

**MIRADAS
DESDE LA
FILOSOFÍA Y
CULTURA DE
ANTONIO
CASO**

Mario Magallón Anaya

Miradas desde la filosofía y cultura de Antonio Caso

Mario Magallón Anaya

Primera edición 2024

Interpec, A.C.

Ciudad de México.

ISBN: 9798340048363

Obra publicada bajo la licencia CC BY-NC-ND 4.0. Se autoriza compartir (copiar y redistribuir) el material en cualquier medio o formato bajo los siguientes términos:

Debe otorgar el crédito correspondiente al autor, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se realizaron cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de ninguna manera que sugiera que el licenciante lo respalda a usted o su uso. No puede utilizar el material con fines comerciales, ni se puede remezclar, transformar o construir sobre el material, además, no se puede distribuir el material modificado.

Diseño de cubierta e interiores: Paco Velázquez

Interpec, A.C.

Director ejecutivo: Juan de Dios Escalante Rodríguez

Jefe de producción: Daniel Ávila Martínez

Responsable de edición: Francisco Tapia Velázquez

Vinculación y comunicación: Bárbara Asela Flores Iturbe

**Investigación realizada en el
Centro de Investigación sobre
América Latina y el Caribe
(CIALC), UNAM**

MIRADAS DESDE LA FILOSOFÍA Y CULTURA DE ANTONIO CASO

Mario Magallón Anaya



Índice

Prólogo.....	7
Introducción.....	11
CAPÍTULO I	
La Filosofía Después de la Independencia	17
CAPÍTULO II	
Pensamiento Filosófico de la Revolución	51
CAPÍTULO III	
El Ateneo de la Juventud	67
CAPÍTULO IV	
Antonio Caso	87
CAPÍTULO V	
La filosofía y política de Antonio Caso	105
CAPÍTULO VI	
Antonio Caso Ante la Realidad Hispanoamericana.....	129

CAPÍTULO VII

Humanismo, Utopía e Historicidad

Desde Nuestra América145

CAPÍTULO VIII

Ensayo Filosófico, Hermenéutica y Simbolismo

Desde América Latina.....167

CAPÍTULO IX La Filosofía de la Educación Mexicana

y el Sentimiento de Inferioridad en la Filosofía

de la Cultura de Samuel Ramos183

Bibliografía General211

Prólogo

Las ideas filosóficas de Mario Magallón tienden a la universalidad sin el abandono de lo nacional y regional. Su pensamiento es mexicano y cosmopolita, dialoga con los saberes indígenas, con las continuidades y rupturas históricas de la filosofía mexicana y de Nuestra América, así como con las tradiciones institucionalizadas de occidente. Su propuesta filosófica parte desde los fundamentos de un campo del conocimiento transdisciplinario, está conformada en colectivo-histórico desde la tradición de la historia de las ideas, el pensamiento y la filosofía latinoamericanos que Leopoldo Zea fue tejiendo y consolidando en toda Nuestra América.

El pensamiento de Magallón articula una filosofía coherente y reflexiva con las exigencias de la sistematicidad sin reducirse a ella, trasciende explícitamente las normas de lo analítico desde una reflexión onto-epistémica fenomenológica. Su filosofía parte del Ser devenido y cambiante en la historia (propia y universal) analizada con rigurosidad, desde una epistemología nutrida con la diversidad de los saberes y conocimientos que la misma filosofía reflexiona. Dicho en otros términos, es la realidad histórico-social la que le permite tener un referente concreto: realidad que duele en la exclusión, pobreza, opresión, marginación y una crítica a las estructuras de poder definidas por el capitalismo histórico.

Magallón pone en función la analogía y la dialéctica para analizar nuestra realidad dejando de lado la imposición del imperio de las categorías. Conceptos, teorías y metodologías son reflexionadas para construir un puente entre el pasado y la posibilidad utópica. En este libro, Mario analiza una tradición compleja, barroca y abigarrada que, motivada por el interés filosófico de las ideas excluidas por cierta tradición europeizante, como las de Antonio Caso y Samuel Ramos permiten revalorizar el potencial filosófico mexicano.

El trabajo académico de Mario Magallón se ha comprometido, los últimos diez años, con el rescate de personajes “olvidados”. Esta recuperación parte de ese análisis de los procesos históricos, políticos y sociales que han formado a nuestro país como parte de su labor como historiador de las ideas. Por esto, en este libro, Magallón analiza el pensamiento filosófico surgido después de la independencia hasta la revolución mexicana. El análisis de la dimensión fenoménica que realiza Magallón nos brinda una nitidez de los sujetos de análisis en relación con nuestra ontología latinoamericana. Este análisis es también un hilo conductor, metodológico y epistemológico, con el que enlaza personajes, ideas, ideologías y acontecimientos para tejer una urdimbre sólida en la que se traman el pensamiento de Nuestra América que sostiene nuestra realidad social.

Antonio Caso como personaje aparece en este libro inscrito en las circunstancias postrevolucionarias, son éstas el crisol que atempera su pensamiento al nivel de cualquier filósofo consagrado de su época. Magallón muestra con maestría cómo es esta realidad, dispersa y desordenada por una revolución violenta, la que le exige a Caso nombrar fenoménicamente los fundamentos de una identidad mexicana. Antonio Caso *apalabra* esta coyuntura de la guerra y del *cambio* para dar cuenta del paso a una nueva realidad. Es este *apalabramiento*, como ejercicio para dotar de sentido a la realidad, lo que se le impone al filósofo como una tarea urgente. Tarea que debe ser realizada con el insistente rigor disciplinario y con la libertad asumida en una realidad concreta, así, esta labor realizada por Caso devendrá en los principios fundamentales de la actual filosofía mexicana.

