dualista, Vasconcelos cree que el conocimien-

to es una aprehensión inmediata de las cosas externas, no una mera "copia" suya. Empleando una metáfora de Santayana (que tanto recuerda lo español), Vasconcelos diría que la verdad no es sólo algo más que un "saludo", sino aun algo más que un "abrazo". Es, según dice, un "beso" de amor que complica místicamente una "identificación del alma con el ser absoluto". Mientras que de la "fe animal" de Santayana brota tan sólo un "saludo" epistemológico (cosa bien desabrida), en Vasconcelos hay tal abundancia de esa fe sobrenatural que mueve las montañas entre el sujeto conocedor y el objeto conocido, que llega a interpretar la verdad más entrañable como una relación de amante y amada.

El rasgo característico del monismo estético como sistema filosófico está en su metodología *estética.* Vasconcelos se atreve a predicar la superioridad del método propio a las bellas artes para alcanzar el conocimiento en el momento en que la mayoría intelectual enseña y predica el método de las ciencias empíricas. No se concreta a hacer suya la tesis de Croce de que el arte tiene una función cognoscitiva, sino que se alarga a sostener, con Schelling y Schopenhauer, que la experiencia estética nos entrega el conocimiento de la realidad. Mientras que el neohegeliano Croce define el arte como conocimiento *pre*-conceptual, nuestro mexicano neobergsoniano lo define como conocimiento *post*-conceptual. De esta suerte su mensaje es aún más extremoso que el de Croce, porque llega a una identificación del arte y de la lógica misma, en tanto que Croce y casi todo el mundo mantienen una distinción. A la imaginación ("emoción artística) se le da la bienvenida como el *novum organum.*[25]

Desde una perspectiva histórica, esta atrevida defensa del arte nos remite a la convicción de Schelling de que el

arte es el *organon* de la filosofía. La postura de Vasconcelos es esencialmente una versión romántica de la idea de Schelling, sin su horizonte platónico. Y aunque parezca extraño, si bien es cierto que Vasconcelos alaba a Schelling por la riqueza de sus "conjeturas extraordinarias" [26] incluyendo la "escala jerárquica" de la Verdad, de la Bondad y de la Belleza, en ningún momento establece una conexión explícita entre las intuiciones del pensador romántico alemán y las propias. Una razón de esta ausencia es que el conocimiento que posee Vasconcelos de la filosofía trascendental de Schelling es indirecto, pues al parecer deriva su información de las alusiones históricas que se encuentran en la *Estética* de Croce.

Vasconcelos nos dice que su teoría del conocimiento es el *modus operandi* en su doctrina general de las "revulsiones" de la energía cósmica. Ahora bien, puesto que cada ciclo u orden de la realidad "posee su propia lógica", la que le es adecuada, y puesto que existen tres ciclos de realidad, el físico, el biológico y el psíquico, se sigue que el sistema vasconceliano tiene una lógica "trinitaria".[27]

Los tres órganos del conocimiento reciben sus nombres de la vieja división tripartita académica: intelecto, voluntad y sentido. El intelecto es el método adecuado para el estudio de la materia; la voluntad, para el estudio de la vida, y el sentir, para el estudio de la conciencia. En otras palabras, hablando metodológicamente, Vasconcelos es intelectualista en física; voluntarista en biología, e intuicionista en psicología. Todo lo cual significa que intenta resolver el problema metodológico indicando de una manera pulcra, pero artificial, lo que según él es el campo propio de cada una de las supuestas vías del conocimiento. En suma, piensa que distintos objetos piden diferentes métodos de conocer. (De las tres vías propuestas, la más

ambigua es la llamada del conocimiento por el "método voluntario". No está claro si la voluntad y la inteligencia operan de un modo semejante; pero lo que sí es evidente es el deseo del autor de mantener a todo costo el esquema tripartito.)

El método científico queda definido a la manera de Bergson, es decir, como la operación analítica de la inteligencia. Su campo peculiar está constituído por las cosas físicas, el primer orden de la realidad. De aquí se sigue que una física científica es posible; pero no una metafísica científica. Pero en vez de concluir, como podía esperarse, que tanto peor para la metafísica, Vasconcelos reacciona al revés. El monismo estético, en efecto, "implica una jerarquía del conocer" que corresponde a "la escala de la existencia". Un grado superior de realidad va acoplado a un grado superior de conocimiento. De aquí que la emoción, a través de la cual tenemos acceso a una "síntesis de nóumenos", es superior al intelecto, el cual solamente alcanza una "síntesis de fenómenos".[28]

Aunque Vasconcelos está justificado, dado el supuesto de su sistema jerárquico, en sostener la superioridad del "método emocional" sobre el método científico, no lo está en presentar la tesis en los términos que hemos visto, porque la distinción que se hace entre las dos síntesis implica que por vía del intelecto la mente humana se ocupa con puras apariencias y no con la realidad misma. Pero semejante implicación es incongruente con la premisa del sistema que el intelecto es la manera de conocer el orden primero de la realidad. Bien visto, una concepción gradual de la realidad admite el más y el menos; pero nunca la no-realidad (o lo aparente). Vasconcelos le tiene tan poca fe a la inteligencia, por no decir a la razón, que la trata peor de lo que exige su sistema.

El más reciente volumen *Lógica orgánica* (1945) se ocupa de la metodología en términos del concepto "coordinación" que le es tan caro al autor, y ya no en términos del concepto anterior de "síntesis". Existen dos especies de "coordinación", a saber, la "coordinación de lo homogéneo" y la "coordinación de lo heterogéneo".[29] Éstas definen, respectivamente, los dos límites del conocimiento humano: el polo abstracto de lo matemático y el polo concreto de la música. El conocimiento marcha del máximo de homogeneidad al máximo de heterogeneidad (eco metodológico de la evolución spenceriana más la estética de Schopenhauer). Las matemáticas, la ciencia deductiva por excelencia, coordina lo homogéneo reduciendo las totalidades cualitativas o la variedad de las cosas a partes cuantitativas o unidades *todas semejantes*. Como la física es una ciencia experimental, es "más que las matemáticas". Sus datos son sensorios, no puramente formales; y sus métodos son más bien inductivos y no deductivos. En cuanto a la forma matemática que afectan las generalizaciones en física, se debe a la homogeneidad relativa de la materia misma. La física se ocupa con acontecimientos que se repiten y cuya conducta es de naturaleza predominantemente mecánica. A medida que *aumenta* la heterogeneidad de lo dado que se investiga, la posibilidad de interpretarlo matemáticamente *disminuye*. Puesto que, por hipótesis, la ciencia natural no puede coordinar de hecho ni lo homogéneo, ni lo heterogéneo, podemos decir que, para Vasconcelos, la tarea de esa ciencia consiste en subordinar lo heterogéneo a lo homogéneo por amor a la utilidad. En una palabra, su función es instrumental. De esta suerte, Vasconcelos pragmatiza, como su maestro Bergson, la ciencia positiva a fin de negarle validez como modo de alcanzar un conocimiento último.

Por "lógica orgánica" quiere decirse el tipo de raciocinio que coordina "heterogeneidades" o "totalidades". (Nótese la influencia, no confesada, de la escuela de la psicología de la *Gestalt:* el pensar orgánico es percepción de totalidades.) Puesto que semejante coordinación se refiere al "tercer orden de la realidad", cuyo objeto es la conciencia, Vasconcelos debió decir lógica *super-orgánica* a fin de evitar una posible confusión con el segundo orden del conocimiento, que se ocupa de seres vivos u organismos. Vasconcelos eligió el título *Lógica orgánica* con el deliberado deseo de rendir un tributo a Whitehead; pero es un tributo mal calculado. En todo caso, la tesis central es que todo pensar auténtico es por naturaleza "orgánico". Pensar en concreto es "coordinar totalidades", no es reducir lo particular a lo general, como hacen las generalizaciones científicas.

Si la ciencia, en cuanto que es pensamiento abstracto, concibe el mundo en términos de universales "formales", ¿cuál será la operación humana que lo percibe en términos de universales "concretos?" La respuesta a este problema nos conduce al corazón mismo del sistema vasconceliano. Vasconcelos, en efecto, contesta que es la "emoción estética". El universal concreto es el universal *estético,* cuya esencia estriba en su "potencia para armonizar heterogéneos y dotarlos de sentido".[30] De aquí que el *Logos artístico* es el Verbo encarnado.

En su aspecto estético, la conciencia es, según Vasconcelos, pensar concreto. Mientras que la ciencia des-compone; el arte re-compone. El "silogismo estético" maneja "imágenes" concretas, no "ideas" abstractas; y así como el modelo del conocimiento científico es la matemática, así el del conocimiento artístico es la música. El conocimiento matemático implica una falsificación de la rea-

lidad; únicamente la lógica fundada en la imaginación, la facultad mental "sintetizante" por excelencia, es capaz de ponernos en relación con la traza divina de las cosas en totalidad. Por eso el sistema del monismo estético saca su nombre de la unidad en la variedad intrínseca a la música, en oposición a la uniformidad típica de las matemáticas. Si se nos permite emplear una frase que Vasconcelos aplicó hace años a Pitágoras, diremos que él, Vasconcelos, es "Pitágoras el esteta" en ropa contemporánea.[31]

Así como la hipótesis "revulsionista" constituye el nervio de la cosmología de Vasconcelos, puede decirse que su concepción del "*a priori* estético" [32] es el nervio de su metodología, a la cual ha bautizado muy recientemente con el nombre de "la filosofía de la coordinación".[33] La tesis del "*a priori* estético", formulada para hacer inteligible la "naturaleza orgánica" del pensamiento creador, "consiste en afirmar que así como existen en la mente las categorías de espacio-tiempo, de géneros y especies, la conciencia cuenta con formas especiales del entendimiento aplicables al fenómeno estético, aclaratorias del caso de la belleza y esas formas son: el ritmo, la melodía y la armonía".[34]

Sin hacer caso a las objeciones técnicas que cualquier estudiante informado de la terminología kantiana podría hacerle al anterior pasaje, resulta bien claro que Vasconcelos intenta que su "trinidad estética", ritmo, melodía y armonía, le preste el mismo servicio a la percepción *artística* (en el sentido de verdad "orgánica") que las "formas puras" kantianas de espacio y tiempo le prestan a la percepción *común y corriente*. Lo cierto es, sin embargo, que Vasconcelos no aduce prueba alguna en favor

de semejante trascendentalismo estético, el cual, dígase de paso, recuerda uno de los "*a priori* emocionales" de Scheler. Vasconcelos, ciertamente, no es un Kant: toda su concepción de la naturaleza "orgánica" del pensamiento está fundada pura y simplemente en una analogía con el contrapunto en la música. El pensar orgánico queda identificado con el pensar estético. Pensar artísticamente, es decir, "coordinar" las múltiples "zonas de la realidad", cada una de las cuales está sujeta a sus leyes peculiares, incluyendo desde lo molecular hasta lo espiritual, es cosa tan distinta de la supuesta naturaleza reductiva del pensar científico, como distinto es, dice Vasconcelos, un tema con variaciones de Bach de un sorites del raciocinar silogístico.[35] En suma, la diferencia es la que hay entre la lógica *concreta* del arte y la lógica *abstracta* de la ciencia. Y. claro está, sólo la primera le hace justicia al esquema integral ("holistic" Jan Smuts) de la realidad.

En su libro sobre *Estética*, Vasconcelos considera su hipótesis del "*a priori* estético" como "en buena parte" un descubrimiento propio, y piensa que constituye por lo menos una contribución suya al campo de la filosofía. Semejante pretensión fué sostenida por él en una ponencia que presentó ante el Segundo Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en la Universidad de Columbia en 1947.[36] Pues bien, si uno se propone averiguar en qué estriba la originalidad del trascendentalismo estético de Vasconcelos, quizá se obtenga la respuesta por medio de un estudio comparativo con Croce y Bergson, porque es casi seguro que la designación "*a priori* estético" procede conscientemente o no del *Breviario di estetica* (1913) de Croce, cuya traducción castellana apareció en México en 1925. Pero el sentido que Vasconcelos le da a esa

designación, cuyo origen, en Croce, es sin duda kantiano, parece que procede de *Le Rire* (1900) de Bergson.

Para comprobar nuestra sospecha vamos a citar los pasajes correspondientes del *Breviario di estetica* y de *Le Rire* en sus traducciones castellanas. "El arte —dice Croce— es una verdadera síntesis *estética a priori* del sentimiento y de la imagen dentro de la intuición"; "el arte —dice Bergson— es ciertamente tan sólo una visión más directa de la realidad".[35] Si juntamos estas dos afirmaciones para formar con ellas una metafísica del arte, el resultado será, precisamente, el "método estético" que Vasconcelos predica como *la* manera de conocer la naturaleza de las cosas: *la* lógica de las lógicas. En contraste con Croce, que insiste en distinguir entre arte y filosofía como especies del conocimiento, siendo la primera "a-lógica" o "pre-lógica", Vasconcelos llega a establecer una unión mística entre ambas. Ahora bien, si la doctrina de Croce sobre la intuición como clave de la estética se conjuga con la doctrina de Bergson sobre la intuición como clave de la metafísica, el resultado es la doctrina de Vasconcelos sobre la intuición como clave de la lógica. Croce y Vasconcelos estarían de acuerdo en el sentido genérico cognoscitivo del arte; pero en desacuerdo respecto a qué tipo específico de conocimiento. Tocante a esto, el desacuerdo es diametral, porque, ya lo indicamos, el pensador italiano concibe el arte como *pre*-conceptual, mientras que el mexicano lo concibe como *post*-conceptual.

La implicación en concebir el arte como conocimiento postconceptual es un *dualismo lógico*, es decir, la creencia en una lógica superior o absoluta distinta en oposición a una lógica inferior o relativa. La mayor ironía en el monismo estético es que conduce a un dualismo lógico: el arte opuesto a la ciencia. Además, resulta obvio de lo ante-

rior que el método de la intuición o emoción (Vasconcelos prefiere la última equívoca designación) se presta a las más curiosas uniones. Sin embargo y en todo caso, es un hecho que, legítimo o no, el producto de la combinación Croce-Bergson es el hijo Vasconcelos y, como todo recién nacido, tiene por lo menos la calidad de ser algo diferente, calidad que, en filosofía, siempre merece atención. Esto, claro está, no quiere decir que la originalidad sea más importante filosóficamente que el logro de la verdad.

También resultará obvio de cuanto llevamos dicho que existe mayor afinidad entre Vasconcelos y Bergson que entre aquél y Croce. Ello no obstante, y a pesar de la común atracción por lo intuitivo y la no menos común aversión por la ciencia, hay entre Vasconcelos y Bergson una diferencia significativa, la que, precisamente, nos justifica en haber calificado al pensador mexicano de neobergsonista. Esa diferencia estriba en que Vasconcelos explicitó lo que sólo está implícito en el elocuente alegato de Bergson en favor de la metafísica contra la ciencia positiva, a saber: que la metafísica puede mantener su pretensión de pasar por alto los conceptos abstractos de la ciencia, siempre y cuando maneje las intuiciones concretas del artista. Porque, en vista de que el artista queda definido como el lógico por excelencia, se sigue que el "criterio estético" (que, por hipótesis, consiste en la coordinación de pequeñas totalidades *todas distintas* en totalidades más amplias) está más cerca a la "rivalidad viviente" que el criterio analítico del hombre de ciencia. En una palabra, que mientras Bergson intenta mostrar las limitaciones de la ciencia, Vasconcelos se propone enseñar los alcances del arte. El mensaje vasconceliano es, sin duda, el otro lado, el positivo, del mensaje de Bergson.

Estas reflexiones nos muestran lo que quizá sea la parte más irónica de la bien conocida doctrina bergsoniana de la intuición, que no debe confundirse con la opinión de Croce: que la intuición aprehende objetos "posibles" más bien que "reales". Pese a la circunstancia de que la postura general de Bergson puede legítimamente denominarse un "panesteticismo" concebido en términos biológicos, jamás llegó a estructurar en detalle una teoría del arte. La ironía, ciertamente, es en buena parte explicable si no olvidamos que un panesteticismo habla tanto de la estética en general que no necesita una teoría independiente de la estética en particular. Sea de esto lo que fuere, es un hecho que lo más cercanamente que Bergson llegó a formular una filosofía del arte fué en aquella parte central del último capítulo de su pequeña obra, ya citada, sobre la risa. En esa parte, Bergson no pretende sino presentar un esbozo general, dejando, de esa suerte, un hueco para que su discípulo mexicano viniera a llenarlo. Porque el método del monismo estético es esencialmente una explicitación y una puntualización de la tesis bergsoniana de que el arte nos pone "cara a cara con la realidad misma". Combínese esa tesis con su compañera la tesis intuicionista de *Una introducción a la metafísica* (1903), y se llegará a la atrevida identificación vasconceliana de estética y metafísica. Que el discípulo no tenga plena conciencia de la enmienda que le ha hecho a su maestro es cosa sin mucha importancia; pero lo que sí la tiene es que Vasconcelos empujó hasta sus últimas consecuencias la premisa bergsoniana de *Le Rire*. Porque es bien claro que de admitirse la tesis de que el arte nos pone "cara a cara con la realidad misma", se sigue que la verdad metafísica es la verdad *artística*.

Aunque en un principio Bergson le concedió al arte una categoría cognoscitiva suprema en su ensayo sobre *La Risa* (1900), sus escritos posteriores han tenido el efecto de rebajar semejante pretensión. No que se haya desenamorado del arte, sino que se enamoró más de la filosofía. Las distintas artes todavía ofrecen "una visión más directa de la realidad" que las ciencias naturales "porque el artista está menos interesado en utilizar sus percepciones" que el hombre común y corriente. Sin embargo la filosofía puede "conducirnos a una percepción más completa de la realidad" y ofrece satisfacciones "más frecuentes, más continuas y más accesibles a la mayoría de los hombres", que las ofrecidas por el arte.[38] En realidad sería fácil convertir *La introducción a la metafísica* en un alegato para mostrar que Bergson pone a la filosofía sobre el arte, ya que la intuición filosófica no necesita las imágenes sensoriales de la intuición artística y que, por lo tanto, penetra más en la visión de la realidad. Siendo esto así, podemos afirmar de nuevo que en la historia de la filosofía la sugestión más cercana a la doctrina vasconceliana sobre el significado lógico de la emoción estética es la indicación de Schelling en el *System des transzendentalen Idealismus*, de que el arte es el *organon* de la filosofía. Tan rica idea, que en el idealista alemán no pasa de ser una sugestión, se convierte en manos de Vasconcelos en la clave maestra de todo un sistema filosófico.

A manera de resumen de los argumentos en favor del segundo postulado del sistema del monismo estético, es decir, el arte como verdad, podemos inferir que la metafísica deberá emplear el "método estético" en gran escala a fin de alcanzar su meta de una visión unitaria del mundo. En suma, que la única manera de conocer la realidad última es por vía de la intuición artística. Por lo tanto, el

campo propio de la filosofía es la estética, concebida como lógica específica de la belleza. Y puesto que la verdad metafísica, por hipótesis, es verdad artística, se sigue que la belleza constituye la forma más alta de la verdad.

Para comprender y apreciar esta concepción de lo que es o debe ser la filosofía, será útil compararla con lo que al mismo respecto pensaba Bertrand Russell antes de la publicación en 1948 de su *Human Knowledge*. Tanto para Russell como para Vasconcelos, la filosofía es lógica. El primero, sin embargo, concebía la tarea filosófica análoga a la tarea matemática; el segundo, en cambio, la concibe en términos de la música. Ahora bien, admitimos con franqueza que hay algo novedoso y atractivo en la interpretación estética de la filosofía propugnada por Vasconcelos, visto el hecho de que la mayoría de las concepciones sobre la filosofía o bien relegan el aspecto artístico de la experiencia a un lugar secundario, o bien lo olvidan del todo. De todas maneras, si Vasconcelos tiene la razón, entonces los artistas son naturalmente filósofos y, de ser eso así, ¿por qué tanto empeño en pedirle al filósofo que se convierta en artista? Su fe tan unilateral en el "método estético" se parece a la fe más común en nuestro tiempo, no menos unilateral, en el "método científico". Ambas creencias intentan reducir la filosofía a algo distinto de lo que realmente es. Pero, además, para referirnos de paso al tipo de fe que tiene Vasconcelos en la belleza como *la* verdad, si realmente la vía artística es cognoscitivamente superior a la vía científica y si, en verdad, aquella vía es o no cognoscitiva, son dos problemas altamente debatibles; problemas cuya discusión, claro está, no tiene cabida en este libro.

### C) *El alegato en favor de la belleza como valor*

Vamos a ocuparnos ahora del postulado final o axiológico del sistema filosófico de Vasconcelos. En realidad, este tercer supuesto de la ascensión del espíritu es una consecuencia de los dos anteriores. Para poner en claro lo esencial de la idea de la belleza como valor, todo cuanto debemos hacer es traducir a términos normativos el lenguaje más o menos descriptivo que hasta ahora se ha empleado. Haciendo eso, llegaremos a lo que Vasconcelos llama el "monismo jerárquico",[39] o para usar esa metáfora que le es tan cara, llegaremos a una concepción "en espiral" del universo. El universo aparece como un movimiento hacia arriba y la "geometría de su irse haciendo" puede representarse figurativamente como una "escalera de caracol". Porque, según el punto de vista de Vasconcelos, el "orden trinitario" que se revela a la teoría de la realidad tiene que ser el "mismo orden" respecto a una teoría de los valores. Es decir, el campo de la existencia se co-extiende en el campo de los valores, y ello a tal grado que hasta el pobre átomo de la física deja de ser pura *res extensa* para convertirse en *res significans*. De esta suerte la conciencia como espíritu es el asiento de los valores, sin el cual el universo carecería de sentido y razón.

Para mostrar, con un contraste, la escala de los valores según la concibe Vasconcelos, podemos decir que el "método estético" convierte al mundo no sólo en una cosa de conocimiento sino en una cosa de belleza. Por lo tanto, el campo de los valores también se co-extiende en el campo del conocimiento: valor = conocimiento = realidad; todo lo cual significa que a la cualidad estética de la experiencia espiritual se le concede un valor superior so-

bre su cualidad ética. Mientras que el sistema filosófico de Kant, para citar el ejemplo más notorio en la historia del pensamiento occidental, le concede primacía a la "razón práctica", Vasconcelos se la concede al "juicio estético". Para él, el sentido de la belleza es superior al sentido del deber.