Antonio Caso y Samuel Ramos han sido expuestos como reaccionarios y de bajo nivel filosófico, pero esta consideración nos lleva a un callejón de desperdicio intelectual y filosófico. Negar el vuelo de ambos filósofos en el diseño de propuestas, construcción y tratamiento de conceptos y categorías cae en una hermenéutica errónea, descontextualizada y con ejercicio analítico baladí. En cambio, Magallón recupera la propuesta de estos filósofos, tanto de sus ideas como de la explicación de los fenómenos que exigían ser

sacados a la luz para comprender nuestra realidad y la transformación que se dio en los principios del siglo XX en México permeando y sorprendiendo a todo el mundo. Esta obra que el lector tiene en sus manos muestra el camino de la revolución que dio forma al mexicano como un *Ser complejo* que urgía aparecer como una identidad constituida por una diversidad cultural, axiológica y unida por una promesa de un mejor futuro.

Afortunadamente, con el sentido lotofágico que implica, cada vez más se genera un sentido de respeto, actitudes de apertura y reconocimiento de formas divergentes de hacer filosofía. Nuestra historia de las ideas y la filosofía latinoamericana están consolidadas en la academia y, sobre todo, en el compromiso con los pueblos y las diversas culturas de Nuestra América martiana.

Disfrute el lector este libro lleno de *eros filosófico*, aunque esto pareciera redundancia, no lo es, el texto muestra ese *amor* a nuestra filosofía mexicana que hoy maduramente extiende las alas con su respectiva carga de plomo.

En alguna *calle sin pavimento* de Ecatepec, Estado de México,

Juan de Dios Escalante Rodríguez

2024

Introducción

La presente investigación **Miradas desde la Filosofía y Cultura de Antonio Caso** es una nueva versión corregida y ampliada de *Historia de las Ideas en México y la filosofía de Antonio Caso* publicada originalmente por la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM) en 1998, la cual se ha agotado desde hace ya más de diez años.

Se busca recuperar el alcance de los silencios inaudibles, siempre presentes en nuestras formas de producir filosofía(s), historia de las ideas y pensamiento filosófico, como de los sentidos significativos del pensar desde nuestra América. Esta es la mirada hacia la perplejidad provocada por la época posmoderna y poscolonial, la cual ha impactado y descarriado las formas de la existencia humana, de la filosofía y de la ética actual.

El propósito de este trabajo es, entre otros, el regreso a la modernidad alternativa latinoamericana con la intención de recuperar a los griegos, a los latinos, a la filosofía medieval, a Descartes, a Kant, a Nietzsche, a Husserl, a Dilthey, a Spranger, a Ortega y Gasset, a Heidegger, a Jaspers, a los filósofos indígenas, a los coloniales como: de Las Casas, a Sahagún, a Sigüenza, a Sor Juana Inés de la Cruz, a Gamarra, a Clavijero, a Alegre, a Bolívar, a Bilbao, a Montalvo, a Gabino Barreda, a Valverde Téllez, etc. Es una mirada panorámica y filosófica desde la fenomenología de la existencia, sobre todo, cuando en la actualidad el concepto de filosofía como unidad teórica ontoepistémica ha sido puesto en cuestión y se ha fragmentado el saber en “islas” que parecen inconexas y sin sentido.

En la actualidad se vive una época de crisis, la cual ha alcanzado a todos los órdenes de la existencia humana y en el campo de la reflexión espiritual se ha generado una confusión entre los valores éticos, las ideas filosóficas y sociales, en las formas de representación del mundo y de la realidad. Se ha declarado el fin de la metafísica, de la muerte Dios o, del Ser concebido como totalidad filosófica, el fin de la historia y de su autor, el sujeto social, de los valores culturales, para dominar en el horizonte las éticas indoloras,

los relativismos absolutos y la subjetividad, allí donde el yo social y el pasado “ya no existen”. Es decir, es la mirada de un presente permanente, sin tiempo y sin el acontecer humano.

Aún hoy resuenan las palabras del maestro Samuel Ramos, las cuales adquieren una vigencia inusitada.

La tragedia del hombre actual es que sus creaciones materiales se rebelan contra él. El vasto mundo de la civilización y la cultura adquiere un dinamismo independiente que sigue por un camino diverso al que el hombre debe recorrer. Arrancado de su propia trayectoria, anulada su libertad, el hombre va perdiendo sus atributos característicos, precisamente aquellos en que se funda la dignidad humana, y rebaja el nivel de su existencia. No todos los hombres tienen una conciencia clara de lo que sucede, pero sí una mayoría siente una inconformidad que lo mantiene en rebelión continua sin un objetivo definido [...]. La civilización tal como está organizada parece un plan diabólico para dejar al hombre sin alma y convertirlo en un espectro de lo que fue en mejores tiempos.¹

Por ello, como bien había señalado el maestro Ramos, al inicio de la Segunda Guerra Mundial (1940) y a casi setenta años parece como si lo hubiese dicho ayer, por su alcance y su sentido ontoepistémico.

La tarea de la filosofía se hace en el presente más agobiadora que nunca, porque vivimos una época sumamente problemática. El destino del hombre, las formas individuales o sociales de su existencia, los contenidos de la civilización y la cultura son hoy el objeto de una discusión apasionada en la que intervienen puntos de vista de índole muy heterogénea. La filosofía existe en función de ciertos problemas de carácter general que no toca resolver ni a

1 Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, México, Diánoia/FCE, 1962, pp. 15-16.

la religión, ni a las ciencias particulares, sino a una disciplina que desde un plan superior trata de abarcar la realidad de una visión de conjunto.²

Esta reflexión de Ramos muestra una forma diáfana de ver el mundo y, es un referente para nuestra investigación, resultado de una permanente reflexión sobre la filosofía y la historia de las ideas filosóficas en México, en América Latina, en el Caribe y en el mundo. Se realiza a partir de formas en que los seres humanos producen y desarrollan sus modos de existencia, de cómo enfrentan su realidad histórica y social, entes situados en un horizonte de sentido de significación.

Esta es una reflexión histórica-filosófica enraizada en la realidad latinoamericana, caribeña y mundial. Filosofía que reflexiona sobre las propias formas de producir cultura y conocimientos en esta región del mundo. Es un ejercicio de reflexión y análisis teórico-filosófico que obliga a la necesidad de asumir compromisos éticos, sociales y políticos; que desde otras perspectivas filosóficas han sido cuestionados, porque la filosofía, para nuestra realidad latinoamericanista es ética y socialmente asuntiva, responsable de la realidad y del cambio.