El monismo estético sostiene que la conciencia tiene dos aspectos, el teórico y el práctico, teniendo cada uno tres etapas de desarrollo. *Sub specie cognitionis,* esas etapas son: la intelectual, la volitiva y la emocional. *Sub specie valoris,* son, respectivamente, las etapas científica, ética y estética. Y además de creer que los tres órdenes ascendientes de la realidad, el físico, el biológico y el psíquico, tienen su método peculiar de investigación, Vasconcelos piensa que cada uno tiene su valor especial. La ciencia es el valor de lo material; la moral, el valor de la vida, y el arte el valor del espíritu. De esta suerte, es en el arte donde el espíritu busca su propio nivel. Todos estos valores culminan en la religión, el valor más alto. Tal, pues, la escala de valores sostenida por Vasconcelos. Revisemos rápidamente sus diversos modos.[40]

Empecemos por la ciencia. La actitud de Vasconcelos respecto al valor de la ciencia es completamente bergsoniana. Pese a sus frecuentes afirmaciones en el sentido de que su sistema está fundado en las enseñanzas de la ciencia contemporánea, lo cierto es que la orientación general de su pensamiento es de menosprecio hacia sus métodos. El único valor que en realidad concede a las operaciones conceptuales científicas es un valor práctico o económico en el sentido de Mach. En otras palabras, para Vasconcelos la ciencia es saber de dominio, de acción, de adaptación al medio ambiente, cosa puramente biológica. Pero restringir el alcance del método científico

a un grado "inferior" de la realidad y reducir su función a pura técnica, como hace Vasconcelos, es convertir a la ciencia en una disciplina ancilar de un sistema filosófico preconcebido. Es tanto como prejuzgar sin fundamento su alcance y sus límites, tanto en teoría como en la práctica. Tanto se empeña en "pragmatizar" la ciencia, que ya no puede comprender ni apreciar la naturaleza autocorrectiva de la técnica científica. En cuanto al significado en sí de esta actitud bergsoniana respecto a las ciencias naturales, es fundamentalmente negativo, es decir, nos advierte que la ciencia no es todo en la conquista de la sabiduría.

Respecto a la segunda etapa de la actividad espiritual, la conducta moral se caracteriza por la "acción teleológica", en contraste con el comportamiento mecánico de los cuerpos físicos. Puesto que la actividad animada de un propósito va con la naturaleza "antientrópica" de las cosas vivas, la vida moral es vida en el plano biológico elevado a la categoría de valor. Pero, como en la ciencia, su valor es de todos modos instrumental, no intrínseco. Y contrario a lo que podríamos sospechar de su concepción jerárquica de la naturaleza, Vasconcelos hace la curiosa sugestión de que una "norma botánica" es superior a una "norma zoológica".[41] Para él, las plantas viven a un nivel superior al de los animales. Una "ética botánica" sería más humana que la ética de la selva concebida por Kipling y tomada tan en serio por los darwinistas de hueso colorado. Vasconcelos nos amonesta que al hombre se lo llevará el diablo si no aprende a vivir como las plantas.

La tesis general [42] de la *Ética*, el segundo volumen de la trilogía, puede expresarse negativamente de la siguiente manera: la pauta de la conducta no puede determinarse ni por una fórmula formal, ni por una fórmula utilitaria. En otras palabras, que Kant y John Stuart Mill se equivo-

caron en ética. En cuanto a una moral libre y sin sanciones a la Russell o a la Montague, Vasconcelos cree que carece de sentido. *Per contra,* cree que los valores morales deben quedar subordinados a los "fines estéticos" y éstos, a su vez, a los "fines sobrehumanos" de la religión. Aunque todo esto es lo suficientemente ortodoxo para hacer de la religión la instancia última de la conducta, el elemento heterodoxo está en que el arte queda postulado como la instancia más próxima. Para la religión tradicional el arte cobija mucho de pecaminoso; pero para Vasconcelos el arte es o debe ser el fundamento de la moral y el pórtico de lo religioso. La implicación política del monismo estético consiste, por lo tanto, en que la Ciudad de Dios no se realizará en la tierra hasta que el *artista* sea el rey.

Lo más popular, y al mismo tiempo, lo más ilusorio del pensamiento de Vasconcelos es su ideología social. La *Ética* termina con una *Política* en germen, política cuyas fuentes principales están en *La raza cósmica* (1925), la *Indología* (1927) y *Bolivarismo y monroísmo* (1934).[43] El tema central es: iberoamericano (la doctrina de Bolívar) contra angloamericano (la doctrina de Monroe). Se trata de obras escritas cuando nuestro "Ulises mexicano" publicaba *La Antorcha,* siendo por entonces un político enormemente susceptible en lo tocante al llamado "imperialismo *yankee*". Pero debe decirse en justicia que, desde la política del Buen Vecino, Vasconcelos ha mostrado más simpatía hacia los valores del mundo angloamericano. Buena prueba de este cambio fué su reciente visita como conferenciante a los Estados Unidos bajo los auspicios de la Fundación Rockefeller. En realidad, aun en la época en que militaba contra el imperialismo yanquí, declaró en una conferencia pronunciada en 1926 en la Universidad de Chicago:[44]

> El hecho de que este continente esté dividido entre anglosajones y latinos debe verse entre ellos como lesivo, pues todos deseamos un mundo espiritual más alto y más rico, y sólo a través de la obra de grupos singularmente dotados se logrará un tipo de civilización verdaderamente omnicomprensivo. El fanático patriota que sueña con una América totalmente yanquizada que cubra con sus cadenas de tiendas de la Patagonia al Canadá es tan encarnizado enemigo de los auténticos fines humanos como el miope chauvinista latino-americano que sueña con la decadencia del tipo de vida yanqui y anhela reemplazarlo por nuevos modos de vida meridionales. Lo único tranquilizador es que estas diferencias de temperamento y de alma tienden a crear lazos de simpatía y amistad más bien que motivos de antagonismo y desdén, y así se reducirá psicológicamente cualquier conflicto de índole material que pueda suscitarse entre nuestras naciones.

Sin embargo y pese a su alegato en favor de la unidad dentro de la variedad en el continente, fué el aspecto antiyanqui de su pensamiento lo que destacó su figura en toda la América Latina como el portavoz de su "raza". La divisa del escudo de la Universidad Nacional de México, "Por mi raza hablará el espíritu", es testimonio de la tendencia racista del vasconcelismo.

En la filosofía social de Vasconcelos se disciernen dos componentes, de antropología especulativa el uno, de historia especulativa el otro. En cuanto al primero, Vasconcelos profetiza el advenimiento de una "raza cósmica" que vendrá a cumplir "la misión divina de América". Esta raza cósmica será "la síntesis" de las cuatro razas ahora existentes: la negra, la roja, la amarilla y la blanca. Cada miembro de la nueva estirpe será un *totinem*, un "hombre total". Ahora bien, como los angloamericanos obrán a base del principio antihumano y anticristiano de la segregación racial y como, por el contrario, los latino-

americanos obran sobre el principio contrario, o sea el del mestizaje, el germen de la "raza cósmica" del futuro está en los pueblos al sur del Río Grande. Vasconcelos mezcla un poco de geografía especulativa y radica su fe en la región tropical en torno al Amazonas. Ahora bien, sea cual fuere la opinión que nos merezca Vasconcelos como profeta de una "raza cósmica" en la América Tropical, lo cierto es que tiene el ingenio de imaginársela como posible en un universo de "energía cósmica".

Si preguntamos en qué consistirá esa "misión divina de América", será preciso buscar la contestación en la teoría vasconceliana acerca de la historia. Como Comte, nuestro autor piensa que la sociedad humana pasa por tres estados de cultura; pero los define de acuerdo con su propio sistema, de la siguiente manera: el material, el político y el estético. De aquí resulta con claridad que la misión del Nuevo Mundo es realizar lo que Friedrich Schiller llamó el "estado estético". Y puesto que semejante sociedad sólo puede realizarse por una "raza emocional" dotada del sentimiento de la belleza y puesto que, por otra parte, ese don pertenece "en alto grado" a los pueblos híbridos de Latinoamérica, se sigue que la responsabilidad así como la prerrogativa de esos pueblos consiste en forjar aquella sociedad. Para cumplir tan alta misión, sin embargo, tienen que rechazar el "grosero pragmatismo" que, desgraciadamente, se ha posesionado de ellos, corrompiéndolos aún más que a los mismos norteamericanos, cuya fuerza procede de su tradición puritana. Este toque de amonestación nos advierte que Vasconcelos, como muchos padres, sabe castigar a quien ama. Porque aun cuando está étnicamente del lado de los latinoamericanos, está contra ellos éticamente, por su modo corrupto de vida. Vemos, pues, que por más utópico o quijotesco que parezca

Vasconcelos no deja de ser práctico y a veces desciende a la tierra.

Como corolario de su interpretación estética de la historia, nuestro autor piensa que a una "raza emocional" como la suya le toca desarrollar una filosofía fundada en "la lógica especial de las emociones y de la belleza". Muchas filosofías del pasado han sido elaboradas a base de los datos de la percepción sensible y de la razón; pero las filosofías del futuro, dice al final de su *Historia del pensamiento filosófico*, serán de índole estética.[45] La razón principal de su profecía es que lo estético ofrece una posibilidad real de salvar el golfo que hay entre los hechos y los valores, el problema más arduo de la filosofía, y debemos reconocerle la agudeza de esta observación. Todo hecho estético, en efecto, digamos una melodía, es *res significans* y al mismo tiempo es *factum*. En otras palabras, que el arte armoniza lo real y lo ideal. En contraste a la situación habitual de la moral en la experiencia humana, el artista vive más o menos lo que predica. Incidentalmente, puesto que Vasconcelos cree que el filosofar estético es el tipo más de acuerdo con el "temperamento hispánico", predice que la filosofía del futuro estará en las manos de la "raza emocional" a la que él pertenece.

Esto nos conduce naturalmente al aspecto estético del espíritu; pero antes de embarcarnos en su estudio queremos hacer unas observaciones. En primer lugar y tomando el monismo estético como una filosofía general, es en realidad imposible separar su "teoría estética del mundo" de la estética propiamente tal, en cuanto una rama especial del conocimiento filosófico. En semejante sistema, en efecto, la experiencia se "estetiza" a tal grado que resulta difícil distinguir el aspecto específicamente estético de dicho sistema. Vasconcelos es el mejor o el peor

ejemplo (según el punto de vista que se adopte) de un escritor que habla del arte en términos de un sistema filosófico preferido, más bien que en términos artísticos. A tal punto hace eso que él mismo concibe su postura filosófica como una "metafísica de la estética".[46] Ahora bien, claramente hay una diferencia enorme entre semejante postura y lo que se entiende por una filosofía del arte cuyo objeto es intentar la comprensión del lado artístico de la experiencia humana en cuanto tal. Es la diferencia, para decirlo brevemente, que hay entre hacer teoría de la *estética* y hacer teoría del *arte*. La primera, y eso es lo que Vasconcelos hace *ad nauseam*, consiste en teorizar acerca de algo que es en sí mismo teórico; pero al contrario, la segunda consiste en teorizar acerca de algo que en sí no es teórico de hecho, si bien lo es potencialmente, o por lo menos accesible a la comprensión. Además, el hecho de que Vasconcelos no intenta distinguir entre los términos "arte" y "belleza", haciendo siempre hincapié en el segundo, delata que su doctrina es una "metafísica estética" o una "lógica estética". Si, en cambio, Vasconcelos se hubiera mantenido fiel a un análisis adjetivo e implícito del arte, cuya finalidad es extender el dominio de lo artístico más allá de lo que Dewey ha llamado tan adecuadamente "la concepción museográfica del arte",[47] habría analizado "lo estético" como calidad específica de toda posible experiencia, sin confundirlo con la "estética", o sea la disciplina teórica que se ocupa de determinar la naturaleza de aquella calidad.

Habiendo despachado estas observaciones preliminares y habiendo examinado ya la belleza en cuanto tipo de conocimiento superior, podemos pasar al estudio de la

doctrina vasconceliana de la belleza en cuanto tipo de valor superior. En contraste con las operaciones analíticas del intelecto y del comportamiento teleológico de la voluntad, la etapa estética de la mente, es decir, para traducirlo a términos cosmológicos, "la energía estética" se define como "actividad creadora". Precisamente por su índole creadora, la belleza es un valor superior a la inteligencia y a la voluntad. Vasconcelos llega en esto hasta el extremo de identificar el "orden estético" con el *ordo amoris* de San Agustín (y de Pascal). Para él, por lo visto, los artistas son lo más cercano a los ángeles. Pero ¿qué es, entonces, la belleza? En cuanto contenido la belleza es una "emoción *sui generis*"; en cuanto forma, es una "composición fructuosa". Aunque la belleza no es teleológica, tampoco es desinteresada. Semejante predicado le resulta demasiado neutro a Vasconcelos. El artista, según lo ve él, está interesado en última instancia en salvar su alma a través de su obra. Por eso el arte no es "placer desinteresado", según piensan Kant, Bergson y Caso; la definición vasconceliana del arte es "creación interesada". Pero por "creación" debe entenderse la coordinación de materiales ya dados, no creación *ex nihilo*. De esta suerte la creación es en realidad una *re*-creación, consecuencia ésta última no deducida expresamente por el autor; pero que se sigue naturalmente de su categoría fundamental de coordinación.

Ahora bien, puesto que el arte salva el golfo entre lo ideal y lo real, Vasconcelos identifica en definitiva el aspecto teórico de la experiencia estética con su aspecto práctico; es decir, identifica la belleza como conocimiento con la belleza como valor. Por lo tanto, no estaría de acuerdo, digamos, con Santayana, quien distingue entre la belleza como valor y la verdad como hecho. Si quisié-

ramos describir la posición de Vasconcelos en términos de aquellas tan famosas palabras de Keats, diríamos que la belleza es verdad "orgánica" y que la verdad "orgánica" es belleza; pero que eso *no* es todo lo que debemos saber, porque aún hay algo más allá de la belleza que precisa conocer. Algunos lo llaman religión; otros lo nombran Dios. Es así, pues, que el cántico filosófico de Vasconcelos a la belleza no es sino el preludio a su himno a Dios.

Por fin hemos alcanzado la meta de la Odisea de nuestro "Ulises mexicano". A lo largo de todo su peregrinar está Dios mezclado en su visión estética del universo. Ciertamente, ese Dios no es un matemático cósmico como el dios de Jeans; la divinidad vasconceliana es más bien un músico cósmico. El evangelio de Vasconcelos predica la gran belleza, no los grandes negocios. Todos los caminos llevan a Dios; pero el Dios a que nos conducen no es la Fuerza impersonal del panteísta, ni la Idea abstracta del panlogista. A Vasconcelos podríamos llamarlo un "pancalista" (del griego *pan* y *kalos)*, para emplear un término acuñado por James Mark Baldwin, puesto que en el sistema vasconceliano el universo entero es una cosa bella que anticipa la felicidad eterna. Para evitar las falacias, tanto del panteísmo, el "peligro natural" [48] de toda filosofía monista, como del panlogismo, su peligro artificial, cuanto precisa hacerse, según Vasconcelos, es formular al revés sus principios fundamentales. Haciendo eso, en efecto, la personalidad o el espíritu en concreto se eleva a la categoría de último y fundamental principio del mundo, de donde es posible inferir al Dios personal de la fe cristiana. Digamos de paso que semejante creencia en una Persona Suprema, "el Todo de los todos", nos descubre esa tendencia en el pensamiento de Vasconcelos

que lo ha conducido en los últimos años a un acercamiento con el movimiento filosófico norteamericano del "personalismo", y especialmente según lo representa el profesor E. S. Brightman de la Universidad de Boston.

Del mismo modo que Vasconcelos sostiene que, en el mejor de los casos, la moral es de índole estética, es decir, un obrar por simpatía más bien que por obligación, así también sostiene que el "grado superior" de la experiencia estética en sí es "el sentimiento religioso".[49] La copa de la belleza, digamos, se vierte en la copa de la religión. Resulta, pues, que la belleza es la forma más alta de los valores, porque la etapa mística del arte se funde en la experiencia religiosa, y al revés, la religión es la belleza extrema.

Cerremos con unas breves consideraciones sobre la teología de Vasconcelos, una mezcla aún no resuelta de mística y autoritarismo. Dicho en pocas palabras, su credo es más o menos el siguiente: la religión es la expresión más alta del sentimiento; la revelación es la forma más alta del conocimiento; la liturgia es el arte supremo; San Francisco de Asís es el mejor de los santos, y el catolicismo romano es la mejor de las iglesias que el hombre conoce. El libro sobre *Estética* concluye con la promesa de un trabajo sobre teodicea, donde se reconcilien, quizá, los aspectos místico y autoritario de la filosofía de la religión vasconceliana. A este respecto, sabemos por dicho del propio Vasconcelos, que tiene en preparación un libro que será el remate de su trilogía, la *Metafísica*, la *Ética* y la *Estética*, y cuyo título será, probablemente, *Mística*. Está claro, sin embargo, que es un poco dudosa la simpatía con que la Iglesia católica o cualquiera otra iglesia verán las confesiones de un místico estético. Pero sea de ello lo que fuere, lo cierto es que la implicación obvia

del *Monismo estético* es la de un monismo *religioso,* que es el "misticismo completo" de que habla Bergson. Pero, para insistir en lo que dijimos en las primeras páginas de este capítulo, mientras Bergson es un poco vergonzante en el misticismo implícito en su pensamiento, Vasconcelos, por lo contrario, es quizá el único ejemplo en la filosofía occidental contemporánea de un abierto y confesado misticismo.

Terminemos con una breve recapitulación general: el sistema filosófico de Vasconcelos es, en cosmología, un "monismo diversificado"; en metodología, un "monismo estético", y en axiología, un "monismo jerárquico".

# IV

# EL PERSPECTIVISMO Y EL EXISTENCIALISMO EN MÉXICO

## I. Ortega en México

La primera década del siglo XX en México fué una época de fermento político y de rebeldía filosófica. En el capítulo primero indicamos que la rebelión contra el positivismo, es decir, contra la filosofía oficial del porfiriato, encontró su expresión pública en aquella última conferencia que pronunció Vasconcelos en 1910 bajo los auspicios del Ateneo de la Juventud. Del mismo modo, aunque no en el mismo grado, la tercera década del presente siglo vió una rebelión filosófica en México; pero esta vez contra la orientación bergsoniana de la generación del Centenario. ¿Cuál fué su dirección y quiénes los primeros rebeldes?

Citemos lo que a este respecto dice Samuel Ramos, el iniciador del movimiento:

> Una generación intelectual que comenzó a actuar públicamente entre 1925 y 1930 se sentía inconforme con el romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos. Después de una revisión crítica de sus doctrinas encontraba infundado el antiintelectualismo, pero tampoco quería volver al racionalismo clásico. En esta perplejidad, empiezan a llegar a México los libros de José Ortega y Gasset, y en el primero de ellos, las *Meditaciones del Quijote*, encuentra la solución al conflicto en la doctrina de la *razón vital*. Por otra parte, a causa de la revolución, se había operado un cambio espiritual que, iniciado por el año 1915, se había ido aclarando en las conciencias y podía definirse en estos términos:

México había sido descubierto. Era un movimiento nacionalista que se extendía poco a poco en la cultura mexicana. En la poesía con Ramón López Velarde, en la pintura con Diego Rivera, en la novela con Mariano Azuela. El mismo Vasconcelos, desde el Ministerio de Educación, había hablado de formar una cultura propia y fomentaba todos los intentos que se emprendían en esta dirección. Entretanto 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.[1]

La generación a que alude Ramos es la suya propia, aquella que habitualmente se llama la generación de *Contemporáneos*, así conocida por un pequeño grupo de literatos que, compenetrados de un sentimiento de inquietud espiritual y de un sentido de la índole problemática de la vida humana, se organizaron en 1928 y publicaron una revista con aquel nombre. El filósofo oficial de *Contemporáneos* fué Samuel Ramos; el no oficial fué José Romano Muñoz de quien se dice haber sido el primero que importó a México y propagó las ideas de Ortega y Gasset.

Tanto Ramos como Romano Muñoz habían sido discípulos de Antonio Caso en la Universidad de México y fueron sus apasionados admiradores. Ramos, sin embargo, fué el rebelde que se atrevió en 1927 a cambiar de opinión respecto a la validez de la filosofía de Caso y lanzó una ofensiva, en los tres primeros números de *Ulises* (una

revista anterior a *Contemporáneos)*, contra el antiintelectualismo de Caso y contra su inspiración fundamental, es decir, contra el intuicionismo de Bergson. (En aquella época Ramos estaba demasiado interesado en la política nacionalista de Vasconcelos para sentirse en libertad de atacar el romanticismo filosófico de este pensador.) Contrastando con Ramos, Romano Muñoz desempeñó más bien el papel de conciliador, como claramente se deduce de un artículo que publicó en el cuarto número de *Ulises* correspondiente a octubre de 1927 y cuyo título es "Ni irracionalismo ni racionalismo, sino filosofía crítica", con lo cual no alude a Kant, sino al deseo de alcanzar un avenimiento del eterno conflicto entre la razón y la intuición. Se trata, pues, de afirmar que el verdadero método filosófico acepta ambos modos de conocimiento como mutuamente complementarios, y aunque Romano Muñoz no dice explícitamente que la solución que propone a aquella antinomia es virtualmente la misma que la contenida en la doctrina orteguiana de "la razón vital", reconoce que ya Caso había vislumbrado aquel método en su obra los *Problemas filosóficos* publicada en 1915. Romano Muñoz, sin embargo, está de acuerdo con Ramos en su crítica general respecto a las enseñanzas de Caso quien, por haber "apadrinado" demasiado el intuicionismo, había producido un efecto enervante entre los mexicanos, gente "perezosa e indecisa", que más que nada requiere, según consejo del propio Ortega, la precisión en el pensamiento como condición indispensable del desarrollo intelectual. Romano Muñoz concluye su artículo afirmando que Bergson ya no estaba de moda y, por lo tanto, incita a los mexicanos a un rejuvenecimiento espiritual que deberían buscar en las nuevas y fértiles ideas alemanas e italianas

y también en las que estaban produciendo los pensadores norte y suramericanos.[2]

Ahora bien, pese al consejo de Romano Muñoz en el sentido de buscar una superación de Bergson en la filosofía de otros países además de Alemania, lo cierto es que la influencia de Ortega como germanófilo fué tan decisiva en México que, salvo contadas excepciones, los estudiosos mexicanos leyeron casi exclusivamente las obras de los filósofos contemporáneos recomendados por la labor editorial de Ortega. Los más afortunados, sin duda, fueron los que, dentro de semejante orientación, se asociaron al movimiento fenomenológico. Por cuanto a las motivaciones del prejuicio germánico en Ortega tan manifiesto en su primera obra importante, las *Meditaciones del Quijote* (1914), no podemos discutirlas aquí, porque nos conducirían a una larga digresión sobre las tribulaciones del alma española contemporánea, junto con los intentos por parte de la "generación del 98" por articular la "España invertebrada". Debemos, pues, conformarnos con la simple afirmación de que el principal factor en la introducción en Latinoamérica de la filosofía contemporánea alemana fué la labor editorial de Ortega, tanto como editor de la famosa *Revista de Occidente* que fundó en 1922, como por haber sido consejero director de la importante editorial madrileña Espasa-Calpe.