En los últimos cincuenta y ocho años de producción filosófica latinoamericana encontramos que las supuestas filosofías que se apreciaban de estar incontaminadas de la realidad, ahora, en muchos sentidos son insostenibles, porque toda filosofía, no obstante de su rigor y precisión teórica y epistémica, está penetrada, permeada, por la realidad histórica, social, política e ideológica. Por ello, podemos decir que la supuesta objetividad de la filosofía tiene sus alcances y limitaciones, porque en ella están, sin quererlo el sujeto filosofante y algunos factores de carácter subjetivo, las representaciones del mundo y de la época que se vive, se desarrolla y se produce la filosofía y la existencia humana y material.

Más aún, como atinadamente señalara el filósofo alemán Johann Gottfried Herder, no hay valores universales totalitarios y excluyentes, ni tampo-

² *Ibid*, p. 20.

co una filosofía universal que los constituya en el fondo, porque cada sociedad humana, cada pueblo, cada cultura, de cada época y civilización, posee sus propios ideales, estándares de producir, maneras de vivir, de pensar y actuar. Estamos de acuerdo en que existen problemas filosóficos universales que demandan una solución, pero la universalidad no radica sólo en el método filosófico de análisis sino en la profundidad, coherencia, sistematicidad y rigor de su tratamiento; conscientes, no obstante, lo anterior, de que toda filosofía contiene elementos de irracionalidad en sus construcciones teórico-epistémicas.

Toda filosofía, como apuntara el transterrado español José Gaos, es la representación de una época, de un tiempo y de un lugar. Así cada nación tiene sus propias tradiciones, su propio carácter, su propio rostro, su propio centro moral de gravedad que difiere de los demás. Pues sólo desde ahí es posible pensar el desarrollo de sus propias necesidades nacionales y de su propia y singular identidad, en la unidad y la diferencia mexicana, latinoamericana, caribeña y mundial. Es decir, es la unidad de lo diverso de lo humano. Porque es a partir de allí que los pueblos proyectan sus ideales y sus utopías, y desde donde buscan alcanzar la felicidad como realización humana.

No hay, por tanto, ninguna razón que imponga la limitación de los modelos extranjeros, ni el regreso a un pasado remoto. Afirmamos que cada época, como cada sociedad o comunidad humana difieren de las otras, en sus metas, hábitos y valores, como en las cosmovisiones del mundo, para enfrentar la realidad. Por ello, juzgar una filosofía y una cultura con otros patrones que no les son propios, demuestra un fracaso de la imaginación y del entendimiento. Para entender una filosofía y cultura debe emplearse la misma facultad de visión comprehensiva con la cual nos entendemos unos con otros, sin ella no hay amor, ni amistad, ni verdaderas relaciones humanas.

Por lo tanto, la actitud de un hombre hacia un semejante deberá estar basada en la percepción de lo que éste tiene de sí mismo, esto es, como entidad única, y no precisamente, lo que tiene en común con los demás, pues

sólo las ciencias abstraen lo común y generalizan. Las relaciones humanas como las producciones teórico-filosóficas y culturales tienen la marca de sus creadores, y ésta no es lo meramente objetivo, sino que lleva implícita lo subjetivo, lo simbólico, los imaginarios sociales, las representaciones del mundo y de la realidad.

Es en esto último donde quisiera llamar la atención, en la medida que las relaciones humanas están fundadas en el reconocimiento de la individualidad, la que quizá nunca podrá ser descrita en su totalidad y menos aún analizada y valorada. Esto mismo ocurre con la comprensión de las comunidades, las culturas, las épocas; lo que ellas son y por lo que luchan; lo que sienten, padecen y crean; así, cómo se expresan, cómo se ven a sí mismas, cómo piensan y actúan. La filosofía con su fundamento racional, también lleva implícitos factores subjetivos que influyen en la construcción reflexiva.

Más aún, podemos decir que estamos conscientes de que las supuestas filosofías que se rigen por ciertos parámetros de sistematicidad (simplicidad, regularidad, coherencia, rigor, uniformidad, cohesión, unidad, etc.), no obstante, y a pesar de eso, pueden representar focos conflictivos, contradictorios y opuestos. De tal manera, diríamos que la sistematicidad es una condición necesaria a todo conocimiento filosófico, pero muy difícilmente puede ser suficiente. La sistematicidad es la clave o el medio para el entendimiento y el canal por donde fluye el poder explicativo filosófico-discursivo.

Desde esta perspectiva insistiríamos que los problemas filosóficos no admiten soluciones definitivas, a la manera de “conocimiento exacto” como el de la ciencia y que puede obligar a la aprobación de todas las mentes racionales. A pesar de esto, algunos filósofos se resisten totalmente a admitir que la diversidad y la discordia son hechos ineliminables y, más bien son inherentes a la misma empresa filosófica como sociedad humana.

A todas luces es posible demostrar que cada sistema de filosofía o corriente filosófica excluye a los demás; como cada uno refuta al resto y ninguna es concluyente en su demostración. La diversidad y el desacuerdo

son, hasta donde se puede observar, el eterno destino de la filosofía, lo cual radica profundamente en la naturaleza misma de la materia de que se trata.

El lector tiene en sus manos un texto que inicia su reflexión a partir de los últimos cincuenta años del siglo XVIII “novohispano” y concluye con Antonio Caso y la antropología filosófica de Samuel Ramos. El libro de **Miradas desde la filosofía y la cultura de Antonio Caso** es un intento por analizar y explicar desde la metodología de la ya vieja tradición latinoamericana, una forma de pensar y sentir. O, para decirlo muy diltheyanamente, *desde un horizonte de sentido filosófico*, de una realidad social e histórica que demanda respuestas.

Y es a partir de este horizonte que es analizada la reflexión filosófica en México y América Latina, destacándose, de modo especial, pero insuficiente, la filosofía de Antonio Caso, el ensayo filosófico latinoamericano, la filosofía de la educación y el sentimiento de inferioridad de Samuel Ramos.

Esto es, apenas, una aproximación a los grandes problemas de la historia de las ideas, de la filosofía, del humanismo, de la utopía y del ensayo filosófico en la región latinoamericana y caribeña concebidos como fuerza ensayística ontoepistémica.

Mario Magallón Anaya

CAPÍTULO I

La Filosofía Después de la Independencia

1.1. Algunas Reflexiones y Antecedentes

Es de gran relevancia considerar los antecedentes que hicieron posible la Independencia de México. Especialmente durante una etapa precedente de reflexión intelectual de un grupo de historiadores, filósofos, humanistas que renovaron no sólo la filosofía escolástica, sino que ampliaron el valor y sentido del liberalismo y del positivismo, a la vez que buscaron dar una respuesta a las necesidades sociohistóricas más apremiantes.

Desde la concepción aquí planteada partimos del supuesto de que tanto la filosofía como la historia de las ideas tienen un ascendiente en la realidad social, pues ésta es la que determina la forma de hacer filosofía, del mismo modo, la de generar y producir ideas. Para nosotros hablar de filosofía o de ideas filosóficas o de pensamiento, es hablar sobre éstos enraizados en la historia, porque la filosofía la entendemos como función para la vida y compromiso para con ésta.¹

Por ello, no puede ser una actitud desinteresada y contemplativa, sino que también, tiene el ineludible compromiso con la liberación humana y social. Es una filosofía que pretende organizar su discurso de manera rigurosa, en el entendido que ella está atravesada por la ideología y pene-

¹ Cfr., W. Dilthey, *La Esencia de la Filosofía*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1944; José Gaos, "Introducción", *Antología del Pensamiento de Lengua Española*, México, uas, Culiacán Sinaloa, Dos Tomos, 1982; Leopoldo Zea, "Introducción", *El Positivismo en México, Nacimiento, Apogeo y Decadencia*, México, fce, 1975; Arturo Andrés Roig, "De la Historia de las ideas a la Filosofía de la Liberación", *Latinoamérica*, No. 10, Anuario. Estudios Latinoamericanos, México, 1977; Horacio Cerutti Guldberg, *Hacia una Metodología de la Historia de las Ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, México, Universidad Guadalajara, 1986.

trada por las Ciencias Sociales y Naturales. Es decir, aceptamos que la filosofía y el filosofar no están inmunizados de actividades no-filosóficas y, en particular de la política. En este sentido, la filosofía desde nuestra concepción, no debe atender sólo al cómo ella se hace, sino también considerar para qué se hace. La filosofía, de este modo, es algo más que una ciencia rigurosa. Es, a la vez, ideología que se asume conciente, racional y responsablemente.

La filosofía como la historia de las ideas no valen *per se*, sino en una inserción social dada en cada momento histórico. Se trata de producir una historia de las ideas como de la filosofía, que no se reduzcan al pensamiento académico, sino que incorporen las ideologías dominantes, así como para la liberación. En consecuencia, para nosotros, el discurso filosófico no puede ser leído con independencia del discurso político.²

Leopoldo Zea, en un texto ya antiguo, señalaba que la filosofía debe ser vista como verdad histórica, como el afán por solucionar problemas concretos; es un tratar de contestar a las interrogantes que se hacen los hombres frente a determinadas situaciones históricas.³ Nada nuevo dentro de la tradición filosófica latinoamericana. El argentino Juan Bautista Alberdi ya apuntaba que nuestra filosofía, si hemos de tener alguna, debe surgir de las propias necesidades, debe ser esencialmente política y social; debe buscar la libertad, la justicia, la igualdad y algunos principios que él llama goces sociales. La filosofía adquiere una connotación que rebasa, ya desde aquella época, los lineamientos establecidos por *la Filosofía* y su carácter de universalidad. Plantea la necesidad de una filosofía que resuelva los problemas de la humanidad y en lo específico, los problemas americanos; una filosofía universal, regional y nacional, en proceso dialéctico y dialógico de intercambios.

2 . Cfr., Horacio Cerutti Guldberg, *Ibid.*, pp, 83. s.s.

3 Cfr., Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, UNAM, 1972, p.p 26-27; También véase Arturo Ardao, *Filosofía en lengua española*, Montevideo, Alfa, 1963, pp, 29-91.

La filosofía, pues, uno en sus elementos fundamentales como la humanidad, varía en sus aplicaciones nacionales y temporales. Y es bajo esta última forma que interesa más especialmente a los pueblos. Lo que interesa a cada pueblo es conocer su razón de ser, su razón de progreso y de felicidad individual, se encuentra ligada a la felicidad del género humano. Pero su punto de partida y de progreso es siempre su nacionalidad.⁴

No obstante lo anterior, la filosofía no se reduce a lo histórico, sin embargo, no puede estar al margen de éste. La historicidad lleva a esclarecer la conexión del pensamiento filosófico con las estructuras históricas y temporales en que se encuadra la existencia. En este sentido es posible decir que la historia de las ideas filosóficas no puede independizarse completamente de la historia general.⁵ Cada época tiene un espíritu propio, del que son partícipes todos los elementos culturales que la determinan. La filosofía como las ideas filosóficas ha nacido del movimiento social. Son a la vez, método de investigación y de explicación,⁶ teoría y práctica, historia y circunstancia para entender la realidad sociohistórica y política.

La filosofía y la historia de las ideas en América Latina no pueden ser entendidas como un epifenómeno de la realidad, sino como algo que se originó en ella, es respuesta, análisis y crítica de la vida social y colectiva latinoamericana y caribeña. En el entendido de que la vida histórica supone un sinnúmero de relaciones y entrecruzamientos, donde se da un juego entre la realidad de las ideas, pero a la vez entre las concepciones teóricas preexistentes y aquellas que nacen espontáneamente de una cierta imprecisa y no rigurosa interpretación, las que a pesar de su inconsistencia y de su interpretación de la realidad teórica y conceptual, la causa de la experiencia

4 Juan Bautista Alberdi, "Ideas para un curso de filosofía contemporánea", *Latinoamérica*, No. 9. Coordinación de Humanidades/Centro de Estudios Latinoamericanos/Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1978, p. 12.