De todas las tendencias de la filosofía alemana del siglo XX, la que ha tenido más arraigo en los círculos académicos de Latinoamérica es la orientación existencialista desprendida del movimiento fenomenológico. En cuanto a la fenomenología propiamente dicha, su cultivo en Latinoamérica ha sido bastante esporádico: Edmundo Husserl, el hombre intoxicado de esencias, es demasiado logicista para gustar a la mente latinoamericana. Como

Aristóteles en los tiempos antiguos, los latinoamericanos generalmente anhelan bajar a la tierra el reino de las esencias, y por eso, aunque parezca extraño, el pensamiento de Martin Heidegger ejerce sobre ellos una atracción mucho mayor que la filosofía de Husserl.

Otros factores decisivos en lo que podemos llamar la "germanización" del pensamiento mexicano fueron, en primer lugar, el esfuerzo por parte de varias casas editoriales latinoamericanas —especialmente el Fondo de Cultura Económica en México y Losada en Buenos Aires— de continuar el gran proyecto de Ortega de dar a conocer al mundo de habla española la literatura filosófica alemana, pues la tarea editorial del filósofo español se vió interrumpida en 1936 por la guerra civil. En segundo lugar, no debe olvidarse que en torno a los años veintes y treintas algunos mexicanos fueron directamente a Alemania a continuar sus estudios filosóficos. Entre ellos recordamos a Adalberto García de Mendoza, a Eduardo García Máynez y a Francisco Larroyo quien, a su regreso de Marburgo, fundó en México el movimiento neokantiano. Además, en 1928-29 Samuel Ramos asistió a las conferencias que en la Sorbona pronunció Georges Gurvitch sobre las tendencias de la filosofía alemana contemporánea, donde examinó las ideas de Husserl, Scheler, Lask, Hartmann y Heidegger. Más tarde esas conferencias fueron traducidas al castellano y publicadas bajo el título de *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, publicación que se convirtió en una de las fuentes más importantes de divulgación en el mundo de habla española del pensamiento alemán desde Husserl. Por otra parte, también Antonio Caso contribuyó con sus cursos en la Universidad de México sobre Scheler y Husserl, y asimismo con su libro sobre este filósofo. Por último, pero no por eso menos decisivo,

viene el factor de la emigración de distinguidos intelectuales españoles a México expulsados por los acontecimientos de la guerra civil. Entre ellos debemos citar a José Gaos, Eduardo Nicol, Juan Roura-Parella, Luis Recaséns Siches, José Medina Echavarría, el recién desaparecido Joaquín Xirau y Juan David García Bacca. De todos, José Gaos es quien ha ejercido la mayor influencia en la actual generación de estudiosos mexicanos, y como, cual más cual menos, todos esos intelectuales españoles tenían alguna afinidad con la Escuela de Madrid y, por lo tanto, con la orientación germánica de Ortega, sus enseñanzas en México han tenido el efecto de intensificar el estudio del pensamiento contemporáneo alemán y asimismo de propagar el punto de vista orteguiano.

Para resumir el efecto que han producido sobre la mentalidad mexicana las diversas importaciones intelectuales, puede dividirse la filosofía del siglo XX en México en dos grandes períodos. El primero (1900-1925) reconoce por inspiración fundamental las ideas contemporáneas francesas; el segundo (desde 1925 en adelante), en cambio, procede de la ideología alemana importada por vía de España. Semejante cambio en el mapa intelectual mexicano por parte de la nueva generación, que bien puede considerarse como "germanizante", es un cambio más radical que el experimentado por la generación del Centenario. El paso entre Comte y Bergson, en efecto, no es tan pronunciado como el paso entre éste y Heidegger, sobre todo si se supone una continuidad en la cultura latina. Tal suposición nos llevaría a pensar que la orientación germánica del nuevo movimiento es superficial. Sin embargo, superficial o no, lo cierto es que existe. Como ejemplos típicos podemos mencionar el libro de texto de ética de Romano Muñoz, *El secreto del bien y del mal*

(1938) inspirado en Scheler y Hartmann, y las profundas obras de ética y filosofía jurídica de Eduardo García Máynez, que estudió en Alemania, donde recibió la influencia de Nicolai Hartmann en la Universidad de Berlín y la de Alfred von Verdross de la Universidad de Viena.

Más arriba hicimos mención del papel que desempeñaron Romano Muñoz y Ramos en la introducción del pensamiento de Ortega entre los miembros de la generación de *Contemporáneos*. Esos dos pensadores mexicanos no pertenecen, hablando estrictamente, ni a la generación del Centenario, ni a la presente generación de los "germanizantes", sino que forman el puente entre ambas, sirviéndoles Ortega de intermediario entre Alemania y México. (Hasta qué punto el pensamiento alemán contemporáneo ha contraído una deuda con los círculos intelectuales de Viena es cuento aparte.)

La influencia de Ortega en México se prueba no sólo por el prestigio general de que ha venido gozando la cultura alemana en ese país desde el año 1925 sino por el creciente número de discípulos que han sabido aplicar a los problemas mexicanos el "perspectivismo" filosófico orteguiano. Ahora bien, puesto que los trabajos de los mexicanos que han aprovechado las enseñanzas de Ortega reflejan aquella doble influencia del maestro, nos parece admisible calificarlos de "neoorteguianos". Pero es preciso añadir de inmediato que cuanto en realidad han hecho hasta ahora es combinar eclécticamente la ideología de Ortega con ideas tomadas aquí y allá del movimiento fenomenológico en sentido lato. En otras palabras, aún no han logrado asimilar un orden de ideas al otro orden.

Pero además, si bien es indudable que los neoorteguianos tienen por ahora mayor influencia en las actividades académicas de México que cualquier otro gru-

po, sería un error suponer que ejercen esa influencia sin contradicción. Los mexicanos son combativos y toman sus ideas, como todo lo demás, muy en serio. Sin contar a Vicente Lombardo Toledano y a sus camaradas marxistas, que recogieron amplia cosecha mientras brilló en el Zócalo el sol presidencial de Lázaro Cárdenas (1934-1940), los neoorteguianos se han visto atacados sin tregua, por una parte, por los neokantianos, y por los neoescolásticos por la otra parte, esos eternos defensores de la *philosophia perennis*. En realidad, el grupo más beligerante ha sido hasta fechas recientes el neokantiano, cuyo órgano de publicidad es *La Gaceta Filosófica;* y si se desea ver, invertida, una controversia Freiburg *vs.* Marburg, sólo hace falta asomarse a los escritos polémicos de Francisco Larroyo y de Guillermo Héctor Rodríguez, los jefes del movimiento neokantiano en México. (Véase *infra* la bibliografía pertinente.) Ambos juran en nombre de Hermann Cohen, el sumo sacerdote del neokantismo, y sus ataques "criticistas" van dirigidos tanto contra lo que llaman el perspectivismo romántico de los neoorteguianos como contra el metafisicismo de los escolásticos.

En cuanto a las disensiones internas del grupo neokantiano, no son nada comparadas a las controversias que originalmente hubo en Alemania entre las diversas tendencias del movimiento. En primer lugar, todos los neokantianos en México parece que pertenecen al ala derecha, o sea la Escuela de Marburgo. Existe, sin embargo, una excepción: Miguel Ángel Cevallos, el miembro de mayor edad del grupo, ha escrito un pequeño volumen, *Ensayo sobre el conocimiento* (1944) desde el punto de vista de la izquierda, es decir, del "realismo crítico" de la Escuela de Würzburg. Pero, como una excepción no hace sino confirmar la regla general, lo cierto es que, cual-

quiera que haya sido el destino del neokantismo en otras partes, en México ha predominado la tendencia de la derecha, el "idealismo crítico" de Marburgo.

Por lo que se refiere a los neoescolásticos, vemos que sostienen una riña tan enconada con los "idealistas críticos" neokantianos, como con los "realistas perspectivistas" neoorteguianos. El jefe laico del grupo es Oswaldo Robles, profesor de la Universidad Nacional de México y devoto de las ideas de la Escuela de París de Maritain. Robles, que gusta considerarse como un tomista nuevo y no como un neotomista, piensa que no ha habido peor demonio en la filosofía que Kant. Por otra parte, pese a sus esfuerzos por compadecer a Santo Tomás con las exigencias de la fenomenología, insiste, claro está, en que semejante intento lo conduce a un existencialismo agustino-tomista a mil millas de distancia del "nihilismo en la angustia" [3] de Heidegger. Digamos de paso que este tomista militante mexicano afirma en su libro de texto *Los problemas fundamentales de la filosofía* que, en su opinión, la teoría del conocimiento de Hartmann es la doctrina mejor fundada del movimiento fenomenológico.

También ha habido oposición contra la influencia de la filosofía de Kant en México por parte de los agustinianos. La mejor expresión de esta tendencia antikantiana es la obra de José Fuentes Mares, un discípulo de las enseñanzas del Obispo de Hipona. Fuentes Mares es un joven escritor mexicano cuyo libro principal, *Kant y la evolución de la conciencia socio-política moderna* (1946), está inspirado en Max Weber y Max Scheler, y que es decididamente antiliberal a la vez que antikantiano. El autor intenta "relacionar directamente la Reforma con el liberalismo",[4] y a ese efecto interpreta a Kant como el

ideólogo del liberalismo clásico, cuyos fundamentos teóricos, dice Fuentes Mares, son un puro formulismo.

Por lo que toca a la reacción neoescolástica contra Ortega y sus seguidores en México, el ataque más violento procede del jesuíta mexicano José Sánchez Villaseñor en su libro sobre el pensamiento de Ortega y sus fuentes.

Por último, el iconoclasta de todas estas tendencias filosóficas en México es un antiguo neokantiano, Adolfo Menéndez Samará. En últimas fechas se ha convertido al existencialismo francés; pero debemos aclarar que no es un existencialista ateo *à la Sartre.* Su maestro es Gabriel Marcel, el jefe del existencialismo católico francés. En *Menester y precisión del ser* (1946), Menéndez Samará se quita de encima a Heidegger diciendo que es el exponente "barroco" de la filosofía alemana contemporánea, y apenas logra abocetar una teoría "del alter ego" semejante a la de Scheler y de Sartre; pero no hace ninguna alusión a las ideas que sobre el asunto expone Sartre en su *El ser y la nada* (1943).

Dos observaciones servirán para poner fin a este apartado sobre la influencia, tanto positiva como negativa, que ha ejercido Ortega en México. La primera se apoya en el hecho de la reciente resurrección del neokantismo en México, y es que no hay nadie que desempeñe el papel de fiscal oficial respecto al pensar filosófico. La segunda resulta tan desconcertante para la gente amiga de la paz, como tan halagüeña resulta la primera para quienes gustan abrigar sus opiniones personales a toda costa, y es que la situación actual de la filosofía en México puede resumirse como una querella en tres direcciones, la neoorteguista, la neokantiana y la neoescolástica, cada grupo hostil a los otros dos.

## II. El pensamiento de Ortega y su reflejo en México

De la doble influencia de Ortega en México, solamente hemos considerado hasta este momento la ejercida a través de su tarea divulgadora de la filosofía alemana entre los países de habla española. Procede ahora examinar a Ortega el filósofo para ver el impacto de sus ideas en México. Pero para facilitar el logro de ese propósito será conveniente considerar primero las raíces e implicaciones del pensamiento orteguiano, quizá no tan conocido entre ciertos sectores como el de Bergson, el inspirador principal de la generación de Caso y de Vasconcelos. Tomaremos como punto de partida la idea tan central de Ortega de que la vida humana es "biográfica" por su índole y trataremos de deducir de ella las notas fundamentales de su pensamiento, valiéndonos de los fragmentos de autobiografía intelectual que se encuentran diseminados en el cuerpo de sus ágiles y fluctuantes obras.

Nació Ortega en Madrid en 1883; terminó sus primeros estudios en la escuela jesuíta de Miraflores del Palo cerca de Málaga. Después de haber obtenido en 1904 su doctorado en filosofía en la Universidad Central de Madrid, pasó a Alemania para continuar sus estudios. Primero estuvo en Leipzig; más tarde fué a la Universidad de Berlín, y acabó en Marburgo donde atendió los cursos "del gran Hermann Cohen" y de Pablo Natorp, los jefes del ala derecha del neokantismo. Por una ironía, Ortega reaccionó tan violentamente contra las enseñanzas que había recibido, es decir, contra la escolástica clerical (jesuítas) y la escolástica laica (neokantismo), que desde entonces se ha convertido en el pensador quizá más antiescolástico del mundo contemporáneo. En todo caso,

fué durante su estancia en la Universidad de Berlín, donde estudió en 1906, cuando Ortega entró en contacto con una corriente de ideas que dejó una huella permanente en su espíritu, dígase a pesar de su ingrata e infundada declaración posterior en el sentido de que por aquellos años "no había en las cátedras de aquella universidad ninguna gran figura de la filosofía".[5]

Considerada históricamente, la teoría general de la filosofía de Ortega, cuyo nombre original fué "perspectivismo" y más tarde "raciovitalismo", entronca a esa tendencia humanista, relativista y activista que, inspirada en Renan, Bergson, Fichte y Nietzsche, "el supervidente" de la *Lebensphilosophie,* se convirtió en la forma predominante del pensamiento alemán en torno al cambio de siglo. El perspectivismo de Ortega puede rastrearse hasta su más antiguo abuelo, Protágoras, y hasta su más inmediato antecedente, Georg Simmel, un distinguido pensador (sin cátedra) de la Universidad de Berlín durante la época en que Ortega hacía sus estudios de posgraduado. El filósofo español recogió el hilo donde lo dejó Simmel, es decir en "una metafísica de la vida".[6] En la obra filosófica más importante hasta ahora de Ortega, *El tema de nuestro tiempo* (1923), el autor reconoce que Simmel "ha visto en este problema con mayor agudeza que nadie" [7] que la vida humana tiene un *doble* carácter, que en la *Lebensanschauung* (1918) denomina *Mehr-Leben und Mehr-als-Leben.*[8]

La fórmula orteguiana que corresponde a la teoría dualista de Simmel acerca de la vida humana (el aspecto inmanente y el aspecto trascendente) apareció primero como una simple sugestión en el prefacio de su primer libro (1914). Dicha fórmula, "yo soy yo y mi circunstancia",[9] se ha convertido en idea eje de toda la filosofía

de Ortega. Pero ¿qué es lo que significa? Examinémosla desde los puntos de vista histórico, analítico y ontológico.

Hablando históricamente, las meditaciones orteguianas parten de un *ego circumstans* en vez de la *res cogitans* del racionalismo cartesiano o del *ego cogitans* del idealismo poskantiano. Considerada analíticamente, la proposición quiere decir que mi *ego* (el segundo yo) no es sino un ingrediente más de "mi vida", la realidad radical (mi circunstancia). Por último, ontológicamente la fórmula significa que el hombre no se hace a sí mismo en un vacío *ab intra*, ni tampoco es víctima *ab extra* de la circunstancia. En efecto, puesto que cada persona no sólo tiene que hacerse a sí misma continuamente, sino que también tiene que determinar lo que va a ser en vista de las circunstancias, el hombre es libre "por obligación", quiéralo o no. A diferencia de otros seres, el hombre es esa "entidad infinitamente plástica" cuyo destino es ser libre, es decir, es capaz de convertirse en otro distinto de quien fué o es. Ortega, claro está, tiene la sagacidad para comprender que las posibilidades del hombre están limitadas por sus circunstancias particulares. No obstante, la lección definitiva de su pensamiento es que, *a priori*, "no se ve qué fronteras pueden ponerse a la plasticidad humana".[10]

Aunque la concepción orteguiana de la vida coincide formalmente con la de Simmel, su punto de vista, como veremos, es más historicista que el adoptado por el judío solitario de Berlín. Pero antes de abandonar la cuestión de la influencia de Simmel en Ortega, no podemos menos de extrañar que éste no reconozca lo que debe a las importantes contribuciones de aquél en el campo de la epistemología. Porque ¿qué otra cosa es el perspectivis-

mo, que en sentido estricto es una teoría del conocimiento con disfraz "culturalista" (pese a eso, Ortega se mofa de la ontofobia de la filosofía desde Kant), sino un nuevo nombre para el relativismo de Simmel? Ciertamente, cuando Ortega define arbitrariamente el relativismo como un método opuesto al racionalismo lo condena por irracional; pero semejante crítica no alcanza el tipo de relativismo "funcional" de Simmel, porque éste no es menos conciliatorio que Ortega en su intento de llegar a una "síntesis" de los dos opuestos métodos (racionalismo y relativismo) para habérselas con "la antinomia entre vida y cultura".[11] Pero además de la flagrante confusión entre las implicaciones metodológica y epistemológica en la supuesta polaridad de relativismo y racionalismo (el relativismo no es un modo de alcanzar la verdad, sino más bien una teoría de interpretar la verdad) ¿no es, acaso, extraño que Ortega haya preferido elaborar una teoría de paja acerca del relativismo, cuando tenía tan a la mano la posición relativista de Simmel? ¿No será que Ortega padece epistemofobia? ¿O será más bien que su truco lingüístico consiste en ocultar los fundamentos relativistas de su propio perspectivismo? En todo caso, Ortega distingue entre "relatividad" y "relativismo", pretendiendo, en el Apéndice de *El tema de nuestro tiempo*, que la física de Einstein es una impresionante confirmación de su doctrina.

Estas reflexiones nos conducen a un episodio todavía más extraño en la carrera de Ortega, a saber: su parentesco intelectual con un filósofo de la Universidad de Berlín más prominente que Simmel. Aludimos, claro está, a Wilhelm Dilthey, a quien H. L. Nostrand, uno de los traductores de Ortega al inglés, considera equivocada-

mente como "su más cercano progenitor espiritual".[12] El error, sin embargo no deja de ser excusable, porque en el ensayo de Ortega *La Historia como sistema* (1935), que es de donde Nostrand saca su conclusión, el filósofo español declaró que Dilthey es "el hombre a quien más debemos sobre la idea de la vida" y, a su parecer, "el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX".[13] Ello no obstante, y he aquí la cuestión, sabemos por el ensayo anterior escrito con motivo del centenario de Dilthey *(Guillermo Dilthey y la idea de la vida,* 1933-34), que Ortega no conoció la obra del pensador alemán hasta 1929, es decir, seis años después de la publicación de *El tema de nuestro tiempo.* No es extraño, pues, que el pobre traductor, por lo visto poco enterado de lo que resultó ser un cumplido indirecto, se haya dejado engañar con el tributo que le rindió Ortega a Dilthey en 1935. Resulta, por lo tanto, que si aceptamos que *El tema de nuestro tiempo* fué escrito sin conocimiento de las ideas de Dilthey, éste no puede ser considerado, salvo retrospectivamente, como el progenitor espiritual más cercano de Ortega. Simmel es, por consiguiente, quien debe ocupar ese lugar.

Ortega mismo ha insistido en que las relaciones entre él y Dilthey son de un "extraño y desconcertante paralelismo". Sus ideas, dice, son paralelas; pero por eso mismo, añade, no coinciden en posición. El filósofo español se ve a sí mismo como un sucesor de Dilthey, pero cree que su doctrina de la razón vital es más avanzada y más cabal que la doctrina de la *historische Vernunft.* O para decirlo con sus propias palabras: "La idea de la *razón vital* representa, en el problema de la vida, un nivel más elevado que la idea de la *razón histórica,* donde Dilthey se quedó".[14] Así como se dice que el historicismo fué más allá de

la razón pura de Kant, así Ortega piensa que su "vitalismo racional" va más allá de la "razón histórica" de Dilthey, por lo que toca a la evolución de la idea de la vida. Baste lo anterior respecto a la descendencia entre Ortega y sus inmediatos antecesores de Berlín.

Ahora bien, pese a la explícita confesión de Ortega en el sentido de su gran deuda con la filosofía alemana en general y con Dilthey en particular, el espíritu de su pensamiento es esencialmente hispánico, es decir, profundamente individualista e impresionista. El estilo de su pensar es decididamente el de un ensayista, no es el de un sistemático. Su ofrecida *Crítica de la razón vital,* apenas anunciada en *El tema de nuestro* tiempo y que no ha sido plenamente desarrollada en ningún escrito posterior, no es una *Kritik* sino de nombre. Aunque su ambición como filósofo ha sido completar la obra de Dilthey, su inacabada *Crítica de la razón vital* es aún más fragmentaria que la *Kritik der historischen Vernunft* de Dilthey. Y aún si aceptamos su propia confesión, que su deuda con Alemania asciende a "las cuatro quintas partes de su haber intelectual",[15] todavía queda una quinta parte suelta. En una palabra, Ortega es, *malgré lui-même,* un español típico en su modo de pensar.

Amigos y enemigos de Ortega, todos a una, están de acuerdo (por razones distintas, claro está) en que su pensamiento está muy cerca de la *Existenzphilosophie.* Pero esto nos obliga a preguntar por el sentido del existencialismo.[16] El existencialismo ha tomado diversas formas, especialmente en la filosofía contemporánea, pero puede decirse que todas participan en una pre-concepción fundamental relativa a la índole de la existencia *humana,* es a saber: el sentimiento trágico de la vida. Por eso, para nuestro propósito, podemos definir generalmente al exis-

tencialismo como la expresión teórica del sentimiento trágico de la vida, y una mirada a lo que Ortega escribió en torno a 1932 acerca de Martín Heidegger, su contemporáneo más joven, quizá pueda entregarnos el eslabón perdido en el problema de explicar el favor que actualmente goza el existencialismo en México.