5 Cfr., Arturo Ardao, *Op. Cit.*, p. 117.

6 Estos supuestos están muy cerca de los sentidos por Sartre, Cfr., Jean-Paul Sartre, *Crítica de la Razón Dialéctica*, Dos tomos, Tomo I, Argentina, Losada, 1979, p., 16.

que las nutren constituyen una razón suficiente que obliga a la necesidad de explicarlas, formalizarlas y estructurarlas teórica, coherente y conceptualmente.⁷

La historia social y política de México, Latinoamérica y el Caribe es una fuente rica para la reflexión filosófica, sin embargo, esta última, no se reduce a ella, en la medida que sistematiza metódica y ordenadamente sus formulaciones. La filosofía y las ideas filosóficas no se constituyen exclusivamente de expresiones formuladas de forma rigurosa sino también de aquellas que se van conformando lentamente, resultado de la interpretación de la realidad y de sus posibles cambios. Expresiones que suelen ser fruto de un movimiento espontáneo de grandes grupos sociales que se enfrentan con una situación dada y piensan en ella como un elemento que los constriñe y limita.⁸

Se parte de la historicidad de la filosofía y de las ideas filosóficas, capítulo relevante de la actividad espiritual. Así lo fue para el romanticismo con la obra de Hegel, así lo ha sido para el historicismo de nuestros días desde Dilthey hasta la actualidad. Y en el espíritu metodológico de esta propuesta resulta natural que la historiografía filosófica americana, se diera a la tarea de reconstruir y de resemantizar el proceso evolutivo de su filosofía.

Las generaciones de inicios de siglo XX a la actualidad, se han empeñado en recuperar las tradiciones latinoamericanas en el campo de la filosofía.

7 Nuestra tesis está muy cerca de la sostenida por el argentino José Luis Romero, *Cfr.*, José Luis Romero, *Situaciones e Ideologías en Latinoamérica*, México, ccydel/unam, 1981, p.p. 10-11.

8 Arturo Ardao en su artículo citado reflexiona en este mismo ámbito de ideas, apunta: "La historia bien entendida de la filosofía es siempre una vuelta a la tradición filosófica para hacerla participar en la meditación del presente. Para América no pierde de ningún modo esa significación la historia de la filosofía universal. *Pero se le suma la suya propia, que la tiene igualmente, aunque de manera especialmente.* La inteligencia americana ha sido especialmente receptiva de los contenidos de la inteligencia europea. Averiguar cómo han pensado históricamente esos contenidos, cómo los ha escogido o se los ha impuesto, cómo se los ha incorporado, cómo los ha aprovechado o desperdiciado, cómo los ha sustituidos unos por otros, será entonces averiguar a través de qué mecanismos la inteligencia americana, como entidad social, se ha constituido, y de ese modo, tomar conciencia de su comportamiento presente, así como de las condiciones y posibilidades de su autonomía futura", *Op. Cit.* pp., 117-118.

Recapitular nuestro pasado filosófico-espiritual es un elemento decisivo para la filosofía en América Latina y el Caribe.

Historia y filosofía vinculadas, postulan para el pensamiento latinoamericano su sentido histórico proyectado desde el campo de las ideas filosóficas, de la sociología del conocimiento y de la sociología de la cultura, a la historia de las ideas filosóficas y políticas de nuestros países.

La universalidad de la cultura y la filosofía miradas desde nuestra región latinoamericana y caribeña son hoy, como siempre lo fueron, una manera de justificación excluyente y localista que no necesariamente se asemejan y adaptan a la visión europea. Obviamente, esto no debe entenderse que la aspiración del conocimiento se reduzca a verdades fragmentarias, muy por el contrario, la pretensión tiene que ser abarcadora de un saber teóricamente más amplio, coherente, sistemático y conceptualmente construido. En el entendido de que la filosofía como las ideas filosóficas no son algo dado en exclusiva a determinados pueblos y hombres, tampoco son algo que se herede, sino algo que se hace y se necesita para enfrentar una situación histórica, como respuesta a las necesidades más apremiantes de la existencia. Esto lleva a la relativización de las verdades. Esta relativización de las verdades se hace evidente en la historia de la filosofía. Cada filósofo busca alcanzar una verdad única, pero ésta es sólo la del filósofo en una época determinada. Lo cual no quiere decir que lo dicho y escrito hasta hoy por los filósofos sea mera subjetividad, y más aún, que no esté fundado en principios de validez, muchas veces “universales”, empero, la verdad no es, no puede ser absoluta, como tampoco lo puede ser la filosofía.⁹ La filosofía no es sino el afán de dar respuestas a las interrogantes que se hacen los seres humanos frente a determinados problemas. Sin embargo, la filosofía no se justifica por lo local de sus resultados, sino por la amplitud de sus

9 “La verdad de cada hombre o generación no viene a ser sino la expresión de una determinada concepción del mundo y de la vida. Esto hace que las verdades de la filosofía como intento de solución sean circunstanciales, dependiendo cada una del hombre que la ha expresado, y ésta a su vez, dependiendo de una sociedad determinada, de una determinada época histórica, en una palabra, de una circunstancia [...]. La filosofía no es sino un afán por solucionar problemas concretos.”, Leopoldo Zea, *América como Conciencia*, Op. Cit., p., 27.

anhelos. La filosofía, así entendida, y su historia, al igual que las ideas filosóficas no pueden sustraerse a los sujetos, a los hombres que las producen, de otro modo no puede ser historia de las ideas, “porque de lo abstracto no puede haber historia, sino hay historia de la vida humana”.¹⁰