En una elocuente nota [17] que aparece en un artículo de centenario, *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932), Ortega no sólo afirma que es muy poco lo que debe al autor de *Sein und Zeit* (1927), sino que se alarga a decir que apenas hay en ese "admirable libro" uno o dos conceptos importantes que no hubiera anticipado él en tanto como trece años en sus *Meditaciones del Quijote*, publicado al inicio de la primera Guerra Mundial. (Mucha de esta pretendida anticipación obedece a un pensamiento *a posteriori*, sólo determinable por quien supiera leer los pensamientos.) Ortega insiste sobre todo en que su concepto de la vida humana como *preocupación* se asemeja a la noción heideggeriana de *Sorge*. Hasta aquí, santo y bueno; pero lo malo es que Ortega echa a perder su pretensión cuando nos remite, en la misma nota, a otro artículo suyo, *El origen deportivo del Estado* (1924), en el cual defiende una opinión diametralmente opuesta, o sea que "la vida es cuestión de pitos".[18] Ahora bien, si la vida es eso, ¿qué hay que deba preocuparlo? La doctrina de la vida como "juego", que aparece en *El origen deportivo del Estado* y en *El tema de nuestro tiempo*, es por cierto incongruente con la idea de la "preocupación" de las *Meditaciones del Quijote* y del *Pidiendo un Goethe desde dentro*.

Pero es más, lo peor está en que la incompatibilidad entre esas dos ideas de la existencia humana no encuentra solución dentro del texto mismo de *El origen deportivo del Estado*. Para probar nuestro aserto vamos a citar unos

pasajes pertinentes.[19] El primero, transcrito por Ortega en la mencionada nota, suena a la noción heideggeriana de *ein Besorgen* "Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él". Pero el segundo pasaje, que es ni más ni menos la tesis del artículo, contiene una idea completamente extraña al ideario de Heidegger. Dice que debemos "considerar la actividad deportiva como la primaria y creadora, como la más elevada, seria e importante en la vida, y la actividad laboriosa como derivada de aquélla, como su mera decantación y precipitado. Es más, vida, propiamente hablando, es sólo la de cariz deportivo, lo otro es relativamente mecanización y mero funcionamiento". ¿No, acaso, se contradice irremediablemente Ortega? Por lo tanto, ¿por qué sorprendernos si sus meditaciones anticartesianas sobre la índole de la vida humana desembocan en una aporía? Dados dos Ortegas en uno, no es posible otra consecuencia.

Ahora bien, de las dos ideas contrarias que Ortega tiene de la vida, la idea de la preocupación y la de la despreocupación, solamente la primera ha sido asimilada por la mentalidad mexicana. Los mexicanos tienen demasiada experiencia de lo trágico para comulgar con la píldora azucarada del "sentimiento deportivo y festival de la vida" orteguiano.[20] Particularmente en un país como México, donde la lidia de toros bravos adquiere proporciones de un culto nacional (el culto al valor), al hombre no se le concibe, según el modelo orteguiano, como un "atleta" eterno, sino, para seguir el símil, como un eterno torero. Para volver sobre una observación que hicimos en el capítulo introductorio, recordemos que torear no es lo mismo que jugar. Bien visto, la lidia de toros es símbolo del riesgo definitivo de la vida, es decir, de la muerte, asunto que es serio y que preocupa a todos. La vida no

es meramente "cuestión de pitos" para gente ya madura. Los mexicanos, para no hablar de los españoles, no pueden simpatizar con un Ortega, que a modo de un nuevo Nerón, toque la flauta mientras Madrid arde.

Semejante antipatía por el aspecto festivo de la filosofía orteguiana de la vida explica en buena medida por qué los mexicanos son más bien neoorteguianos que no orteguianos a secas. No que hayan logrado aún articular de un modo tan explícito su juicio acerca de las enseñanzas del maestro; pero el hecho de haber sido Heidegger el pensador más en boga en México durante la última década, es buena indicación de sus inclinaciones. De un modo instintivo los mexicanos han comprendido que la concepción de la vida mediante la analogía del deporte es algo muy superficial y estrecho; y han sentido que la inversión de la secular jerarquía de trabajo y juego sería tanto como desfigurar el sentido último de la existencia humana. Pero además, desempeñando el papel de un Carlyle al revés, es decir, convirtiéndose en deificador del juego, Ortega añade el insulto a la injuria cuando afirma que, propiamente hablando, la vida reside *únicamente* en la actividad deportiva.

Toda esta antipatía tácita que los mexicanos sienten por el lado frívolo de Ortega es, claro está, bien inteligible. Lo que no es inteligible, sin embargo, es cómo un hombre como Ortega, que pretende estar tan alerta a "las desgracias de España", no se haya percatado del sentido trágico de, digamos, el espectáculo de la lidia de toros en su propio país, la tierra natal del arte del toreo. De haber tomado más en serio ese espectáculo nacional, en lugar de las fiestas populares, habría tomado más en serio también la vida. La mayor ironía del pensamiento de

Ortega es que, en cuanto español, no haya declarado metafóricamente que la vida es asunto de toreo; y no deja de causar asombro que un hombre que está compenetrado de la necesidad de iniciar el análisis del secreto de la vida a partir del hecho obvio, bien que ignorado, de la inevitabilidad de la muerte,[21] tenga el descaro de afirmar con igual seguridad y sin mayores explicaciones que la vida es "cuestión de pitos".

Desde un punto de vista psicológico, parece bastante claro que el "sentido deportivo y festival de la vida" de Ortega es el resultado de una reacción contra aquella obra maestra de su contemporáneo y compatriota Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida,* que apareció en 1913. Por otra parte, sospechamos que cuando Ortega defiende aquella concepción de la vida no deja de hacerlo entre burlas y veras; pero, sea cual fuere el motivo que lo indujo, lo cierto es que la tarea de pensar pide congruencia. Cuando Emerson habla de la congruencia como "ese fantasma de las mentes estrechas", se refiere, no lo olvidemos, a la congruencia de tipo "estulto". Si un artista como Cervantes dramatiza a través de las figuras de Don Quijote y de Sancho el vaivén del alma humana, decimos que se ha producido una gran obra de literatura; pero cuando un hombre, que intenta ser el Cervantes de la filosofía, deja colgados en el aire a esos dos símbolos inmortales de las dos opuestas concepciones de la vida, podemos decir que se ha producido una gran obra de incongruencia. Una cosa es escribir *Don Quijote* y otra cosa es escribir una meditación sobre Don Quijote.

A la luz de estas consideraciones paradójicas, aún faltaría aclarar un problema más oscuro, y es por qué razón Unamuno, el pensador vascuence del "sentimiento trágico de la vida" y del "hombre de carne y hueso", ha

merecido tan poca atención por parte de los estudiosos mexicanos. Aunque Unamuno, el admirador de Kierkegaard, estaría más a tono que Ortega con la mentalidad mexicana, la verdad es que no ha ejercido ninguna influencia perceptible en la filosofía académica de México. Por último, puesto que venimos hablando de lo que cuadra y no cuadra al sentir mexicano, adviértase de paso que el libro más popular de Ortega, *La rebelión de las masas* (1929), se destaca por su ausencia casi total en los escritos de los mexicanos. La razón parece bastante obvia: el ataque que contiene ese libro contra la tradición democrática del hombre común (en términos orteguianos, la "hiperdemocracia" del "hombre masa") no va de acuerdo con la ideología de la Revolución mexicana de 1910. Sin embargo la ironía está en que los discípulos mexicanos de Ortega lo han utilizado para justificar un movimiento nacionalista que el maestro condenaría como una rebelión de masas.

Pero cualquiera que sea la proporción del ideario de Ortega que esté viva para los mexicanos, su gran influencia en México requiere una explicación. Pues bien, para decirlo brevemente, Ortega es para la mentalidad mexicana lo que William James es para la norteamericana; es decir, una inyección filosófica, valga la expresión, contra el tipo de mentalidad ortodoxa. El perspectivismo y el pragmatismo tienen iguales incitaciones: futurismo, activismo y relativismo. Y por curioso que parezca, el pensador español es más congruente *como pragmatista* (pero sólo en cuanto eso) que el propio Dewey, ya que su preocupación expresa está orientada hacia los problemas vitales de los hombres *en particular* y no de los hombres en general. Como para Ortega no hay ese ente "la humanidad en general" a quien cada uno de nosotros pueda

referirse, es claro que mientras más nominalista sea un pragmatista, será más congruente. En otras palabras, desde el punto de vista de Ortega el llamado "empirismo radical" de los pragmatistas norteamericanos no sería lo bastante radical. Pero es más, Ortega estaría de acuerdo con los instrumentalistas en que el hombre es en esencia un "técnico"; pero al mismo tiempo insistiría en que la técnica humana "es la producción de lo superfluo" [22] que necesitamos para el bienestar, y no sólo la producción de las necesidades que requiere la pura existencia. El "hombre técnico" de Ortega, como el de Emerson, es el *self-made man*, el homo *autofaber*. He aquí el germen de una largamente esperada declaración de independencia cultural que un país forjado por extranjeros como México sabrá escuchar y proclamar.

Dígase de paso que a Ortega le molesta tanto como a Dewey la acostumbrada crítica de ser un antiintelectualista. Su doctrina de la "razón vital" es de hecho un intento de reconciliación de la gran antinomia de "razón pura" en un extremo y de "impulso vital" en el otro. Como el propósito es salvar a un tiempo la racionalidad y la espontaneidad de la vida humana, mal puede calificarse a su método de ataque a la razón. Lo esencial de la doctrina orteguiana es, precisamente, conciliar los dos conceptos que el pensamiento moderno pone habitualmente separados, es decir, la vida y la razón.[23] Ortega podría decir, parafraseando a Kant, no sólo que la razón sin vida es vacía, sino que, también y al revés, que la vida sin razón es ciega. En una palabra, Ortega no es en realidad un *anti*-intelectualista; es, para ser exactos, un *no*-intelectualista.

Veamos cómo explica él mismo este punto:

> La irracionalidad de los principios en la cual desemboca el racionalismo —tesis hasta entonces no expresada formalmente y con ese decisivo sentido por nadie— proviene de que se entiende por razón la *razón pura*, esto es, la razón *sola* y aparte; pero desaparece si se funda la razón *pura* en la totalidad de la *razón vital*. El irracionalismo a que se ve condenada precisamente la orgullosa *razón pura* se convierte en claro e irónico racionalismo de la *razón vital*. Por eso, desde hace muchos años, califico mi actitud filosófica como *racio-vitalismo*. Ahora bien, esta faena de fusión e integración es la que *El tema de nuestro tiempo* plantea.[24]

El desarrollo posterior del movimiento neoorteguiano en México no deja lugar a dudas acerca de que la lección principal que han derivado los mexicanos de las enseñanzas del maestro español es "la justificación epistemológica de una filosofía nacional", para usar la frase clave de Samuel Ramos, el vocero inicial de la generación de *Contemporáneos*. Pero ¿qué implicó semejante lección? Implicó fundamentalmente un cambio radical en la manera de concebir a la filosofía misma. Esta contestación necesita explicarse.

Recordemos que, según Ramos, su generación aprendió a armonizar a la filosofía con las aspiraciones nacionalistas, empleando la idea de "la historicidad de la filosofía" defendida por Ortega en *El tema de nuestro tiempo*. Al final de este pequeño volumen de ensayos el autor pide "una reforma radical de la filosofía".[25] Ahora bien, toda posición filosófica implica, ya tácita, ya expresamente, una cierta manera de concebir lo que es o debe ser la filosofía, y por eso, para conocer cuál es la concepción orteguiana es preciso definir previamente su doctrina del perspectivismo.

Dicho en pocas palabras, el perspectivismo es una teoría que sostiene que pues la realidad está compuesta,

como un paisaje, de "un infinito número de perspectivas", algunas de las cuales llegamos a conocer a través del medio "selectivo" de la "razón vital"; la realidad, por lo tanto, no posee "por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia".[26] De acuerdo con esta teoría de la realidad (de aspectos infinitos), cuyo ánimo es borrar la categoría de "sustancia" del mapa cósmico, no existe un "paisaje modelo" tipo platónico que esté por encima de las apariencias determinadas que de hecho experimentamos. Las perspectivas no son una distorsión de la realidad; la constituyen. Las verdades son puntos de vista, todos "igualmente verídicos y auténticos". En un sentido absoluto, un punto de vista no es verdadero o falso. Tener un punto de vista es como tener una esposa; es para bien o para mal. Por lo tanto, errar es la pretensión de tener algo más que un punto de vista. El error es la soberbia en el campo teórico, es el pecado cardinal del hombre cognoscente. Para semejante pecado no hay perdón divino. El dios de Ortega no es tampoco "un racionalista"; es, también, un punto de vista. En otras palabras, la verdad y el error, como la vida y la muerte, son asunto de historia, y la historia es asunto de perspectivas. ¡Adiós para siempre a la Verdad con mayúscula!

Si examinamos la teoría del perspectivismo, vemos que es un nombre nuevo para la teoría epistemológica del "relativismo objetivo" (Lovejoy) o del "realismo perspectivista" (McGilvary). Pero ¿cuál es, entonces, su originalidad? Estriba en que Ortega va más allá de Protágoras. *Cada* hombre es la medida de todas las cosas. Pero, añadimos, el *homo* orteguiano no es un hombre sin patria. Para conjurar el peligro de la implicación solipsista en su "realidad radical", *mi vida*, y para contraatacar

la *Monadología* de Leibniz (el pequeño volumen clásico, escrito exactamente doscientos años antes de la publicación de las *Meditaciones del Quijote*, en que se defiende el perspectivismo en términos racionalistas), Ortega devuelve a los individuos sus "ventanas", es decir, sus perspectivas *nacionales*. De esta suerte el *homo mensura* protagórico se historiciza y se nacionaliza para convertirse en el *homo hispanus mensura*, etc. ¡Qué duda, pues, que Ortega sea, por excelencia, *el* filósofo del tema de *nuestro tiempo!* [27]

Ya podemos ocuparnos de cuáles sean las implicaciones en el modo de pensar orteguiano respecto al problema de la índole de la filosofía. ¿Qué le acontece a la filosofía al pasar por el tamiz del perspectivismo? Pues bien, desde luego puede decirse que cambia de *forma;* cambia, en efecto, de ser algo abstracto y eterno *(la belle dame sans point de vue)* a ser algo concreto e histórico. Ortega se atreve a acusar a la concepción tradicional de la filosofía de "utopista" y de "acrónica", el pecado original de todo racionalista puro. El modelo clásico de esa tradición es Spinoza, el filósofo de una realidad que no está en ningún lugar y en ningún tiempo en particular, sino en todo lugar y en todo tiempo en general. Por el contrario, el perspectivista coloca literalmente a la filosofía en su sitio y en su tiempo: "¡Tras veinticinco siglos de adiestrarnos la mente para contemplar la realidad *sub specie aeternitatis*, tenemos que comenzar de nuevo y forjarnos una técnica intelectual que nos permita verla *sub specie instantis!*" [28] He aquí, ciertamente, un Lutero más extremoso de lo que jamás soñó ser Dewey en su *Reconstruction in Philosophy* (1920). Porque Ortega, para decirlo en términos de Dilthey, es en "filosofía de la filosofía" un Spinoza o un Malebranche al revés.

Pero, además, el perspectivismo acarrea una reforma completa en el *contenido* de la filosofía. A partir de aquí la preocupación fundamental del filósofo ya no será la naturaleza, sino la cultura. Ortega, el *Kulturphilosoph,* en efecto, nos incita al estudio de la vida cultural del hombre como tema específico de la filosofía, y tanto, que le otorga a esa vida "primacía" ontológica. Y como las meditaciones orteguianas se ocupan exclusivamente con las cuestiones de la cultura humana, se sigue que la filosofía de la naturaleza cede su sitio de honor a la filosofía de la cultura. En *El tema de nuestro tiempo,* esta última aparece con el nombre, tomado de Scheler, de "metahistoria", una disciplina que guarda la misma relación respecto a las historias concretas, que la existente entre "la fisiología y la clínica". Para mayor exactitud debió llamarse "metacultura". Sin embargo, sea cual fuere su nombre, es un hecho que Ortega le extiende su certificado de defunción a la metafísica, en el sentido tradicional de la palabra. De esta suerte, nuestro pensador de Madrid le hace a la metafísica lo que en el siglo pasado le hizo Nietzsche a Dios. Todo lo cual significa que, dada la índole "metacultural" de la filosofía misma, los discípulos mexicanos de Ortega tienen ya la vía libre para dedicarse a la tarea filosófica, y lo que es más importante, para dedicarse a ella por cuenta propia.

## III. La obra de los neoorteguianos mexicanos

Habiendo terminado nuestra exposición crítica del pensamiento de Ortega y de su influencia general en México, podemos ocuparnos en seguida con aquellos trabajos específicos en el campo de la filosofía de la cultura publicados por los intelectuales mexicanos que han recibido

directa o indirectamente la influencia del maestro español. Con este propósito vamos a examinar en lo pertinente las obras de los siguientes cuatro neoorteguianos mexicanos: Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Edmundo O'Gorman y Justino Fernández.

Desde un punto de vista histórico, el iniciador de "la filosofía de la cultura mexicana" [29] es Samuel Ramos. Se pueden discernir tres etapas en el desarrollo de su pensamiento: *1)* La etapa positivista, *2)* La etapa pragmatista y *3)* La etapa perspectivista. A partir de su primer libro —una colección de ensayos publicada en 1928 bajo el título de *Hipótesis*—, es posible rastrear esas tres etapas. Durante sus días de estudiante en la ciudad de Morelia, Ramos encontró un maestro en un positivista de la localidad, José Torres. El libro que acabamos de citar termina con un ensayo *Mi experiencia pragmatista*, en donde el autor confiesa su afinidad con el pragmatismo y con las ideas de Antonio Caso que por entonces era el defensor de esa filosofía en México. En ese mismo artículo, Ramos dice que encontró en el pragmatismo una manera de superar la crisis espiritual que venía padeciendo desde 1916 al verse cogido entre la escolástica tomista y el positivismo comtiano. Pero, como ya lo indicamos más arriba, Caso desilusionó tanto a Ramos que Ortega fué quien en definitiva lo puede reclamar como discípulo. Ramos se considera como el único de su generación capaz de enjuiciar objetivamente a Caso o, si se quiere, desde una "perspectiva a distancia".[30] Si bien es cierto que Ramos afirma en un pasaje autobiográfico de su *Historia de la filosofía en México* (1943) que su generación, la de *Contemporáneos*, se sentía insatisfecha con el "romanticismo filosófico" de Caso y Vasconcelos, es necesario aclarar que en otro lugar Ramos da muestras de simpatía

por la "filosofía de la raza iberoamericana" de Vasconcelos y por su obra "genuinamente mexicana" [31] en el campo de la educación pública, simpatía que debió preparar el terreno del interés que más tarde mostraría por los problemas de la filosofía de la cultura mexicana. La importancia que Ramos le concede a Ortega no deja de ser un poco a costa de Vasconcelos, un caso más de aquello de que nadie es profeta en su propia tierra. Pero sea de esto lo que fuere, Ramos afirma que encontró una "norma" aplicable a México en la idea clave de Ortega, o sea en la famosa fórmula "yo soy yo y mi circunstancia". Así Ramos comprendió, gracias al perspectivismo orteguiano, que del mismo modo que "hay una perspectiva china tan justificada como la perspectiva occidental",[32] así también tendría que existir un punto de vista *mexicano* tan ampliamente justificado como el europeo. Por eso, la filosofía mexicana, como la caridad, tenía que empezar en casa si pretendía encontrar su propia individualidad.

En 1934 Ramos publicó un libro muy discutido, *El perfil del hombre y la cultura en México*, cuyo objeto expreso era explorar con sentido filosófico las "circunstancias mexicanas" para cimentar la futura reconstrucción de la vida mexicana. Más bien se trata de una rectificación que de una justificación de lo mexicano, y el método que el autor intentó aplicar es, por increíble que parezca, el psicoanálisis de Alfred Adler.

Según este psicoanálisis del mexicano, el origen de todos los males que afligen a la nación es la manía de la imitación. El *homo mexicanus* ha vivido, desgraciadamente, en un mundo simiesco, tratando de copiar a toda costa la cultura europea. El ejemplo principal de semejante mimetismo lo encuentra Ramos en el campo del derecho constitucional a lo largo del siglo XIX, la época

en que el gobierno mexicano tomó ciegamente de prestado sistemas legales franceses y la Constitución de los Estados Unidos sin atender a las peculiaridades de las circunstancias mexicanas y a su tipo de cultura mestiza. Ramos insiste en que semejante actitud ha creado en el mexicano un complejo de inferioridad, de tal manera que ha llegado a mirar con desprecio y desconfianza la copia que tiene y, en cambio, admira y envidia el original que no tiene.

Ahora bien, dado que Ramos aborda el problema desde el punto de vista de Adler, la solución que ofrece es, brevemente, la siguiente: de aquí en adelante los mexicanos deben ser mexicanos, es decir, no deben ser ni mexicanistas a la azteca, ni europeizantes. Y del mismo modo que Ortega, para generalizar, resolvió la antinomia entre vida y razón (cultura) en *El tema de nuestro tiempo* empleando la síntesis de la "razón vital", así, también, Ramos aplica un principio semejante al problema mexicano y pide como solución que se adopte una "cultura viviente".[33] (Adviértase de paso, que Ramos estuvo más acertado que Ortega al emplear la frase "cultura viviente" en lugar de "razón vital" o "razón viviente".)

Ramos termina su esbozo del carácter del mexicano pidiendo una nueva orientación humanista en la enseñanza de las escuelas, a fin de conjurar la amenaza yanqui implícita en la concepción instrumentalista del hombre[34] que alienta detrás de la civilización materialista de los Estados Unidos. (Esta idea de Ramos obedece, sin duda, a una reacción violenta contra la influencia que tenía Dewey en ese momento en los sistemas educativos mexicanos.) El llamado a un "nuevo humanismo" vuelve a aparecer en *Más allá de la moral de Kant* (1938) y recibe su desarrollo, como programa expreso de una "antropología filosófica" (Scheler), en *Hacia un nuevo humanismo* publicado

en 1940. En ambos libros, Ramos ataca "la concepción naturalista del hombre" [35] empleando ideas de Ortega, reforzadas con conceptos de la filosofía contemporánea alemana y de la escuela vienesa del psicoanálisis.

El Ramos de la generación actual es Leopoldo Zea. Alabando el esfuerzo de su antecesor como campeón de la causa de la mexicanidad, Zea se ha preocupado fundamentalmente por mostrar que la mentalidad mexicana encarna un logos hispanoamericano.[36] La analogía con Ortega es patente. En efecto, así como Ortega ve al español desde la más amplia perspectiva del "hombre europeo", así Zea considera al mexicano como una especie del "hombre americano"; y el artículo *Las dos Américas*, publicado originalmente por Zea en *Cuadernos Americanos* en 1944, corresponde, temáticamente, al de Ortega sobre la *Unidad y pluralidad de Europa.*[37]

Después de haber realizado un estudio exhaustivo sobre la trayectoria del positivismo en México, cuyo propósito en el campo educativo era "anglicizar" a los mexicanos, Zea concluye que el mal de los latinoamericanos estriba en haber intentado "sacrificar los ideales propios de la vida" a cambio del ideal norteamericano del "confort material".[38] Deseando poseer cierto tipo de habilidades que le son ajenas, Latinoamérica ha fracasado en el intento, con el inevitable resultado de haber perdido confianza en sí misma. Y puesto que México tiene la inmediata vecindad del "Coloso del Norte", México ofrece el mejor ejemplo de lo que acontece a un país cuando padece, como nación, un complejo de inferioridad. Y la desgracia, añade Zea, es que los positivistas mexicanos creyeron tan ciegamente durante la época porfiriana que Angloamérica era la poseedora del secreto de la felicidad, que se entregaron sin reservas en manos del ene-

migo. Naturalmente fallaron por completo para caer en la cuenta de que, así como no hay una receta de la verdad, tampoco la hay de la felicidad. Esta crítica de Zea a la ideología positivista mexicana implica que no es posible un entendimiento entre las dos Américas sin la admisión previa de una pluralidad de ideales. Semejante pluralismo axiológico en la tesis de Zea está, sin duda, de acuerdo con el pluralismo epistemológico del perspectivismo orteguiano.

Atento al hecho histórico de la dependencia original de Hispanoamérica respecto a la cultura europea, y considerando el temor en que después ha vivido ante la amenaza del imperialismo yanqui, Zea piensa que la solución al problema básico de los latinoamericanos consiste en alcanzar su independencia cultural. En los intentos que hoy se perciben en esa dirección, nuestro autor encuentra la prueba de un nuevo fenómeno en América, a saber: el paulatino cobro de conciencia de que existe una cultura *americana* en cuanto tal. Y para explicitar dicho fenómeno, Zea se acerca a la historia de las ideas en Latinoamérica, encontrando en la filosofía de la Ilustración y en las corrientes historicistas las dos "etapas" de liberación del pensamiento hispanoamericano. Según Zea, la filosofía de la Ilustración sirvió para que Latinoamérica pudiera descubrir su "personalidad política", y el historicismo, todavía en proceso, servirá para que llegue a reconocer su "personalidad espiritual", pues el historicismo, con su hincapié en la relatividad de las verdades, ha logrado justificar el anhelo americano de emancipación cultural, ya que nos descubre que cada generación debe elaborar o reelaborar su propia tabla de valores y su propia tabla de verdades.[39]

En su *En torno a una filosofía americana* (1945), Zea abre brecha en la tarea de la elaboración de esas tablas de valores y verdades al examinar, como problema previo, "la posibilidad de una filosofía americana".[40] Es importante advertir que el autor emplea la palabra "americana" para mentar *ambas* Américas, si bien es cierto que, en términos generales, su preocupación es con la América Latina, puesto que, como mexicano, conoce mejor ese lado y tiene por él mayor interés. De esta suerte, el interés de Zea es más amplio que el de Ramos, pero menos que el de Northrop.

El ensayo *En torno a una filosofía americana* está dividido en tres partes, y se inicia con la desconcertante pregunta de si es o no posible una filosofía de ese tipo. Zea responde por la afirmativa, y la razón que da puede resumirse en el proverbio popular de que la necesidad es la madre del ingenio. Oigamos sus propias palabras:

> Los hombres o pueblos que han hecho filosofía la han hecho porque la han necesitado; y si no la han hecho es porque no han necesitado de ella. Es éste el caso de América, la cual no tiene una filosofía propia porque no ha necesitado de ella, como tampoco ha necesitado de una cultura; pero sin que esto quiera decir que no llegue a tenerlas si necesita de ellas. América tendrá una filosofía como tendrá una cultura cuando las necesite, al igual que otros pueblos que las han necesitado. Si hasta ahora se ha fracasado en tal intento, no se puede decir que sea por falta de capacidad sino porque han sido innecesarias.[41]

En una palabra, la ausencia de una filosofía o de una cultura es prueba de la ausencia de la necesidad ambiental o de las "circunstancias" apropiadas; pero no es prueba de una incapacidad hereditaria para filosofar.

Esta concepción ultrapragmática de la filosofía y de la cultura se opone abiertamente a la idea aristotélica del ocio, y pensamos que sus implicaciones harían sonrojar un poco al mismo Dewey. De todos modos, Zea el hispanoamericano y Dewey el angloamericano comulgan, por lo menos, en el punto crítico de empezar como instrumentalistas, y por esa coincidencia ambos participarán, según la tesis de Zea, en una circunstancia común, ya que no en una fe común, circunstancia que no es otra sino la dependencia cultural histórica de toda la América respecto a Europa. Las consecuencias de semejante comunidad en teoría y en circunstancia serían enormes desde el punto de vista de una acción política, puesto que permitiría un entendimiento firme entre las dos Américas en lugar de las habituales superficialidades románticas que hasta ahora han tratado de cimentar las relaciones interamericanas. Y bien visto, tenga o no razón Zea acerca del origen que atribuye a las ideas en la experiencia humana, toda su posición sirve para que los norteamericanos revisen la opinión que comúnmente tienen acerca de la índole impráctica de la mentalidad latinoamericana.

Salvo error, creemos que el "circunstancialismo" de Zea procede ilegítimamente de la intuición fundamental de Ortega acerca de la vida humana, es decir, del famoso "yo soy yo y mi circunstancia". Y decimos "ilegítimamente", porque, precisamente, Ortega defiende en su importante ensayo *Meditación de la técnica* [42] lo contrario de la tesis de que la necesidad sea la madre del ingenio. Desde el punto de vista orteguiano, la objeción a la idea de Zea sobre el origen de la cultura en general y de la filosofía en particular sería que presupone sin saberlo una interpretación utilitarista de la vida, cuyo fundamento es la teoría darwiniana de la evolución, teoría

que, según Ortega, es un mito contemporáneo sin validez frente a las investigaciones recientes en el campo de la biología y de la historia.[43]

Después de resolver favorablemente acerca de la posibilidad de una filosofía americana, Zea pasa a examinar, en la primera parte de la obra, el tipo de filosofía accesible a los americanos. Como era de esperarse de la tesis general, el autor contesta que no se trata de una filosofía cualquiera, sino de una filosofía especial que responda a las circunstancias particulares de los americanos como habitantes de un nuevo mundo. Ahora bien, Zea tiene conciencia de que la postura particularista que defiende va en contra del universalismo tradicional de la filosofía que considera la realidad *sub specie aeternitatis*. Nuestro autor enjuicia semejante idea y la condena por arrogante y contradictoria. En efecto, pese a la extravagante pretensión de ser la poseedora de verdades eternas e inmutables, comprendemos que la filosofía no es sino una comedia de errores al advertir que, de hecho, semejante pretensión encierra conflictos internos.

Por otra parte, la concepción tradicional de la filosofía se opone directamente a la naturaleza del hombre. Pero ¿qué es, entonces, el hombre? Según Zea ,"el hombre es un ente histórico, es decir, un ente cuya esencia es el cambio. El hombre de hoy no es el mismo al de ayer, ni lo será al de mañana". Por lo tanto, dada la historicidad del hombre, se sigue que "la verdad de cada generación no es sino la expresión de una determinada concepción del mundo y de la vida".[44] ¿En qué, pues, puede aprovechar una filosofía que contradice al mundo y pierde su propia alma? Precisa descargar a la filosofía de su pretensión a lo imposible y aceptar, en cambio, que viva

humildemente entre nosotros con el encargo de resolver los problemas concretos del hombre.

Lejos de alcanzar las verdades universales, la filosofía sólo puede ofrecer verdades parciales o "circunstanciales", de tal suerte que siempre ostenta el sello de su índole peculiar, tal como filosofía griega, francesa, alemana o inglesa. En realidad no hay, para Zea, una filosofía pura y simple; siempre tiene un predicado, y como los americanos no son griegos, la filosofía de los americanos no puede ser griega, tiene que ser americana, pese a los americanos mismos y a la devoción que se le pueda tener a la gloriosa Grecia. Una nueva circunstancia no sólo enseña nuevos deberes; enseña además nuevas verdades. Claro está que los americanos *podemos* filosofar; pero Zea nos amonesta de no hacerlo de un modo mecánico. Lo que se debe hacer es *pensar a través* de los problemas específicamente americanos, y la filosofía que resulte será americana, necesariamente. Pero, he aquí la cuestión, o como dice Cantinflas: "Ahí está el detalle".

Aun cuando la filosofía siempre es circunstancial, pese a su pretensión contraria, nunca puede admitir completamente en teoría lo que sabe ser cierto de hecho. Tal situación genera una paradoja fundamental, o sea que "la filosofía no se contenta con alcanzar una verdad circunstancial, sino que intenta poseer una verdad universal".[45] ¿Cómo, entonces, puede compadecer los resultados relativistas, únicos que tienen apoyo empírico, con el anhelo absolutista peculiar a la tarea filosófica en cuanto tal? Zea pretende resolver ese predicamento del filósofo admitiendo que, si bien hay una única y absoluta realidad, lo que no es absoluto ni único es la variedad de puntos de vista desde donde puede ser aprehendida aquella realidad, y reconociendo, además, que todos los hombres, sean ju-

díos o gentiles, griegos o romanos, europeos o americanos, "participan en una circunstancia que les es común: la humanidad".[46] La realidad, ciertamente, como el Dios de San Pablo, no respeta a las personas y es lo suficientemente democrática para no dotar a nadie de un punto de vista privilegiado. Semejante igualitarismo metafísico, junto con las limitaciones inherentes a todos los hombres, hace posible que individuos y pueblos distintos colaboren hacia un entendimiento mutuo. Sin el elemento igualitario el mundo sería una Torre de Babel; sin el elemento limitativo, sería un continuo campo de batalla.

Podemos notar de pasada que Zea es demasiado buen humanista como para sostener la implicación naturalista de su pensamiento. Si, en efecto, afirmamos con él que el lazo de unión de todos los hombres es la "circunstancia humana", tendremos que afirmar, además, que el lazo que une a todos los hombres con todo lo demás es lo que podría llamarse la "circunstancia natural". De otro modo nuestro humanismo sería a medias, y ya no resultará ser tan buena antorcha para guiar a la humanidad como el naturalismo. Al hombre hay que darle su lugar adecuado dentro de la naturaleza; de lo contrario lo convertimos en un monstruo.

Acabamos de ver que la primera parte del libro de Zea intenta mostrar el sentido en que *puede* filosofar el americano; la segunda parte, consecuentemente, trata de la razón por la cual *debe* filosofar.

Pues bien, puesto que de la tesis circunstancialista puede inferirse que toda filosofía particular sale de los problemas de la experiencia humana, ¿cuál, entonces, será la "situación vital" que caracteriza lo americano? Una descripción auténtica de la circunstancia americana nos conduce sin remedio a la dependencia de lo ameri-

cano respecto a la cultura europea. Este hecho fundamental es la raíz de los males de América, y aquí es donde Zea sigue las enseñanzas de Ramos y se nos vuelve psicoanalítico.

Culturalmente hablando, los americanos somos hijos de Europa; no sentimos, sin embargo y por desgracia, que seamos sus hijos legítimos. Sentimos, más bien, que la cultura europea es demasiado para nosotros, y de este sentimiento de inferioridad surge el del hombre americano.[47] El error consiste en que hemos puesto al caballo detrás del carro, es decir, que en lugar de adaptar la cultura europea a nosotros y a nuestras circunstancias, lo hemos hecho al revés. Imitamos a los europeos, pero fracasamos miserablemente, porque somos, nos guste o no, gente que vive en un Nuevo Mundo en circunstancias distintas del Viejo Mundo, y el consejo de Zea es que mientras más pronto reconozcamos nuestro error, más pronto nos salvaremos.

El diagnóstico de la enfermedad americana, cuyo tipo peculiar a Hispanoamérica lleva el nombre de "criollismo", no se agota en el concepto de *desarraigo,* término tomado a la biología, sino que Zea lo lleva al terreno psicológico para hablar de un "complejo de inferioridad". Ese complejo, piensa el autor, se originó en la gran distancia que separa al sueño europeo de establecer una tierra prometida en el Nuevo Mundo con la desnuda realidad de lo que aconteció. Aquí es donde Zea lleva a cabo una comparación enormemente cuestionable entre los modos en que una y otra Américas han expresado el complejo de inferioridad que se dice padecen. Vamos a citar el pasaje pertinente, esperando que divierta y al mismo tiempo instruya, y nótese cuál es la reacción de un mexicano típico ante el aspecto que le ofrece el "Coloso del Norte":

El sentimiento de inferioridad se muestra en la América Sajona bajo el afán de reproducir en grande lo realizado por Europa. La América Sajona se ufana de ser el futuro de la Cultura Occidental. Toda su propaganda —en periódicos, revistas, cine, etc.— está animada por este afán. Trata de hacer de América una segunda Europa, pero en mayores dimensiones. Lo gigantesco, lo colosal, es decir, lo cuantitativo, es lo que más le preocupa. Por medio del dinero y una técnica cada vez más perfecta trata de obtener todo esto. Pero en el fondo se agita un sentimiento de inferioridad.

...Pero todo este gigantismo... no es sino una máscara, una forma de compensar cierta timidez, falta de valor para caminar por sí misma. El hombre de esta América, los norteamericanos, parece que no quisieran dejar de ser niños. Se conforman con sorprender y admirar a los mayores con esfuerzos que parecieran superiores a sus fuerzas.

El hispanoamericano, a diferencia del norteamericano, no oculta su sentimiento de inferioridad. Todo lo contrario, lo exhibe, se está continuamente autodenigrando. Siempre está haciendo patente su incapacidad para crear. No intenta nada por su cuenta, le basta con asimilarse la cultura ajena. Pero al hacer esto, se siente inferior, como mozo vestido con el traje del amo.[48]

En resumen, para Zea, los latinoamericanos padecen el complejo de inferioridad de los bastardos; los angloamericanos el de los mocosos. Bien se ve que no es un cuadro muy halagüeño para América; pero, claro está, nadie debe asombrarse demasiado de los resultados de un psicoanálisis del alma americana, ya sea del tipo preconizado por Adler, ya de cualquiera otro tipo. Lo que en realidad sorprende en las afirmaciones de Zea es lo inesperadas que resultan, dadas las premisas originales (primera parte del libro) acerca de la inevitabilidad de la filosofía. Recordemos, en efecto, que generosamente sostiene que habrá una filosofía dondequiera que sea nece-

saria en el momento en que lo sea, y que su ausencia sólo significa que su necesidad no ha sido sentida. Pero si así es, ¿por qué, entonces, se nos receta hoy un kilo de medicina para sanar al alma americana, si un comino de preventivo pudo haberla salvado hace mucho? ¿Por qué no desarrolló América una filosofía propia antes de caer herida por el supuesto complejo de inferioridad? Decir que no elaboró su filosofía porque no la necesitaba es incurrir en una petición de principio. El hecho histórico es que América tomó la filosofía que convenía a sus intereses, ya individuales, ya sociales. Pues ¿acaso es la filosofía como una camisa que se pone y se quita según las "circunstancias?" Eso suena a lo absurdo. Pero además, la experiencia y la historia nos enseñan que la filosofía, propia o ajena, no es una panacea para nuestros males. La filosofía, en verdad, es responsable de más cosas de las que suele imaginar la gente; pero no de tantas como se imagina Zea. No sólo parece que hace de la necesidad virtud, puesto que cree que la filosofía les nacerá inevitablemente a quienes la necesitan, sino que también hace vicio de lo innecesario, puesto que semejante condición va acompañada de un parasitismo cultural. Para ser más concretos, el argumento de Zea es que, puesto que Europa nos proporcionó inicialmente la herramienta cultural, no fué necesario que nos pusiéramos a pensar por nuestra cuenta. Pero esta situación, sin embargo, nos convirtió en parásitos de la cultura europea, y ahora estamos pagando ese crimen en la forma de un complejo de inferioridad. Bien examinado, el "circunstancialismo" de Zea se convierte en un bumerang.

Después de haber diagnosticado al alma americana como enferma de un sentimiento de inferioridad, Zea procede a recetar la cura ya al final de la segunda parte

de su libro. La salida de nuestro predicamento, dice, es adquirir un sentido de responsabilidad.[49] Para alcanzar nuestra mayoría de edad es preciso un franco reconocimiento de las circunstancias americanas. Pero la conciencia de la índole irreductible de lo americano no debe llevarnos al extremo de negar nuestros vínculos culturales con Europa. Zea, por lo tanto, nos advierte que seamos *americanos;* pero no *americanistas.* Si semejante solución fuese considerada impertinente en una edad atómica, puede replicarse que, *per interim,* no hay nada mejor que practicar una autoconfesión. Difícil sería, en efecto, negar el valor catártico de poner en claro nuestra propia ecuación vital.

En la parte tercera del libro se esboza el esquema de una posible filosofía americana para el futuro inmediato. Se nos asegura que el no haber elaborado una filosofía propia no es señal de incapacidad, sino simplemente quiere decir que no la necesitábamos. Ahora, en cambio y sin lugar a dudas, la situación pide una filosofía de América. No todo anda bien en el mundo: Europa atraviesa por una crisis seria y nosotros los americanos no podemos permitir su ruina.

Nuestra tarea como filósofos americanos, concluye Zea en un arranque conciliatorio, consiste en continuar el trabajo sobre los temas abstractos y universales de la cultura de Occidente, junto con los temas propios a nuestras circunstancias en cuanto habitantes del Nuevo Mundo. Ambas preocupaciones tienen un enlace estrecho y desembocan en "el mismo y único tema" de todo pensar auténtico, es decir en el "tema del hombre".[50] Los conceptos específicos del hombre que surjan de esa filosofía llevarán la señal, primero, de un "carácter nacional", tal como norteamericano, mexicano, etc. . ., debido a las con-

diciones regionales; pero, segundo, ostentarán la marca de un "carácter continental", pues tenemos el común destino de navegar en el mismo barco. Nuestras filosofías particulares, para repetirlo, serán *americanas* a pesar de nosotros mismos, porque quedarán determinadas por nuestras propias "circunstancias", cualesquiera que puedan ser en concreto.

De la observación de que nuestros sistemas han sido hasta ahora "malas copias" de la filosofía europea, Zea infiere, no sin optimismo, que en ese hecho está oculta, quizá, nuestra índole americana. Admitir que somos una mala copia no significa reconocer que seamos inferiores; simplemente que somos diferentes.[51] Digamos, incidentalmente, que esta teoría que bien podríamos llamar la teoría "de la copia" en el campo de la cultura, no padece las graves limitaciones de la teoría "de la copia" en el campo del conocimiento. En efecto, desde el momento en que aceptemos que somos una mala copia de la cultura europea, ya no estaremos contagiados de cinismo (que es para el obrar lo que el escepticismo es para el entendimiento), sino que, en cambio, sabremos ajustar nuestras perspectivas propias acerca de la vida y crear así nuestras personales formas de cultura. En todo caso, la tarea específica que debemos aceptar inmediatamente consiste en explicitar nuestras diferencias ideológicas con otros hombres como el europeo o el asiático. Pero si hemos de tener éxito en la realización de ese programa, debemos amonestar a los intelectuales para que abandonen sus torres de marfil y coordinen las ideas con la realidad. Sin el maridaje de teoría y práctica, no habrá posibilidad de un entendimiento entre las dos Américas. *Periculum in mora.*

En tanto que Leopoldo Zea aborda el tema de América como un neoorteguiano "circunstancialista", Edmundo

O'Gorman trata el mismo tema como un neoorteguiano historicista. Su pequeño, pero sugestivo libro *Fundamentos de la historia de América* (1942) es "un primer esfuerzo de síntesis, encaminado a establecer los fundamentos de la historia de América".[52] En opinión del autor, hace falta escribir una historia adecuada de América porque prácticamente todo cuanto al respecto se ha hecho padece de "notoria unilateralidad". Se queja de que la incorporación de América a la cultura de Occidente ha sido investigada hasta ahora casi exclusivamente desde un punto de vista político y, además, empleando métodos y supuestos propios a las ciencias naturales. Si bien es cierto que abundan estudios sobre los diversos aspectos del descubrimiento de América, (militar, político, económico, religioso), aún nos falta, dice, una amplia perspectiva sobre la decisiva cuestión de por qué conquistó Europa a América en el momento en que lo hizo, y cómo se desarrolló el proceso de su incorporación en términos de convivencia. A la respuesta que deba darse a asunto tan importante, O'Gorman la llama "la conquista filosófica de América".

A modo de advertencia preliminar, el autor rechaza en el prefacio el "tipo naturalista" de explicación, alegando que los llamados "motivos" *naturales* de la humana naturaleza: ambición, poder, codicia, etc., no explican de veras por qué el europeo se interesó en conquistar América. Porque fácilmente puede replicarse que la indolencia y la indiferencia, digamos, son tan "naturales" al hombre como la ambición y la codicia. El problema, ya se ve, no puede ser resuelto por una biología o psicología naturalistas, porque ¿cómo pueden determinar el motivo predominante en una situación dada? Por lo tanto, si pretendemos hacer inteligible esa compleja serie de acon-

tecimientos que los historiadores llaman el descubrimiento de América, será preciso ahondar en la peculiar situación histórica que constituye la vida europea durante los siglos XV y XVI, para ver, en el terreno ideológico, cómo se refleja esa situación en la incorporación de América a la cultura de Occidente. Como Northrop, O'Gorman nos incita a volver hacia atrás en busca de las fuentes intelectuales que alimentaron el encuentro cultural de Europa y América.