En la filosofía de fin del siglo XX se da una lucha entre la modernidad y la posmodernidad, entre la construcción de los grandes relatos y la fragmentación de éstos; entre la racionalidad y la irracionalidad. Desde de la filosofía del siglo XIX hasta la actualmente producida, notamos avances en la construcción discursiva, en la estructura semántica, en la construcción de lenguajes, en la sociología del conocimiento, en la filosofía de la historia, de la filosofía de cultura, etc. De la misma forma asistimos a la caída de los grandes paradigmas sociales, inclusive, en algunos campos de las ciencias. La diversidad, el orden y el desorden son inseparables de la historia de las racionalidades actuales.¹¹ Pero, lo más importante, es la aceptación expresa de que la filosofía ya no tiene un sólo centro, sino que es nómada, como nómada es la racionalidad; la filosofía ya no se concibe como indivisible; es más bien ensanchamiento progresivo de lo que se entiende por ella. “La actividad actual de la filosofía va en el sentido de la nomadización del pensamiento”. Es decir, la filosofía rompe con la institución, al romper con la racionalización y con los códigos de un modo de pensar dominante. Hoy lo que está al margen, como lo fue el caso de la filosofía americana y posteriormente la del Tercer Mundo y la de los países pobres en el mundo, ya no lo está. La institución filosófica se arrogaba el derecho para determinar el ámbito conceptual y formal de lo social, para ordenarlo, organizarlo, confiriéndole un funcionamiento preciso. Lo marginal, está al margen, es la disrupción, es la exterioridad de la institución filosófica, es “lo que está fuera del límite”. Es la forma subversiva, es el nomadismo que amenaza penetrar en el ámbito social institucionalizado, representante de la civili-

10 Leopoldo Zea, *El Positivismo en México... Op. Cit.*, p. 20. (Para este autor “abstraer las ideas de sus circunstancias es abstraer la filosofía de su historia”)

11 Cfr., Georges Balandier, *El desorden. Las teorías del Caos y las Ciencias Sociales. Elogio de la Fecundidad del Movimiento*, España, Gedisa, 1994. p. 42.

zación que ahora, si se me permite la metáfora, se enfrenta con lo bárbaro. El nomadismo de la filosofía, su marginalidad, rechaza los códigos de las civilizaciones dominantes eurocéntricas urbanas. Donde la eficacia del pensamiento radica en la de sus códigos, ahora se realiza el rechazo de una racionalidad característica de la modernidad fundado en el supuesto equilibrio, de lo estable y del orden,¹² formas caóticas de simulación.

Parece que el tiempo ha concedido la razón a los filósofos latinoamericanos y la institucionalidad ha sido penetrada por lo marginal proponiendo sus propios códigos. Así, la pretensión de aislar a la filosofía de la realidad, de lo preteórico es imposible, la totalidad no objetual como es el mundo de la vida permea los especialismos, para introducir en ella la interdisciplinariedad. La propuesta de la filosofía latinoamericana adquiere sentido y significación para constituirse en una parte más de la filosofía en general, no obstante que siga sin ser considerada generalmente, en la historia de la filosofía universal, que bien podría llamarse institucional dominante, porque para nosotros la filosofía es también una forma de poder, en la medida que esta última es el sustento de las ideologías políticas y de las políticas de la filosofía. Viejo señalamiento continuamente reiterado por filósofos latinoamericanos y que hoy parece ser ya aceptado por una gran mayoría de filósofos en todo el mundo.

1.2. La Filosofía en el Siglo XVIII, XIX y XX

Este circunloquio nos permite, sin más preámbulos, introducimos en la historia de la filosofía latinoamericana y nacional y, en nuestro caso, de

¹² Cfr., Dominique Grisoni, *Políticas de la Filosofía*, México, fce, Breviario, No. 309, 1982. Esta compilación no tiene desperdicio para quien se interese sobre el tema. Sin embargo, deseo llamar la atención, para lo que hemos venido reflexionando sobre la presentación de Dominique Grisoni "Obertura", el artículo de Francois Chatelet. En fin, el texto vale la pena ser leído todo.

la mexicana de la segunda mitad del siglo XVIII. En ella descubrimos el esfuerzo que hacen nuestros pensadores para adaptar la filosofía moderna e ilustrada a la escolástica, es una filosofía ecléctica.

En la sexta década del siglo en cuestión, se da un florecimiento literario, filosófico, ensayístico y científico, al mismo tiempo que se encumbra y defiende el patriotismo criollo que expresa los sentimientos e intereses de una clase alta, a la que se le negaba su derecho de nacimiento.¹³ Es ese derecho en que se afincan en los nacidos en esta América, para buscar aquellos aspectos que les dan un sentido de ser que los diferencia de los demás, por sus problemáticas filosóficas, políticas, sociales y económicas.

La década de los años cincuenta del siglo XVIII se caracteriza por una confianza renovada en sí mismos como criollos y por un patriotismo más intenso. Los intelectuales mexicanos lograron encontrar en la historia y en la religión los medios míticos, simbólicos e iconográficos que les permitieron rechazar, oponerse y rebelarse al dominio colonial.

Así, observamos que:

Mientras que en el Perú la vía hacia el pasado indígena estaba bloqueada por la supervivencia de la nobleza INCA, en México, los intelectuales criollos, especialmente el clero, expropiaron ese pasado para ellos mismos y para liberarse de España. Los temas que caracterizaron el patriotismo criollo —neoaztequismo, guadalupanismo y el repudio a la conquista— fluyeron directamente hacia el nacionalismo mexicano. La fuerza de esta tradición distinguiría la ideología de la insurgencia mexicana de los demás movimientos contemporáneos que se registraron en América del Sur. Diferencias notables entre los criollos americanos, donde el concepto de nación e ideología adquieren un sentido especial en cada región de América, que irán formando parte de la mentalidad de un sector de hombres ligados por intereses comunes y por

13 David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1983. p. 16.

una conciencia de su posición en la estructura social de la Colonia, y a la vez plantean la necesidad de liberarse de su situación dependiente para dar forma a un proyecto de emancipación de la sujeción y el dominio español.¹⁴

Los primeros criollos destacados eran hijos de conquistadores y pobladores venidos a menos, que reclaman angustiados los méritos de los padres, o el derecho de sus encomiendas, cuando acuden al rey en solicitud de mercedes, realizan un reclamo “justo” por derecho de guerra y conquista.