Por dar un ejemplo de lo que el autor entiende por fuentes filosóficas de Euro-América, eligió para su examen el *De unico vocationis modo* (c. 1536) de Fr. Bartolomé de las Casas. En nuestro primer capítulo y descansando en la autoridad de O'Gorman, aludimos a ese poco ortodoxo tomista español de principios del siglo XVI como un precursor de Descartes; aquí vamos a exponer de qué modo el historiador mexicano sugiere ingeniosamente la conexión que existe entre Las Casas y Descartes en relación con el tema de los orígenes de la cultura euroamericana.

Según O'Gorman, desde la época de Colón, la idea de América suscitó una gran duda en la mente del europeo, duda acerca de la validez de la uniformidad de la naturaleza. ¿Sería el mundo americano idéntico en esencia al mundo europeo? ¿Pertenecerá el hombre americano a la misma especie de *homo sapiens* que es el europeo? Y tan extendida fué esa duda que halló su expresión en la frase acuñada por el europeo para mentar a América, es decir, la designación de "nuevo mundo". La duda dió lugar a una tremenda polémica de la que aún no hemos salido. Para calmar semejante estado de incertidumbre acerca de la naturaleza de América y del *homo americanus*, continúa O'Gorman, el europeo cruzó el océano para

investigar tan extraordinario problema. De esta suerte la filosofía cartesiana, símbolo del racionalismo moderno, se convierte en epítome teórico del europeo dubitativo.

El rasgo más ingenioso de la tesis de O'Gorman es la estrecha conexión que intenta establecer entre "la angustia del estado dubitativo" por parte del europeo respecto a América y el método cartesiano de la duda universal. Al parecer, la implicación consiste en que el europeo pudo, por vía del *cogito* cartesiano, racionalizar la existencia de América del siguiente modo: "Pienso a América, luego existe".[53] Pero, se añade, esta prueba puramente racional no bastó para satisfacer las exigencias empíricas de los escépticos contemporáneos del padre Las Casas. Para cumplir esas exigencias, Las Casas se vió en la necesidad de poner a prueba su "hipótesis evangelizadora" acerca de la común esencia del hombre, a cuyo efecto intentó su experimento en la Vera Paz, Guatemala.

Para O'Gorman, el experimento de la Vera Paz es altamente significativo por tres razones. En primer lugar, ejemplifica lo que él entiende por la conquista filosófica de América. En segundo lugar, por tratarse de un abordaje científico en el estudio de la naturaleza humana, ilustra el modernismo de la mente del padre Las Casas. Por último, y más decisivamente, fué a través de este experimento como América obtúvo "su carta de naturalización europea".[54] Pero no seamos demasiado optimistas. O'Gorman aclara en seguida, en efecto, que, puesto que la polémica renacentista en torno a la racionalidad del indio americano tuvo un "doble aspecto", el experimento de la Vera Paz solamente resolvió el punto de la "humanidad" del hombre americano. El otro aspecto, en cambio, es decir el problema de "su inferioridad", permaneció oculto hasta que surgió en toda su fealdad en el

siglo XVIII. Pero dejemos esto y, volviendo a los "fundamentos de la historia de América", concluyamos que, en este trabajo, O'Gorman nos ofrece una novedosa perspectiva de cómo América vino a ser; una perspectiva que ofrece, teñida por el espíritu de angustia heideggeriano, una "visión de América".

El libro de O'Gorman que acabamos de reseñar brevemente se ocupa, según vimos, en buscar los fundamentos para la historia de América, es decir, de una historia especial. En su otro libro, en cambio, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* (1947), el autor se interesa por el problema más general de cómo puede fundarse "una ciencia histórica auténtica".[55] En esta obra, O'Gorman nos ofrece una concepción neoorteguiana de la historia. El problema de determinar la índole de la historia se aborda desde un punto de vista polémico, partiendo de la distinción orteguiana entre "historiografía" e "historiología". Por la primera, O'Gorman significa la concepción "tradicional o naturalista" de la historia, cuyo exponente más cabal es Leopoldo von Ranke, el fundador alemán de la historia científica en el siglo XIX. Por la segunda, nuestro autor se refiere a la visión existencialista del historicismo contemporáneo, cuyo campeón más ilustre es, según él, Martin Heidegger.

O'Gorman cree que la falla decisiva de Ranke es que "cosifica" la historia, pues la "historiografía naturalista" enajena lo histórico de la historia, la *temporalidad* de "nuestra vida", al no distinguir entre "el pasado humano y las *cosas* de la naturaleza". Sin esta distinción se dirá que el hombre *tiene* una historia; pero lo que debe decirse es que el hombre *es* historia. A la concepción naturalista del hombre, "el hombre cosa", corresponde una concepción naturalista de la historia, "la historia cosa". La idea

central de Ranke que considera la tarea del historiador como narración "de lo que pasó en realidad" no sólo es pretenciosa, sino que es imposible en vista de lo que es la vida humana, a no ser que se suponga, como en efecto supone Ranke, que "el pasado es algo que no tiene, ni puede tener, ninguna influencia sobre la vida". Estas palabras de Ranke constituyen el postulado de la historiografía tradicional, postulado que implica la creencia en "el pasado" como algo que existe independientemente de nuestra vida, es decir, implica una epistemología que, parecida a la creencia de Locke en un mundo externo, conduce inevitablemente al escepticismo. Por lo tanto, alega O'Gorman, la actual "crisis" de la historia como ciencia se debe precisamente a sus supuestos naturalistas, cuya implicación evidente es un "relativismo histórico".[56]

Punto central de este libro de O'Gorman es mostrar que el relativismo histórico y el historicismo contemporáneo son, pese a las apariencias en contrario, "ajenos" el uno respecto al otro. El argumento principal consiste en indicar que la acusación de escepticismo habitualmente hecha en contra del historicismo, debe dirigirse contra la concepción naturalista de la historia, porque el absoluto que semejante concepción presupone, es decir, la naturaleza, es en última instancia incognoscible. A este respecto conviene advertir que no *todas* las formas de filosofía naturalista implican necesariamente el agnosticismo, aunque es indubitable que *algunas* sí tienen semejante implicación. Pensamos, por lo tanto, que O'Gorman sólo en parte tiene razón.

Habiéndose quitado de encima a su enemigo naturalista, O'Gorman propone que sólo se puede hacer frente a la crisis de la historia como ciencia, si reparamos plenamente en nuestra propia índole histórica y redescubri-

mos el "absoluto" orteguiano, o sea "nuestra vida". Para encontrar ese absoluto, O'Gorman recurre a la doctrina heideggeriana de la historia y la examina críticamente. Ahora bien, según el punto de vista "historiológico" de la historia, la esencia del hombre coincide con la esencia de la historia. El carácter de historicidad le pertenece exclusivamente al hombre. "El hombre es capaz de aprehender la historia *porque* él es histórico." El conocimiento histórico no es sino el re-conocimiento de nosotros mismos en el pasado, visto con una "perspectiva en el futuro". Por eso, mientras la historiografía es la ciencia inauténtica que nos invita a "olvidarnos", la historiología es la ciencia que nos revela a nosotros mismos.[57]

La historia y las matemáticas puras son, según O'Gorman, los dos polos del conocimiento científico, pasando así de un máximo de lo concreto a un máximo de lo abstracto (es curioso advertir que el recientemente fallecido R. Cohen llegó a igual conclusión como naturalista en su *The meaning of Human History*, publicado en 1947.[58]) En consecuencia, puesto que la realidad es histórica en esencia, se sigue que la ciencia auténtica de la historia tiene "una primacía ontológica sobre todas las demás ciencias".[59] La única otra disciplina que sobrepasa a la historia en primacía es, claro está, la filosofía misma, cuya función consiste en examinar "la historicidad en cuanto tal". Esto sugiere el problema de las relaciones entre historia y filosofía; pero en atención a las consideraciones anteriores, resulta bastante obvio que se trata de una relación recíproca, y resulta aún más obvio que, para O'Gorman, todo intento de divorciarlas es ilógico.

De todos los neoorteguianos mexicanos, Edmundo O'Gorman es el más diestro en el modo de emplear sus fuentes. Para dar uno o dos ejemplos, en su estudio sobre

Las Casas utiliza las amplias investigaciones de Lewis Hanke, aunque difiere fundamentalmente en punto a interpretar el sentido de la obra del gran defensor de los indios. Por lo que toca a su conocimiento de la filosofía de Heidegger, O'Gorman ha contraído una gran deuda con su maestro y amigo José Gaos, discípulo que fué de Ortega y ahora uno de los existencialistas más distinguidos en México. Elegimos como ejemplo de la habilidad de O'Gorman la manera en que aprovecha a Heidegger.

Aunque O'Gorman rinde un caluroso tributo a *El ser y el tiempo,* diciendo que es "guía de la vida auténtica", no por eso deja de declararse independiente en varios puntos. En primer lugar, critica al filósofo alemán por no haberle concedido autonomía a la ciencia histórica, imponiéndole desde afuera ciertas categorías dadas. Es decir, O'Gorman no está conforme en que se esfume la ciencia histórica al ser devorada por la ontología. En segundo lugar, le parece una falla la necia insistencia por parte del filósofo alemán en tratar de eludir juicios de valor en sus conceptos ontológicos, pues no cabe duda que, para él, el modo auténtico de ser es superior al inauténtico. Por último, O'Gorman piensa que la definición heideggeriana del hombre como *Sein zum Tode* es "notoriamente unilateral". No que pretenda negar el vigor extraordinario de esa poderosa concepción; más bien lo que niega es que el hombre sólo sea eso, y aun sugiere que el nacimiento, pese a su absurdo original, es tan fundamental como la muerte. Paradójicamente, O'Gorman le concede todo al genio de Heidegger, "salvo el absurdo de no haber concedido un lugar en su pensamiento a la posibilidad de lo absurdo". Semejante posibilidad encarna en la inmortal figura de Don Quijote, el eterno buscador de lo absurdo. De esta suerte *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*

termina con la idea de que un historicismo cabal debe incluir, como parte integral de la existencia humana, el anhelo humano por lo absurdo. Porque lo "absurdo", que en O'Gorman significa lo "ideal", es tan significativo en la historia humana como lo "real".[60]

Adelantando en un paso más el penetrante análisis de O'Gorman de lo que él llama "la crisis de la historia" *como ciencia,* el resto de este capítulo tratará brevemente de lo que podemos designar "la crisis del historicismo" *como filosofía* en México contemporáneo, sometiendo a estudio los trabajos de Justino Fernández sobre la pintura mexicana contemporánea. El exhaustivo examen que ha realizado Fernández de la obra de José Clemente Orozco nos servirá para ese efecto. Sin duda alguna, Justino Fernández es hoy en día el más cuidadoso y parcial intérprete de la obra de Orozco, y cuanto tenga que decirnos acerca del *arte vital* de ese pintor (nótese el paralelismo, en el campo del arte, con la *razón vital* de Ortega) tendrá gran importancia filosófica.[61]

Fernández abriga la firme convicción de que la característica suprema de la pintura mural contemporánea de México es su "consciente historicismo".[62] Le parece, además, que semejante rasgo expresa la aguda crisis cultural de nuestra época, en que el concepto tradicional de verdad absoluta ha sido puesto en duda por todas partes. Ahora bien, Fernández sostiene que, de todos los pintores mexicanos, Orozco es quien posee el sentido más agudo de lo histórico, y hasta tal extremo es así, que en una ocasión el propio Orozco afirmó, no sin cierta impaciencia, que una persona que pretenda tener "la verdad absoluta en la mano" o es un tonto o "se volvería mudo para siempre".[63]

Puesto que la idea del hombre que Orozco expresa en su pintura es la de un "ente complejo" [64] formado por las fuerzas trágicas de la historia, se sigue que la única clase de verdad que nosotros mortales podemos alcanzar es necesariamente una "verdad histórica", una verdad que es "transitoria" como lo es la vida humana. Pero, y he aquí donde surge la diferencia de apreciación entre Fernández y su íntimo amigo Edmundo O'Gorman, semejante verdad "condicionada" constituye, para el primero, "el pecado del historicismo".[65] Resulta, pues, a la postre, que el alimento de un hombre es el veneno para otro, epistemológicamente hablando en este caso.

Mas ¿en qué consiste, entonces, ese "pecado del historicismo"? Se trata, en una palabra, de la "soberbia", el más antiguo de todos los pecados, puesto que nació y creció en el famoso Paraíso Terrenal. Para Fernández, el mayor error a que nos ha conducido ese "pecado" del historicismo estriba en habernos hecho concebir "la pluralidad de verdades como inherente a la vida humana".[66] Como Justino Fernández no ha tenido empacho en afiliarse a la escuela orteguiana, no deja de ser extraña esa declaración, pues difícilmente podría darse otra más opuesta a Ortega, ya que la doctrina perspectivista es una defensa de, justamente, la pluralidad de la verdad. En todo caso, incongruente o no en el terreno epistemológico, Fernández es el único neoorteguiano en México que empieza a percibir, aunque vagamente, que hay algo equivocado en la concepción historicista de la verdad.

Según lo ve Fernández, Orozco ha expresado en sus cuadros tanto la relativización que corroe nuestra época como la manera de salvarnos de ella. El mensaje definitivo del pintor, dice Fernández, es que el hombre puede salvarse a través de una "conciencia de lo trans-humano", es

decir, a través de algo incognoscible más allá del hombre. Porque toda la obra orozquiana está transida de un "significado metafísico" [67] que, recordándonos nuestras intrínsecas limitaciones como hombres finitos, sirve para emanciparnos del orgullo humano. Y es ese ingrediente metafísico, la fuente de lo religioso, el que despierta en el hombre un sentimiento de su verdadero lugar en el universo.

Fernández desarrolla la tesis de Orozco como pintor "existencialista", analizando en detalle su obra plástica. Amparado por el consejo del propio Orozco, el autor nos amonesta contra el error vulgar de querer *oír* la pintura en lugar de *verla*. Tomando como guía a Fernández ¿qué nos enseñan, pues, las obras de Orozco *vistas* con ojo estético? Nos enseñan, precisamente, y tal es nuestra tesis, lo que arriba llamamos "la crisis del historicismo". Pero es más, puesto que con Fernández comprendemos que la pintura contemporánea mexicana es un "espejo" fiel del mundo mexicano (de su renacimiento, por decirlo así), queremos sacar, para terminar este estudio, la implicación de que la preocupación inicial de los neoorteguianos, o sea, la elaboración de "una filosofía de la cultura mexicana" ha llegado a un punto crítico en México. Porque Orozco, al declararse "ciudadano del mundo", ha brincado las estrechas fronteras de ese tipo más o menos restringido de un "nuevo humanismo". Pese a su inicial lealtad a la ideología de la Revolución mexicana, Orozco tiene una trágica "visión de la humanidad" [68] como un todo, y no meramente una visión de México a la Ramos, ni una visión de América a la Zea. De esta suerte, el significado de Orozco como pintor mexicano estriba en que es un extraordinario revelador del sentimiento trágico de la vida que caracteriza el alma latinoamericana.

Por último, acerca de qué tipo de humanismo predominará en el mundo único de mañana, sólo la historia podrá decirlo; pero la historia, como las uvas, tiene que esperar el otoño para madurar. Mientras tanto, sea cual fuere el tipo de fe humanista que nos tiene reservado el destino, es un hecho innegable que el perspectivismo de Ortega ha constituído la mayor potencia intelectual en el movimiento de nacionalización de la mentalidad mexicana. La prueba más reciente del efecto de esas ideas sobre el actual interés que existe por la mexicanidad es la aparición de un nuevo grupo filosófico, el "Hiperión", cuya preocupación general consiste en lo que sus miembros llaman "la ontología del hombre mexicano". La trayectoria de este grupo existencialista es demasiado breve aún para intentar su análisis; pero no dudamos que el lugar que ocupe en la historia del pensamiento mexicano durante la segunda mitad del presente siglo merecerá la atención cuidadosa de un futuro historiador de las ideas en México.

# NOTAS

## INTRODUCCIÓN: *Las dos Américas*

1 Gerald W. Johnson: *Our English Heritage* (N. Y.; J. B. Lippincott Co., 1949), p. 229.

2 Alfred N. Whitehead: *Science and the Modern World* (N. Y.: The Macmillan Co., 1925), p. 11.

3 F. S. C. Northrop: *The Meeting of East and West* (N. Y.: The Macmillan Co., 1946), p. x.

4 Frederick J. E. Woodbridge: "The Nature of Man," *Columbia University Quarterly*, vol. XXIII (1931), 407.

5 José Vasconcelos y Manuel Gamio: *Aspects of Mexican Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1926), p. 79.

6 Waldo Frank: 'The Hispano-American's World", *The Nation*, vol. 158 (1941), 616-7.

7 F. S. C. Northrop: *op. cit.*, pp. 15-65; *The Logic of the Sciences and the Humanities* (N. Y.: The Macmillan Co., 1947), pp. 334-5.

8 Aldous Huxley: "Ciudad de México," *Tierra Nueva*, vol. II, núm. 9-10, (1941), 169.

9 Francisco García Calderón: "Las corrientes filosóficas en la América Latina" (1908), *Ideas e impresiones* (Madrid: Editorial América, 1919), p. 47.

10 Justino Fernández: *José Clemente Orozco: Forma e idea* (México: Librería Porrúa, 1942), pp. 65 y 137.

11 Allan Nevins: en *The New York Times Book Review*, Ag. 21, 1949, p. 17.

12 José Gaos: *Pensamiento de lengua española* (México: Editorial Stylo, 1945), pp. 15-118; "Introducción", *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea* (México: Editorial Séneca, 1945).

## I. *Cinco etapas del pensamiento mexicano*

1 F. S. C. Northrop: *The Logic of the Sciences and the Humanities*, pp. 293 y 344.

2 Bertrand Rusell: *A History of Western Philosophy* (N. Y.: Simon and Schuster, Inc., 1945), pp. 596-7.

3 Risieri Frondizi: "Tendencies in Contemporary Latin-American Philosophy," *Inter-American Intellectual Interchange* (Austin: University of Texas Press, 1943), pp. 35-48.

4 Herbert W. Schneider: *A History of American Philosophy* (Nueva York: Columbia University Press, 1946), p. VIII. [*Historia de la filosofía*

*norteamericana*, trad. de Eugenio Imaz (México: Fondo de Cultura Económica, 1950), pp. 10-11.]

5 Fray Alonso de la Veracruz: *Investigación filosófica natural: Los libros del alma* (Libros I y II), trad. Oswaldo Robles (México: Imprenta Universitaria, 1942), p. VIII; Samuel Ramos: *Historia de la filosofía en México* (México: Imprenta Universitaria, 1943), pp. 28-30; José Almoina: "El erasmismo de Zumárraga," *Filosofía y Letras*, vol. XV. (1948), 93-126.

6 Citado por Agustín Yáñez: *Fichas mexicanas* (México: El Colegio de México, 1945), p. 52.

7 Edmundo O'Gorman: *Fundamentos de la historia de América* (México: Imprenta Universitaria, 1942), pp. 46 y 61.

8 Citado por Emeterio Valverde Téllez: *Bibliografía filosófica mexicana*, vol. I. (2a. ed.; León, 1913), p. 109.

9 Citado por Samuel Ramos: *op. cit.*, p. 80. Cf. Antonio Caso: "Don Juan Benito Díaz de Gamarra, un filósofo mexicano discípulo de Descartes," *Revista de Literatura Mexicana*, vol. I (1940), 197-213.

10 John Tate Lanning: *Academic Culture in the Spanish Colonies* (N. Y.: Oxford University Press, 1940), pp. 87-8.

11 Carl L. Becker: *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1932), p. 29. [*La Ciudad de Dios del siglo XVIII*, trad. de José Carner, (México: Fondo de Cultura Económica, 1943), pp. 39-40.]

12 Antonio Gibaja y Patrón: *Comentario crítico, histórico, auténtico a las revoluciones sociales de México*, vol. I (México: Tipografía Universal, 1926), p. 525.

13 Juan Hernández Luna: "Las raíces ideológicas de Hidalgo y de nuestra revolución de Independencia", *Filosofía y Letras*, vol. XV (1948), 77.

14 Samuel Ramos: *op. cit.*, p. 104.

15 José Gaos: "Introducción", *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea.*

16 Secretaría de Educación Pública de México, *Documentos de la guerra de independencia* (México: Ediciones de la Secretaría de Educación Pública, 1945), pp. 48-9.

17 Leopoldo Zea: *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo* (México: El Colegio de México, 1949), pp. 30-43.

18 Citado por Leopoldo Zea: "La filosofía mexicana en el siglo XIX", *Filosofía y Letras*, nº 27, Jul.-Sept. 1947, p. 72.

19 Ibid., pp. 166-91; *El positivismo en México*, vol. I (México: El Colegio de México, 1943), p. 38; *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, vol. II (México: El Colegio de México, 1944), p. 93.

20 Emeterio Valverde Téllez, *op. cit.*, vol. II, p. 9.

21 Gabino Barreda: *Estudios*, prólogo de José Fuentes Mares (México: Universidad Nacional Autónoma, 1941), pp. 71-110.

22 J. Joaquín Izquierdo: *Claudio Bernard* (México: Cultura, 1943), p. 22.

23 Leopoldo Zea: "La filosofía mexicana en el siglo XIX", *Filosofía y Letras*, nº 27, Jul.-Sept. 1947, p. 77.

24 Ibid., pp. 69-70.

25 Ibid., p. 70.

26 Leopoldo Zea: *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, vol. II. pp. 114-8, pp. 159-75.

27 José Ortega y Gasset: *El tema de nuestro tiempo* (1923), *Obras completas*, t. III (2ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1950), pp. 197-203.

28 José Vasconcelos *et al.*: *Conferencias del Ateneo de la Juventud* (México: Imprenta Lacaud, 1910), p. 164.

29 Pedro Henríquez Ureña: "La cultura de las humanidades," *Revista Bimestre Cubana*, vol. IX (1914), 241-52.

30 Citado por Alfonso Reyes: *Pasado inmediato y otros ensayos* (México: El Colegio de México, 1941), p. 47.

31 Antonio Caso: *México: Apuntamientos de cultura patria* (México: Imprenta Universitaria, 1943), pp. 91-4.

32 Justo Sierra: *Prosas*, prólogo de Antonio Caso. (México: Universidad Nacional Autónoma, 1939), pp. 158-73.

33 Pedro Henríquez Ureña: "Alfonso Reyes", en *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* (Buenos Aires: Babel, 1928), p. 120.