Toman como punto de apoyo las leyes de Castilla y los cánones del Concilio de Trento y solicitan al rey el fin de la política de exclusión de los criollos de los puestos y oficios importantes de la Colonia. Más aún exigen que no sólo se prefiera a los españoles americanos en la ocupación de cargos, sino que se descarte a los extraños, a los españoles europeos, a quienes tienen por advenedizos, argumentando que el europeo se ocupa más de acrecentar su peculio y regresar a su patria, que de los problemas propios de las patrias nativas. López Cámara señala al respecto: “ocupado el europeo de las ideas de socorro y adelantamiento de su casa, distante todo el océano de por medio, entrañando el pensamiento de volverse a su patria, es inevitable que ponga su estudio en que le sirve el empleo para enriquecerse”.¹⁵

En este sentido, los criollos reclaman la necesidad de que se reconozcan sus propios derechos, en una relación de igualdad entre europeos y americanos, porque, según sus propios argumentos, lo que los diferencia no son el origen étnico o racial, ni tampoco las capacidades intelectuales, sino, más bien, la que procede de la instrucción, de la educación. Clavijero (como

14 *Ibid.*, p.p. 42, Cfr., También *Humanistas del Siglo XVIII*, “Introducción y Selección” de Gabriel Méndez Plancarte, México, UNAM, 1941; Francisco Javier Clavijero, *Historia Antigua de México*, México, Porrúa, 1974; Enrique Florescano, *Precios del Maíz y Crisis Agrícolas en México*. (1708-1810), México, El Colegio de México, 1969. (No quisiera entrar a discutir sobre la defensa de los criollos contra el determinismo ambiental de Bufón, la inferioridad racial de Pauw, Robertson, etc., porque existen muy buenos estudios sobre la época. Sólo me interesa destacar el ambiente social y político de ese periodo).

15 Francisco López Cámara, *La Génesis de la Conciencia Liberal en México*, México, El Colegio de México, 1954, p. 144.

lo hizo en su momento Bartolomé de las Casas) señalaba que la educación hace diferentes a los hombres, con la educación se iguala y las diferencias desaparecen. Así lo afirmó al escribir: “en la composición del carácter de los mexicanos, como en la del carácter de las demás naciones, entre lo malo y lo bueno [...], lo malo podría en la mayor parte corregirse con la educación”.¹⁶

Es a través de la cultura y de la educación que se hace posible alcanzar la igualdad, principio que posteriormente recuperan José María Luis Mora y Lucas Alamán y se continúa en el siglo XIX en la mayoría de los liberales y algunos positivistas. En su entender y siguiendo a Clavijero, están convencidos de los poderes que da la educación y confirman su fe en la cultura. La razón es objeto de culto universal y único capaz de regenerar una nación y devolverle su libertad y dignidad.

La cultura para los criollos ennoblece al hombre y lo hace digno del primer lugar en la escala de la creación, porque ella alumbrá todos los reinos de la naturaleza que muestra sus ocultos secretos y los somete al análisis de la razón. La instrucción permite al hombre emplear toda clase de medios, de remover obstáculos y de encontrar la luz y el conocimiento. Porque sólo la cultura puede desarrollar la razón, sólo ella puede transformar al ignorante y miserable en aquel que debe ser, el rey de la creación.¹⁷

En todos los ámbitos de la vida social se da la necesidad de renovación. Muestra tangible de ello, es el despertar de la conciencia mexicana y del sentimiento de haber alcanzado la mayoría de edad y de estar ya en condiciones de quitarse la tutela española. La expulsión de los jesuitas; la explotación fiscal de las colonias; la tendencia a desplazar a las élites criollas del poder; el ataque a los privilegios del clero; la nueva ola de inmigración proveniente de la península española; la revigorización de la economía y la administración, etc. Todos estos factores habrán de precipitar los acontecimientos liberadores de la independencia de la Colonia.¹⁸

16 Francisco Javier Clavijero, *Op. Cit.*, p. 47. También véanse del mismo libro, p.p. 45, 201, 518.

17 Cfr., Jean Sarrahil, *La España Ilustrada de la segunda mitad del Siglo XVIII*, México, fce, 1981, p. 172.

18 Cfr. David Brading, *Op. Cit.*, pp. 43-44.

De esta forma, los mexicanos encuentran, desde una posición medidora, pero con sentido crítico, que las enseñanzas de la filosofía escolástica están en contra de la vida real, al mismo tiempo descubren otra filosofía que explica mucho mejor esa vida y ayuda a dar solución a los problemas que ésta plantea sin el sometimiento a la autoridad del saber. La filosofía moderna hace su presencia, se asimila y se usa de forma muy particular: a través de la forma ecléctica. Pero no es el eclecticismo a la manera de Víctor Cousin, tan vilipendiado y despreciado por la tradición, sino la combinación de polémicas y discursividades que al “instrumentarse” y asimilarse, adquieren significado y valor, que está por encima de la simple suma de ideas, para constituirse no sólo en recurso teórico, sino, además, sirve para dar soluciones concretas que la realidad histórico-social demanda.

La introducción de la filosofía moderna no fue un simple fenómeno de recepción pasiva ni una sencilla aceptación de temas novedosos. Se entabló en su derredor una formidable polémica, en la que aparecieron los matices y las actitudes más diferentes. Pero sobre todo, la gran controversia que suscitaron los filósofos de la Enciclopedia, se trasladó a México, entre otras partes, y con ello la influencia de todos los escritores y filósofos “controversistas” que, frente al pensamiento radical de la modernidad, intentaron los más variados caminos, para hacer ver la imposibilidad de su conciliación con el cristianismo.¹⁹

Sin embargo, logran hacer conciliables la escolástica con la filosofía moderna e incorporan la *Enciclopedia ilustrada y la ciencia moderna* a su discurso, y buscan no entrar en contradicción con la tradición, ni con los principios religiosos. Todo ello tenía básicamente un propósito pedagógico adaptado a las necesidades del momento. Se conoce y discute a: Descartes, Kepler, Bacon, Newton, Gassendi, Leibniz, Duhamel, Purchot, Feijoó, Losa-