34 Ibid., *Horas de estudio* (París: P. Ollendorff, 1910), p. 13.

35 José Vasconcelos: *Ulises criollo* (Cuarta edición; México: Ediciones Botas, 1935), p. 467.

36 Ibid., p. 464.

37 Ibid., p. 465.

38 Ezequiel A. Chávez: *Dios, el universo y la libertad* (Barcelona: Araluce, 1935), pp. 16-7.

## II. *El dualismo cristiano de Antonio Caso*

1 Antonio Caso: *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (Tercera edición; México: Secretaría de Educación Pública, 1943), p. 13.

2 Ibid., *Problemas filosóficos* (México: Librería Porrúa, 1915), pp. 205-6.

3 Ibid., *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (Segunda edición, México, México Moderno, 1919), p. 76. [Parece significativa la supresión de este juicio en la edición de 1943.]

4 Ibid., *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores* (2ª ed., México: Ediciones Botas, 1933), pp. 81-4.

5 Ibid., *Samuel Ramos y yo: Un ensayo de valoración personal* (México, 1927), p. 11.

6 Ibid., *Ensayos críticos y polémicos* (Cultura, tomo XIV, núm. 6; México Moderno, 1922), pp. 73-76.

7 Henri Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion; L'Évolution Créatrice.*

8 Antonio Caso: *La existencia...* (2ª ed., 1919), p. 128.

9 Ibid., *La existencia...* (3ª ed., 1943), p. 21.

10 Ibid., p. 18.

11 Ibid., *La persona humana y el estado totalitario* (México: Universidad Nacional Autónoma, 1941), p. 191.

12 Ibid., *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico* (México: Alba, 1936), p. 160.

13 Ibid., *La existencia...* (3ª ed., 1943), p. 33.

14 Ibid., p. 35.

15 Henri Bergson: *L'Évolution Créatrice.*

16 Antonio Caso: *La existencia...* (3ª ed. 1943), p. 44.

17 Ibid., p. 75.

18 Ibid., p. 87.

19 Ibid., *La filosofía de la cultura...*, p. 59.

20 Henri Bergson: *L'Évolution Créatrice.*

21 Antonio Caso: *La existencia...* (3ª ed., 1943), p. 82.

22 Ibid., pp. 77-8.

23 Ibid., p. 185.

24 Ibid., p. 179.

25 Ibid., p. 127.

26 Ibid., pp. 137 y 164.

27 Ibid., p. 154.

28 Ibid., *El concepto de la historia universal...*, p. 119.

29 Ibid., *La existencia...* (3ª ed., 1943), p. 160.

30 Ibid., p. 160.

31 Ibid., pp. 164-5.

32 Ibid., p. 181.

33 Ibid., pp. 187 y 163.

34 Ibid., pp. 181-7.

35 M. F. Ashley Montague: "The Origin and Nature of Social Life and the Biological Basis of Cooperation", *The Journal of Social Psychology*, vol. 29 (1949), 267-83.

36 Antonio Caso: *La existencia...* (2ª ed., 1919), pp. 17 y 113; (3ª ed., 1943), p. 155.

## III. *El monismo estético de José Vasconcelos*

1 José Vasconcelos: *Ulises criollo* (4ª ed., México: Ediciones Botas, 1935); *La tormenta* (3ª ed., México: Ediciones Botas, 1936); *El desastre* (México: Ediciones Botas, 1938); *El proconsulado* (2ª ed., México: Ediciones Botas, 1939).

[2] Ibid., *Indología: Una interpretación de la cultura ibero-americana.* (Barcelona: Agencia Mundial de Librería, 1927), p. xxv.

[3] Ibid., *Vasconcelos,* prólogo de G. F. MacGregor (México: Ediciones de la Secretaría de Educación Pública, 1942), pp. 3-51.

[4] Ibid., "Bergson en México", *Filosofía y Letras,* vol. I (1941), 239.

[5] Henri Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion.*

[6] José Vasconcelos: *Tratado de metafísica* (México: México Joven, 1929), pp. 86, 95 y 205.

[7] Ibid., "Teoría dinámica del derecho", *Revista Positiva,* vol. VI (1907), 1-24.

[8] Ibid., *Lógica orgánica* (México: El Colegio Nacional, 1945), p. xxxvii; A. N. Whitehead: *Adventures of Ideas* (N. Y.: The Macmillan Co., 1933) p. 191.

[9] Ibid., *Pitágoras: Una teoría del ritmo* (México: Cultura, 1921), p. 73.

[10] W. P. Montague: *The Ways of things* (N. Y.: Prentice-Hall, Inc., 1940), pp. 482-510.

[11] José Vasconcelos: *El monismo estético* (México: Cultura, 1918), pp. 101-4.

[12] Ibid., *La revulsión de la energía* (México: 1924), pp. 1-22.

[13] Ibid., *Estética* (3ª ed., México: Ediciones Botas, 1945), pp. 234, 418 y 283. *Ética* (2ª ed., México: Ediciones Botas, 1939), p. 506, 395.

[14] Ibid., *Estética,* p. 47.

[15] Ibid., *El realismo científico* (México: Centro de Estudios Filosóficos, 1943), *passim.*

[16] Ibid., *Estética,* pp. 170 y 418.

[17] Ibid., *Tratado de metafísica,* pp. 163 *ss.; Estética,* p. 34; *Lógica orgánica,* p. 28.

[18] Ibid., *Estética,* p. 86.

[19] Ibid., p. 36; *Tratado de metafísica,* p. 221.

[20] Ibid., *Tratado de metafísica,* p. 328.

[21] Ibid., p. 219.

[22] W. P. Montague: *The Ways of Things,* pp. 418-39.

[23] José Vasconcelos: *Tratado de metafísica,* pp. 181, 190 y 213.

[24] Ibid., *Estética,* pp. 32 y 92.

[25] Ibid., *Ética,* p. 271.

[26] Ibid., *Historia del pensamiento filosófico* (México: Universidad Nacional, 1937), p. 527.

[27] Ibid., *Tratado de metafísica,* pp. 105-73.

[28] Ibid., p. 343.

[29] Ibid., *Lógica orgánica,* p. liii, *passim.*

[30] Ibid., p. 150.

[31] Ibid., *Ética,* p. 85.

[32] Ibid., *Estética,* p. 102.

33 Ibid., "Desarrollo estético de la creación," *Papers and Abstracts of the Second Inter-American Congress of Philosophy* (N. Y.: Columbia University Press, 1947), p. 129.

34 Ibid., p. 124.

35 Ibid., *Estética*, p. 351.

36 Ibid., p. 215, p. 641; "Desarrollo estético de la creación", p. 127.

37 B. Croce: *Breviario de estética.* (Traducción S. Ramos.) (México: Cultura, 1925), p. 84; Henri Bergson: *Le Rire;* José Vasconcelos; *Estética*, p. 393.

38 Henri Bergson: *La mente creadora.*

39 José Vasconcelos: *Estética*, p. 61.

40 Ibid., *Ética*, p. 313.

41 Ibid., *Tratado de metafísica*, p. 270; *Ética*, p. 455.

42 Ibid., *Ética*, pp. 152-3.

43 Ibid., *passim.*

44 Ibid., "The Latin-American basis of Mexican civilization", en *Aspects of Mexican civilization* por José Vasconcelos y Manuel Gamio (University of Chicago Press, 1926), p. 21, no publicado en castellano.

45 Ibid., *Historia del pensamiento filosófico*, pp. 525-31.

46 Ibid., *Vasconcelos*, prólogo de G. F. MacGregor, p. 135.

47 John Dewey: *Art as Experience* (Nueva York: Minton, Balch and Co., 1934), p. 6 [*El arte como experiencia*, Trad. de Samuel Ramos (México: Fondo de Cultura Económica, 1949), p. 10.]

48 José Vasconcelos: *Tratado de metafísica*, p. 198.

49 Ibid., *Estética*, p. 123; *Vasconcelos*, prólogo de G. F. MacGregor, p. 142.

## IV. *El perspectivismo y el existencialismo en México*

1 Samuel Ramos: *Historia de la filosofía en México*, p. 149.

2 José Romano Muñoz: "Ni irracionalismo ni racionalismo, sino filosofía crítica", *Ulises*, vol. I. (1927), 4-10.

3 Oswaldo Robles: "Ensayo de una metafísica existencial agustino-tomista," *Revista Universitaria*, Univ. Aut. de Guadalajara (1943), 75-9.

4 José Fuentes Mares: *Kant y la evolución de la conciencia sociopolítica moderna*, (México: Editorial Stylo, 1946), p. 13.

5 José Ortega y Gasset: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (1933-34), Obras Completas, t. VI (2ª ed., Madrid; Revista de Occidente, 1952), p. 171.

6 Nicholas J. Spykman: *The Social Theory of Georg Simmel* (Chicago: The University of Chicago Press, 1925), p. 4.

7 José Ortega y Gasset: *El tema de nuestro tiempo*, Obras Completas, t. III [2ª ed., Madrid; Revista de Occidente, 1950), p. 166.]

8 Werner Brock: *An Introduction to Contemporary German Philosophy* (Cambridge, England: The University Press, 1935), p. 70.

9 José Ortega y Gasset: *Meditaciones del Quijote* (1914), Obras Completas, t. I (2ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1950), p. 322.

10 Ibid., *Un rasgo de la vida alemana*, IV (1935)), Obras Completas, t. V (2ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1951), p. 200.

11 Ibid., *El tema de nuestro tiempo*, Obras Completas, t. III (2ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1950), p. 197.

12 Ibid., *Mission of the University*, trad. de H. L. Nostrand (Princeton: Princeton University Press, 1944), p. 15.

13 Ibid., *Historia como sistema* (1941), Obras Completas, t. VI (2ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1952), p. 41.

14 Ibid., *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, Obras Completas, t. VI (2ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1952), p. 175.

15 Ibid., *Misión de la Universidad* (1930), Obras Completas, t. IV (2ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1951), p. 347, nota 1.

16 Nicola Abbagnano: *Introduzione all'esistenzialismo* (2ª ed., Turín: Taylor Editore, 1947); Annibale Pastore: *La Volonta dell' assurdo: Storia e crisi dell' esistenzialismo* (Milano: Edizioni Giovanni Nolla, 1948).

17 José Ortega y Gasset: *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932), Obras Completas, t. IV (2ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1951), pp. 403-404.

18 Ibid., *El origen deportivo del Estado*, Obras Completas, t. II (2ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1950), p. 611.

19 Ibid., *Pidiendo un Goethe desde dentro*, Obras Completas, t. IV (2ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1951-, p. 404, nota, y *El origen deportivo del Estado*, Obras Completas, t. II (2ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1950), p. 610.

20 Ibid., *El tema de nuestro tiempo*, Obras Completas, t. III (2ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1950), p. 195.

21 Ibid., *Notas del vago estío* (1925), Obras Completas, t. II (2ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1950), p. 431.

22 Ibid., *Meditación de la técnica* (1939), Obras Completas, t. V (2ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1951), p. 329.

23 Ibid., *Pidiendo un Goethe desde dentro*, Obras Completas, t. IV (2ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1951), p. 404, nota.

24 Ibid., *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, Obras Completas, t. VI (2ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1952), pp. 196-197, nota.

25 Ibid., *El tema de nuestro tiempo*, Obras Completas, t. III (2ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1950), p. 200.

26 Ibid., *El tema de nuestro tiempo*, Obras Completas, t. III (2ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1950), p. 200.

27 Ibid., *Filosofía pura. Anejo a mi folleto "Kant"*, Obras Completas, t. IV (2ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1951), p. 57.

28 Ibid., *Del imperio romano* (1940), Obras Completas, t. VI (2ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1952), p. 55.

29 Samuel Ramos: *Historia de la filosofía en México*, p. 153.

30 Ibid., *Hipótesis* (México: Ediciones de "Ulises", 1928), pp. 115-23.

31 Ibid., *Historia de la filosofía en México*, p. 147; *Veinte años de educación en México* (México: Imprenta Universitaria, 1941), p. 23.

32 José Ortega y Gasset: *El tema de nuestro tiempo*, Obras Completas, t. III (2ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1950), p. 237.

33 Samuel Ramos: *El perfil del hombre y la cultura en México* (2ª ed., México: P. Robredo, 1938), pp. 73 y 155.

34 Ibid., pp. 140, 167 y 179.

35 Ibid., *Más allá de la moral de Kant* (México: Chápero, 1938), pp. 19 y 28; *Hacia un nuevo humanismo* (México: La Casa de España en México, 1940), pp. 16, 32, 34, 45-63, 79 y 149.

36 Leopoldo Zea: *Ensayos sobre filosofía en la historia* (México: Editorial Stylo, 1948), p. 144.

37 José Ortega y Gasset: "Prólogo para franceses" (en *La rebelión de las masas)*, Obras Completas, t. IV (2ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1951), pp. 113-39.—Leopoldo Zea, *Ensayos sobre filosofía en la historia*, pp. 178-88.

38 Leopoldo Zea, *ibid.*, p. 180.

39 Ibid., pp. 189-98.

40 Ibid., *En torno a una filosofía americana* (México: El Colegio de México, 1945), p. 15.

41 Ibid., p. 22.

42 José Ortega y Gasset: *Meditación de la técnica*, Obras Completas, t. V (2ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1951), pp. 317-375.

43 Ibid.,

44 Leopoldo Zea: *En torno a una filosofía americana*, pp. 25-7.

45 Ibid., p. 32.

46 Ibid., pp. 30-1.

47 Ibid., pp. 45-7.

48 Ibid., pp. 52-3.

49 Ibid., p. 56.

50 Ibid., p. 67.

51 Ibid., p. 66.

52 Edmundo O'Gorman: *Fundamentos de la historia de América*, p. XIV.

53 Ibid., p. 90.

54 Ibid., p. 106.

55 Ibid., *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* (México: Imprenta Universitaria, 1947), p. XI, pp. 188 y 204.

56 Ibid., pp. 57, 108-14, 149, 171, 190-202 y 306.

57 Ibid., pp. 113, 203, 210, 246 y 270.

[58] Ibid., pp. 286-7; Morris R. Cohen: *The Meaning of Human History* (La Salle: Ill.: Open Court Publishing Co., 1947), p. 42.

[59] Edmundo O'Gorman: *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, p. 285.

[60] Ibid., pp. 203-22, 282, 289-94, 303-5 y 323-30.

[61] Justino Fernández: *José Clemente Orozco: Forma e idea*, p. 155.

[62] Ibid., *Rufino Tamayo* (México: Imprenta Universitaria, 1948), p. 39.

[63] Citado por Justino Fernández: *José Clemente Orozco: Forma e idea*, p. 33.

[64] Ibid., p. 127.

[65] Ibid., pp. 33 y 153.

[66] Ibid., p. 156.

[67] Ibid., *Prometeo: Ensayo sobre pintura contemporánea* (México: Editorial Porrúa, 1945), p. 7.

[68] Ibid., *José Clemente Orozco: Forma e idea*, p. 29.

# BIBLIOGRAFÍA SELECTA
## *del pensamiento mexicano reciente*


Ahumada Jr., Herminio: *José Vasconcelos*, México: Ediciones Botas, 1937.

American Philosophical Association: "Papers and Discussions of the First Inter-American Conference of Philosophy," *Philosophy and Phenomenological Research*, (1943), 127-33.

"Papers and Abstracts of the Second Inter-American Congress of Philosophy," *Ibid.*, *IX* (1949), 343-626.

Aragón, Agustín. *Essai sur l'histoire du positivisme au Mexique*, Paris: Société Positiviste, 1898.

Asociación Metodófila: *Gabino Barreda: Anales*. México, 1877.

Ateneo de la Juventud: *Conferencias*, México: Imprenta Lacaud, 1910.

Barreda, Gabino, *Estudios*, José Fuentes Mares (prólogo de), México: Universidad Nacional Autónoma, 1941.

Belgodere, Francisco Javier A.: *La verdad, la ciencia y la filosofía*, México, 1939.

Cabrera Maciá, Manuel: *Bases para una fundamentación de la sociología*, México, 1938.

Caso, Antonio: *La filosofía de la intuición*, México: Ed. de "Nosotros", 1914.

*Problemas filosóficos*, México: Librería Porrúa, 1915.

*Filósofos y doctrinas morales*, México: Librería Porrúa, 1915.

*La existencia como economía y como caridad: Ensayo sobre la esencia del Cristianismo*, México: Porrúa Hnos., 1916; 2ª ed., *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, México: México Moderno, 1919; 3ª ed., México: Sec. de Educación Pública, 1943.

*Discursos a la nación mexicana*, México: Librería Porrúa, 1922.

*La filosofía francesa contemporánea*, México, 1917.

*Ensayos críticos y polémicos*, México: México Moderno, 1922.

*El concepto de la historia universal*, México: México Moderno, 1923; 2ª ed., *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, México: Ediciones Botas, 1933.

*Doctrinas e ideas*, México: Herrero, 1924.

*El problema de México y la ideología nacional*, México: Cultura, 1924.

*Principios de estética*, 1ª ed., México: Publicaciones de la Secretaría de Educación, 1925; 2ª ed., México: Editorial Porrúa, 1944.

*Historia y antología del pensamiento filosófico*, México: Franco-Americana, 1926.

*Sociología genética y sistemática*, 1ª ed., Secretaría de Educación Pública, 1927; 3ª ed., México: Editorial Porrúa, 1948.

*Samuel Ramos y yo: Un ensayo de valoración personal.* México, 1927.
*El acto ideatorio,* México: Librería Porrúa, 1934.
*La filosofía de Husserl,* México: Imprenta Mundial, 1934.
*Nuevos discursos a la nación mexicana,* México: P. Robredo, 1934.
*La filosofía de la cultura y el materialismo histórico.* México: Alba, 1936.
*Meyerson y la física moderna,* México: La Casa de España en México, 1939.
*La persona humana y el estado totalitario,* México: Universidad Nacional Autónoma, 1941.
*Positivismo, neo-positivismo y fenomenología,* México: Compañía General Editora, 1941.
*El peligro del hombre,* México: Editorial Stylo, 1942.
*Filósofos y moralistas franceses,* México: Editorial Stylo, 1943.
*México: Apuntamientos de cultura patria.* México: Imprenta Universitaria, 1943.
(y Guillermo Héctor Rodríguez), *Ensayos polémicos sobre la escuela filosófica de Marburgo,* México, 1943.

Centro de Estudios Filosóficos: *Homenaje a Bergson,* México: Imprenta Universitaria, 1941.
*Homenaje a Antonio Caso,* México: Editorial Stylo, 1947.

Cevallos, Miguel Ángel: *Estancias espirituales,* México, 1936.
(y Francisco Larroyo): *La lógica de la ciencia.* 1ª ed., México: Librería Porrúa, 1938; 2ª ed., *ibid.,* 1948.
*Ensayo sobre el conocimiento,* México: Ant. Librería Robredo, 1944.

Cosío Villegas, Daniel: *Extremos de América,* México: Tezontle, 1949.

Crawford, William Rex: *A Century of Latin-American Thought,* Cambridge: Harvard University Press, 1944, pp. 247-94.

Chávez, Ezequiel A.: *Dios, el universo y la libertad,* Barcelona: Araluce, 1935.
*Masaryk como filósofo,* México: Universidad Nacional, 1938.
*Anhelo de infinito y ansia de eternidad,* México: Editorial de Silva, 1942.
*De dónde venimos y adónde vamos,* México: El Colegio Nacional, 1946.

Deústua, Alejandro Octavio: *La estética de José Vasconcelos,* Lima: Taller Gráfico de P. Barrantes, 1939.

Fernández, Justino: *José Clemente Orozco: Fórma e idea,* México: Librería Porrúa, 1942.
*Prometeo: Ensayo sobre pintura contemporánea,* México: Editorial Porrúa, 1945.
*Rufino Tamayo,* México: Imprenta Universitaria, 1948.

Frondizi, Risieri: *Panorama de la filosofía latinoamericana contemporánea*, Buenos Aires: Cuaderno Minerva, 1944.

Fuentes Mares, José: *Ley, sociedad y política*, México: Imprenta Universitaria, 1943.

*Kant y la evolución de la conciencia socio-política moderna*, México: Editorial Stylo, 1946.

Gallegos Rocafull, José M.: *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México: Centro de Estudios Filosóficos, 1951.

Gaos, José (y Francisco Larroyo): *Dos ideas de la filosofía*, México: La Casa de España en México, 1940.

*El pensamiento hispanoamericano*, México: El Colegio de México, s. f.

*Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, México: Editorial Séneca, 1945.

*Pensamiento de lengua española*, México: Editorial Stylo, 1945.

García Máynez, Eduardo: *El problema filosófico-jurídico de la validez del derecho*, México: Imprenta Mundial, 1935.

*El derecho natural en la época de Sócrates*, México, 1939.

*Libertad como derecho y como poder*, México: Compañía General Editora, 1941.

*Una discusión sobre el concepto jurídico de la libertad*, (Respuesta a Carlos Cossío), México: Imprenta Universitaria, 1942.

*Ética*, 1ª ed., México: Centro de Estudios Filosóficos, 1944; 2ª ed., México: Editorial Porrúa, 1949.

*La definición del derecho: Ensayo de perspectivismo jurídico*. México: Editorial Stylo, 1948.

*Latin-American Legal Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1948, pp. 459-547.

Gómez Robledo, Antonio: *Política de Vitoria*, México: Universidad Nacional Autónoma, 1940.

*Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana*, México, 1942.

*La filosofía en el Brasil*, México: Imprenta Universitaria, 1946.

González Casanova, Pablo: *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, México: El Colegio de México, 1948.

González y González, Luis: *El optimismo nacionalista como factor de la independencia de México*, México: El Colegio de México, 1948.

Henríquez Ureña, Pedro: *Horas de estudio*, París: P. Ollendorff, 1910.

*Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, Buenos Aires: Babel, 1928.

Hernández Chávez, José: *Lógica*, México: Editorial Jus, 1946.

Hernández Luna, Juan: *José Antonio Alzate*, México: Secretaría de Educación Pública, 1945.

Institute of Latin-American Studies: *Inter-American Intellectual Interchange*, Austin: University of Texas, 1943; *Intellectual Trends in Latin America*, *ibid.*, 1945.

Insúa Rodríguez, Ramón: *Historia de la filosofía en Hispano-América*, Guayaquil: Imprenta de la Universidad, 1945.

Izquierdo, Joaquín J.: *Claudio Bernard*, México: Cultura, 1943.

Lanning, John Tate: *Academic Culture in the Spanish Colonies*, Nueva York: Oxford University Press, 1940.

Larroyo, Francisco: *La filosofía de los valores*, México: Logos, 1936.

*Los principios de la ética social*, 1ª ed., México: Librería Porrúa, 1936; 6ª ed., *ibid.*, 1946.

*Bibliografía general del socialismo*, México: Logos, 1937.

*Los principios de la escuela unificada*, México, 1940.

*Bases para una teoría dinámica de las ciencias*, México: Pallas, 1941.

*Exposición y crítica del personalismo espiritualista de nuestro tiempo: Misiva a Francisco Romero*, México: Logos, 1941.

*El romanticismo filosófico: Observaciones a la Weltanschauung de Joaquín Xirau*, México: Logos, 1941.

*Historia general de la pedagogía*, México: Editorial Porrúa, 1946.

*Historia de la filosofía en Norte-América*, México: Ed. Stylo, 1946.

*Historia comparada de la educación en México*, 1ª ed., México: Editorial Porrúa, 1946; 2ª ed., *ibid.*, 1948.

*El existencialismo: Sus fuentes y direcciones*, México: Editorial Porrúa, 1951.

Lombardo Toledano, Vicente: *El derecho público y las nuevas corrientes filosóficas*, México, 1919.

*Ética*, México: México Moderno, 1922.

*Escritos filosóficos*, México: México Nuevo, 1937.

Mayagoitia, David: *Ambiente filosófico de la Nueva España*. México: Editorial Jus, 1945.

Méndez Plancarte, Gabriel: *Hidalgo: Reformador intelectual*, México: Letras de México, 1945.

Menéndez Samará, Adolfo: *La estética y sus relaciones: Ensayo de historia*, México, 1937.

*La estética y su método dialéctico: El valor de lo bello*. México: Letras de México, 1937.

*Dos ensayos sobre Heidegger*, México: Letras de México, 1939.

*Fanatismo y misticismo*. México: La Casa de España en México, 1940.

*Breviario de psicología*, 1ª ed., México: Librería Porrúa, 1941; 2ª ed., *ibid.*, 1943.

*Iniciación en la filosofía*, México: Librería Porrúa, 1943.

*Menester y precisión del ser*, México: Antigua Librería Robredo, 1946.

*Esquema de un ideario*, México: Antigua Librería Robredo, 1951.

Mora, José María Luis: *Ensayos, ideas y retratos*, Arturo Arnáiz y Frég (prólogo de), México: Universidad Nacional Autónoma, 1941.
*México y sus revoluciones*, 3 vols. México: Editorial Porrúa, 1950.

Navarro, Bernabé: *La introducción de la filosofía moderna en México*, México: El Colegio de México, 1948.

Northrop, F. S. C.: *The Meeting of East and West*, Nueva York. The Macmillan Co., 1946, pp. 15-65.
*Ideological Differences and World Order* (ed.), New Haven, Conn.: Yale University Press, 1949, pp. 166-91.

O'Gorman, Edmundo: *Fundamentos de la historia de América*. México: Imprenta Universitaria, 1942.
*Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México: Imprenta Universitaria, 1947.
*La idea del descubrimiento de América*. México: Centro de Estudios Filosóficos, 1951.

Pérez Marchand, Monelisa Lina: *A Critical Study of Some Currents of Contemporary Philosophical Thought in Latin America*, Baltimore, 1940.
*Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México*, México: El Colegio de México, 1945.

Portugal, José M. de Jesús: *El Positivismo: Su historia y sus errores*, Barcelona, 1908.

Preciado Hernández, Rafael: *Lecciones de filosofía del derecho*, México: Editorial Jus, 1947.

Quiroz Martínez, Olga Victoria: *La introducción de la filosofía moderna en España*, México: El Colegio de México, 1949.

Ramos, Samuel: *Hipótesis*, México: Ediciones de "Ulises", 1928.
*El perfil del hombre y la cultura en México*, 1ª ed., México: Imprenta Mundial, 1934; 2ª ed., México: P. Robredo, 1938.
*Más allá de la moral de Kant*, México: Chápero, 1938.
*Hacia un nuevo humanismo*, México: La Casa de España en México, 1940.
*Veinte años de educación en México*, México: Imprenta Universitaria, 1941.
*Historia de la filosofía en México*, México: Imprenta Universitaria, 1943.
*Filosofía de la vida artística*, Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1950.

Reyes, Alfonso: *Cuestiones estéticas*, París: P. Ollendorff, 1911.
*La crítica en la edad ateniense*, México: El Colegio de México, 1941.

*Pasado inmediato y otros ensayos*, México: El Colegio de México, 1941.

*Última Tule*, México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1942.

*La antigua retórica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1942.

*La experiencia literaria*, Buenos Aires: Editorial Losada, 1942.

*El deslinde: Prolegómenos a la teoría literaria*, México: El Colegio de México, 1944.

*The Position of America and Other Essays*, trad. Harriet de Onís. Nueva York: Knopf, 1950.

Rivera, Agustín: *La filosofía en la Nueva España*, México: Logos, 1885.

Robles, Oswaldo: *El alma y el cuerpo*, México: Veritas, 1935.

*La teoría de la idea en Malebranche y en la tradición filosófica*, México: Veritas, 1937.

*Esquema de antropología filosófica*, México: Pax, 1942.

*Propedéutica filosófica*, México: Librería Porrúa, 1943; trad. ing. por Kurt F. Reinhardt, *The Main Problems of Philosophy*, Milwaukee: Bruce Publishing Co., 1946.

*Introducción a la psicología científica*, México: Editorial Porrúa, 1948.

*Filósofos mexicanos del siglo XVI*, México: Librería Porrúa, 1950.

Rodríguez, Guillermo Héctor: *El ideal de justicia y nuestro derecho positivo*, México, 1934.

*El metaficismo de Kelsen*, México, 1947.

*Ética y jurisprudencia*, México, 1947.

Romano Muñoz, José: *El secreto del bien y del mal: Ética valorativa*, 1ª ed., México: Antigua Librería Robredo, 1938; 3ª ed., *ibid.*, 1946.

Sánchez Villaseñor, José: *El sistema filosófico de Vasconcelos*, México: Editorial Polis, 1939.

*Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset*, México: Editorial Jus, 1943; trad. ing Joseph Small, *Ortega y Gasset, Existentialist*, Chicago: Regnery, 1949.

*La crisis del historicismo y otros ensayos*, México: Editorial Jus, 1945.

Sesto, Julio: *Historia del pensamiento mexicano*, vol. I, México, 1942.

Sierra, Justo: *Prosas*, Antonio Caso (prólogo de), México: Universidad Nacional Autónoma, 1939.

*Evolución política del pueblo mexicano*, México: La Casa de España en México, 1940.

Sociedad Cubana de Filosofía: *El Tercer Congreso Interamericano de Filosofía*, La Habana, 1950.

Valverde Téllez, Emeterio: *Apuntaciones sobre la filosofía en México*, México, 1897.

*Bibliografía filosófica mexicana*, 2 vols. 1ª ed., León, 1907; 2ª ed., *ibid.*, 1913.

Vasconcelos, José: *El monismo estético*, México: Cultura, 1918.
*Estudios indostánicos*, 1ª ed., México: México Moderno, 1920; 3ª ed., México: Ediciones Botas, 1938.
*Pitágoras: Una teoría del ritmo*, México: Cultura, 1921.
*La revulsión de la energía*, México, 1924.
*La raza cósmica: Misión de la raza iberoamericana*, París: Agencia Mundial de Librería, 1925.
(y Manuel Gamio): *Aspects of Mexican Civilization*, Chicago: University of Chicago Press, 1926.
*Indología: Una interpretación de la cultura ibero-americana*, Barcelona: Agencia Mundial de Librería, 1927.
*Tratado de metafísica*, México: Editorial "México Joven", 1929.
*Pesimismo alegre*, Madrid: M. Aguilar, 1931.
*Ética*, 1ª ed. Madrid: M. Aguilar, 1932; 2ª ed., México: Ediciones Botas, 1939.
*La cultura en Hispanoamérica*, La Plata, 1934.
*De Robinson a Odiseo: Pedagogía estructurativa*, Madrid: M. Aguilar, 1935.
*Estética*. 1ª ed., México: Ediciones Botas, 1935; 3ª ed., *Ibid.*, 1945.
*Bolivarismo y Monroísmo: Temas iberoamericanos*, 1ª ed., Santiago, Chile: Editorial Ercilla, 1935; 3ª ed., *ibid.*, 1937.
*Qué es el comunismo*, México: Ediciones Botas, 1936.
*Historia del pensamiento filosófico*, México: Universidad Nacional, 1937.
*Qué es la revolución*, México: Ediciones Botas, 1937.
*Manual de filosofía*, México: Ediciones Botas, 1940.
*El realismo científico*, México: Centro de Estudios Filosóficos, 1943.
*Lógica orgánica*, México: El Colegio Nacional, 1945.
*Todología: Filosofía de la coordinación*, México: Ediciones Botas, 1952.

Villoro, Luis: *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México: El Colegio de México, 1950.

Yamuni Tabush, Vera: *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española*, México: El Colegio de México, 1951.

Yáñez, Agustín: *El contenido social de la literatura iberoamericana*, México: El Colegio de México, s. f.
*Fichas mexicanas*, México: El Colegio de México, 1945.

Zavala, Silvio: *Filosofía de la Conquista*, México: Fondo de Cultura Económica, 1947.

Zea, Leopoldo: *El positivismo en México*, vol. I, México: El Colegio de México, 1943.
*Apogeo y decadencia del positivismo en México*, vol. II, México: El Colegio de México, 1944.

*En torno a una filosofía americana*, México: El Colegio de México, 1945.
*Esquema para una historia del pensamiento en México*, Lima, 1946.
*Ensayos sobre filosofía en la historia*, México: Editorial Stylo, 1948.
*Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: Del romanticismo al positivismo*, México: El Colegio de México, 1949.
*La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México: Tezontle, 1952.

# ÍNDICE DE NOMBRES


Adler, Alfred, 187, 188, 197
Alamán, Lucas, 46
Alexander, Samuel, 132
Alvarado, Ignacio, 60
Aragón, Agustín, 58
Aristóteles, 30, 38, 41, 87, 100, 114, 164
Azuela, Mariano, 161

Babbit, George, 29
Bach, S. J., 142
Bain, Alexander, 67
Baldwin, James Mark, 157
Barreda, Gabino, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 67, 69, 72
Barton Perry, Ralph, 101
Becker, Carl L., 45
Bentham, Jeremy, 51
Bergson, Henri, 9, 15, 69, 71, 79, 82, 83, 84, 87, 89, 90, 91, 95, 97, 98, 100, 106, 107, 115, 116, 117, 118, 119, 134, 138, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 156, 159, 162, 163, 165, 170, 171
Bernard, Claude, 60
Bolívar, Simón, 151
Boone, Daniel, 29
Boutroux, Emile, 71, 100
Brightman, Edgar S., 158
Bulnes, Francisco, 65

Cabanis, Pierre, 51
Calles, Plutarco Elías, 113
Cárdenas, Lázaro, 73, 167
Carlos III, 43,
Carlyle, Thomas, 178
Carnot, N. L. S., 69
Caso, Antonio, 9, 10, 15, 16, 36, 69, 70, 71, 76, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 115, 116, 117, 118, 122, 156, 160, 161, 162, 164, 170, 186
Castillo Ledón, Luis, 72
Cervantes, Miguel, 179
Cevallos, Miguel Angel, 167
Clausius, R. J. E., 69
Clay, Henry, 114
Clemente de Alejandría, 122
Cohen, Hermann, 167, 170
Cohen, Morris R., 206
Colón, Cristóbal, 202
Comte, Auguste, 38, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 67, 70, 72, 79, 87, 165
Condillac, E. B., 44,
Condorcet, A. N., 44
Constant, Benjamin, 51
Contreras Elizalde, Pedro, 53
Cortés, Hernando, 27
Cosmes, Francisco G., 64, 65
Cousin, Victor, 51
Cravioto, Alfonso, 71-72

Crawford, William Rex, 36
Croce, Benedetto, 11, 29, 71, 92, 120, 136, 137, 142, 143, 144, 145

Chávez, Ezequiel A., 79, 80, 81

Dante, 70, 100
Darwin, Charles, 62, 65, 96, 107
Descartes, René, 42, 43, 44, 79, 131, 202
Dewey, John, 33, 112, 133, 155, 180, 184, 188, 192
Díaz, Porfirio, 38, 62, 63, 65, 73, 74, 77, 78, 106, 111
Díaz Calderón, Francisco, 27
Díaz de Gamarra, Juan Benito, 42, 43
Diderot, Denis, 44
Dilthey, Wilhelm, 173, 174, 175, 184
Diógenes Laercio, 36
Driesch, Hans, 91, 95, 96, 107
Durkheim, Émile, 85

Einstein, Albert, 173
Emerson, Ralph Waldo, 179, 181
Erasmus, Desiderius, 42,
Euclides, 60

Feijóo, Benito Jerónimo, 47
Fernández, Justino, 28, 186, 208, 209, 210
Fichte, J. G., 171
Filolao, 120
Frank, Waldo, 25, 28
Franklin, Benjamín, 44
Frondizi, Risieri, 40
Fuentes Mares, José, 168, 169

Gabilondo, Hilario, 66, 67
Gamarra, Juan Benito Díaz de. V. Díaz de Gamarra, Juan Benito.
Gamio, Manuel, 25
Gaos, José, 12, 16, 35, 46, 165, 207
García Bacca, Juan David, 16, 165
García Calderón, Francisco, 35
García de Mendoza, Adalberto, 164
García Máynez, Eduardo, 164, 166
Gassendi, Pierre, 42, 44
Geiger, Moritz, 16
Gentile, Giovanni, 11
Gibaja y Patrón, Antonio, 46
Goethe, J. W., 70, 176
Gómez Robelo, Ricardo, 71
Guevara, Andrés de, 42
Gurvitch, Georges, 164
Gutiérrez, Eulalio, 111

Hanke, Lewis, 207
Hartmann, Nicolai, 164, 166, 168
Hegel, G. W. F., 38, 125
Heidegger, Martín, 16, 130, 164, 165, 168, 169, 176, 177, 207
Hemingway, Ernest, 32
Henríquez Ureña, Pedro, 70, 71, 72, 74
Hidalgo, Miguel, 43, 45, 46, 47, 48, 49
Höffding, H., 87

Husserl, Edmund, 79, 91, 97, 163, 164
Huxley, Aldous, 26, 27

James, William, 14, 15, 33, 71, 84, 87, 91, 126, 180
Jeans, Sir James, 157
Juárez, Benito, 54, 55, 56

Kant, Emmanuel, 71, 87, 124, 125, 142, 149, 150, 156, 162, 168, 173, 175, 181, 188
Keats, John, 100, 157
Kelvin, Lord William Thomson, 69
Kierkegaard, Sören, 180
Kipling, Rudyard, 150
Krause, Karl, 67,

Lanning, John Tate, 44, 45
Larroyo, Francisco, 164, 167
Las Casas, Fr. Bartolomé de, 38 42, 202, 203, 207
Lask, Emile, 164
Leake, C. O., 11 *n.*
Lenin, Nikolai, 75
Leibniz, G. W., 127, 184
Locke, John, 205
Lombardo Toledano, Vicente, 167
López de Santa Anna, Antonio, 50
López Velarde, Ramón, 161
Lovejoy, Arthur C., 86, 183
Lutero, Martín, 184

Mach, Ernst, 87, 96, 149
Madero, Francisco I., 73, 75 76, 77, 111
Malebranche, Nicolás, 44, 184
Mannheim, Karl, 52
Marcel, Gabriel, 169
Maritain, Jacques, 168
Martin, P. A., 110
Marx, Karl, 38, 111
Maximiliano, 56
McGilvary, E. B., 183
Medina Echavarría, José, 165
Menéndez Samará, Adolfo, 169
Mill, John Stuart, 51, 62, 150
Milton, John, 95
Montague, William P., 126, 132, 133, 134, 151
Montesquieu, Charles, 44, 51
Mora, José María Luis, 51, 52, 62
Morris, Charles, 21, 22
Murray, Gilbert, 85

Natorp, Paul, 170
Newton, Sir Isaac, 42, 44
Nicol, Eduardo, 165
Nietzsche, F. W., 70, 71, 101, 103, 107, 171, 185
Northrop, F. S. C., 19, 20, 25, 26, 37, 38, 39, 126, 191, 202
Nostrand, H. L., 173, 174

Obregón, Álvaro, 111
O'Gorman, Edmundo, 11 *n.*, 32, 42, 186, 200-201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209
Orígenes de Alejandría, 122
Orozco, José Clemente, 15, 28, 29, 208, 209, 210
Ortega y Gasset, José, 16, 68, 160, 161, 162, 163, 164, 165,

166, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 192, 193, 207, 208, 211
Ortiz Rubio, Pascual, 113

Paine, Thomas, 44
Paracelso, A. T. B., 127
Parra, Porfirio, 61
Pascal, Blaise, 15, 156
Peirce, Charles S., 133
Pitágoras, 119, 121, 122, 123, 124, 141
Pizarro, Nicolás, 55
Platón, 71, 87, 111, 114
Plotino, 122, 123, 125, 131
Poincaré, Henri, 69, 87
Protágoras, 183

Ramos, Samuel, 16, 24, 46, 160, 161, 162, 164, 166, 182, 186, 187, 188, 189, 191, 196, 210
Ranke, Leopold von, 204, 205
Ravaisson, Félix, 79
Raynal, G. T. F., 44
Recaséns Siches, Luis, 165
Renan, Ernest, 171
Reyes, Alfonso, 11 *n.*, 13, 70, 71
Rivera, Diego, 38, 70, 161
Robles, Oswaldo, 168
Rodríguez, Guillermo Héctor, 167
Romanell, Patrick, 11, 12
Romano Muñoz, José, 161, 162, 163, 165, 166
Roosevelt, Franklin D., 32
Roura-Parella, Juan, 165
Rousseau, Jean Jacques, 44
Russell, Bertrand, 39, 147, 151

San Agustín, 95, 156
Sánchez Villaseñor, José, 169
San Francisco, 158
San Juan, 105
San Mateo, 105
San Pablo, 195
Santayana, George, 130, 136, 156
Santo Tomás, 38, 41, 42, 44, 72, 104, 168
Sartre, Jean-Paul, 169
Scheler, Max, 142, 164, 166, 168, 169, 185, 188
Schelling, F. W. J., 136, 137, 146
Schiller, J. C. F., 99, 153
Schleiermacher, F. E. D., 120
Schneider, Herbert W., 40
Schopenhauer, Arthur, 70, 71, 83, 87, 96, 98, 99, 101, 103, 108, 117, 123, 125, 136, 139
Seeger, Alan, 32
Shakespeare, William, 27 *n.*, 70
Sierra, Justo, 63, 64, 65, 72, 77, 78, 79, 81
Simmel, Georg, 171, 172, 173
Siqueiros, David Alfaro, 38
Smuts, Jan, 142
Sócrates, 70, 83, 86, 88, 114
Spencer, Herbert, 62, 63, 70, 72, 79, 86, 87, 99, 119
Spinoza, Baruch, 59, 84, 105, 108, 124, 131, 184
Suárez, Francisco, 46

Tales, 20
Tannenbaum, Frank, 73
Tiberghien, G., 67
Titchener, Edward B., 79
Torres, José, 186
Tracy, Destutt de, 50, 51

Unamuno, Miguel de, 14, 105, 179, 180

Vasconcelos, José, 9, 15, 16, 23, 25, 69, 70, 71, 76, 77, 85, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 170, 186, 187
Veracruz, Fr. Alonso de la, 42
Verdross, Alfred von, 166
Vigil, José María, 66
Voltaire, F. M. A., 38, 44

Weber, Alfred, 103
Weber, Max, 168
Whitehead, Alfred North, 19, 121, 140
Whitman, Walt, 29
Woodbridge, F. J. E., 23

Xirau, Joaquín, 165

Zapata, Emiliano, 73
Zea, Leopoldo, 24, 25, 52, 53, 56, 61, 62, 186, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 210,
Zumárraga, Fr. Juan de, 42

# ÍNDICE GENERAL

PRESENTACIÓN, por José Gaos ..... 9
*Prólogo a la edición castellana* ..... 13
*Introducción.* Las dos Américas: esbozo caracterológico ..... 19

I. Cinco etapas del pensamiento mexicano ..... 22
  I. La etapa escolástica ..... 26
  II. La etapa de la Ilustración ..... 29
  III. La etapa antirracionalista ..... 35
  IV. La etapa positivista ..... 38
  V. La etapa antipositivista ..... 66

II. El dualismo cristiano de Antonio Caso ..... 81
  I. Nota biográfica ..... 81
  II. La etapa inicial en el pensamiento de Caso 83
  III. Caso el pragmatista ..... 84
  IV. El dualismo cristiano de Caso ..... 89

III. El monismo estético de José Vasconcelos ..... 109
  I. Nota biográfica ..... 109
  II. Vasconcelos comparado con Caso y Bergson ..... 115
  III. Los antecedentes del sistema de Vasconcelos ..... 118
  IV. El sistema del monismo estético ..... 128

*A)* El alegato en favor de la belleza como energía; 129; *B)* El alegato en favor de la belleza como verdad, 135; *C)* El alegato en favor de la belleza como valor, 148.

IV. El perspectivismo y el existencialismo en México 160
  I. Ortega en México ..... 160
  II. El pensamiento de Ortega y su reflejo en México ..... 170

III. La obra de los neoorteguianos mexicanos 185
NOTAS ..... 213
BIBLIOGRAFÍA SELECTA ..... 223
ÍNDICE DE NOMBRES ..... 231

III. La obra de los neoorteguianos mexicanos 185
NOTAS ..... 213
BIBLIOGRAFÍA SELECTA ..... 223
ÍNDICE DE NOMBRES ..... 231

Este libro se acabó de imprimir el día 30 de enero de 1954, en los talleres de la Editorial Jakez, Allende 46-A, México 1, D. F. Se tiraron 2,000 ejemplares y en su composición se utilizaron tipos Bodoni de 12:14, 10:12 y 8:8 puntos. La edición estuvo al cuidado de *Carlos Villegas* y *Elsa Cecilia Frost.*