19 Raúl Cardiel Reyes, *Del Modernismo al Liberalismo. La Filosofía de Manuel María Gorriño*, México, UNAM, 1981, pp. 8-9.

da y Tosca. Destacan en esta primera etapa, los jesuitas novohispanos: José Rafael Campoy, Francisco Javier Clavijero, Diego José Abad, Francisco Javier Alegre, Agustín Castro. En una segunda etapa encontramos: al oratoriano Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, Antonio Alzate, Ignacio Bartolache. En una segunda vía están Andrés de Guevara y Basoazábal, con un planteamiento muy original y propiamente “mexicano” de filosofía y metafísica. En otra línea podemos encontrar a Miguel Hidalgo y Costilla, a Manuel Guridi y Alcocer, José Mociño, etcétera.²⁰

Los caminos que abre la recepción y asimilación de la filosofía moderna y de la Enciclopedia van a permitir a los jesuitas cuestionar el principio de autoridad, y hacer posible que los hombres se enfrenten con su razón a la realidad social e histórica concreta. La respuesta reflexiva que de ella se deriva habrá de cristalizar en la Independencia. Es la exigencia por justificar su derecho a ejercer su libertad. Viejo principio que de ninguna forma son una herencia inmediata del liberalismo moderno, sino de ya larga data en la historia de la colonia española en América, especialmente “del liberalismo cristiano”, fermento de la libertad humana y de los principios igualitarios, donde sus afinidades con el moderno no son siempre perceptibles, pero tiene honda raíz en el pasado, ya desde De las Casas.²¹ La confluencia de estos dos liberalismos se hace presente en las Cortes de Cádiz, coinciden en que ambos destierran la esclavitud de sus principios.

La posición ecléctica, o mejor, electiva, en su acepción latina, como bien le gustaba llamarla a Benito Díaz de Gamarra y posteriormente, al cubano Enrique José Varona, va incidir en todos los ámbitos de la vida social, política y cultural.

Este es el medio “metódico” por el cual se:

20 *Cfr.*, Bernabé Navarro B., *Cultura Mexicana Moderna en el Siglo XVIII*, México, unam, 1983. (No es nuestro propósito explicar los contenidos del pensamiento histórico, filosófico, científico, antropológico, etc., de estos pensadores porque rebasaría los fines de este trabajo, sólo quiero dejar constancia del proceso histórico- social, intelectual y cultural de esa época). De la misma forma recomiendo revisar el texto de Raúl Cardiel Reyes, arriba citado.

21 *Cfr.*, Silvio Zavala, *Filosofía de la Conquista*, México, fce, 1977. p.p. 111-145.

Busca la sabiduría sólo con la razón y dirigimos la razón con los experimentos y observaciones de los sentidos, la conciencia íntima, el raciocinio, y con la autoridad acerca de aquellas cosas que no pueden saberse por otro camino. En esta manera de filosofar no se pregunta quién ha dicho algo, sino cuán rectamente esto es, cuán conforme a la razón, todo lo cual debe entenderse de las ciencias naturales, como es, por, la filosofía.²²

Es de hacer notar que la Revolución de Independencia está marcada, como bien han señalado Tate Lanning,²³ Samuel Ramos²⁴ y recientemente, María del Carmen Rovira,²⁵ más que por el pensamiento de los doctrinarios franceses como: Voltaire, Rousseau, Montesquieu, por el de: Santo Tomás, Descartes, Newton, Condillac, Gassendi, Malebranche, porque sin éstos últimos los hispanos no hubieran comprendido a Raynal, Condorcet, Rousseau, Voltaire, Diderot, B. Franklin y T. Paine.

Fueron los jesuitas, sus colegios, institutos y la difusión de ese liberalismo cristiano, los que llevaron, entre otros factores, a la Independencia y a tantas reformas políticas. Sus amplias miras y su audacia merecen que ser recordados. Humanistas, como gusta llamarlos Gabriel Méndez Plancarte, filósofos e historiadores se enfrentan a las necesidades y circunstancias históricas de su época. “Tienen ya conciencia -profética- de la patria inminente que está gestándose”, “todo lo mexicano pareceles digno de amorosa investigación”. Con visión amplia y abarcadora de su realidad concluyen que lo español, lo indígena e, incluso lo negro, integran la plenitud de nuestra nacionalidad, de todo lo “mexicano”.

22 Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *Elementos de Filosofía Moderna*, Tomo I, México, UNAM, 1963, pp. 26-27.

23 Cfr. John Tate Lanning, *Academic Culture in the Spanish Colonies*, Oxford, University Press, 1940, p. 87.

24 Cfr., Samuel Ramos, “Historia de la Filosofía en México” *Obras Completas*, Tomo II, México, unam, 1976.

25 Cfr., María del Carmen Rovira, “La Concepción de la Filosofía en el Liberalismo del Siglo XIX. Una Visión General” en Ma. Del Carmen Rovira, Scarlet Estrada Gasca, et. al., *Aproximaciones al siglo XIX mexicano. Visión Interdisciplinaria*, México, ffyl/dgapa/unam, 1995.

Méndez Plancarte a este respecto señala:

El “indigenismo” y el “hispanismo” exclusivistas son falsos y suicidas porque mutilan nuestra herencia espiritual -esencialmente doble- y pretenden cortar una de las raíces hondas de la mexicanidad, en su auténtica y original fisonomía, para retrotraernos -absurdamente- a las viejas y admirables, pero incompletas, culturas autóctonas, o para convertimos en una mera calca de lo europeo, “pastiche” de formas culturales ultramarinas sin juegos terrígenas.²⁶

El autodenominarse “mexicano”, en lo que todavía era Nueva España es, de algún modo, una forma de distanciarse del nombre de “español” o peninsular, su mensaje en América y en Europa marca las diferencias entre los americanos y los de la península ibérica. Las ideas difundidas de los jesuitas trascendieron hasta la Independencia. Muchas de las doctrinas estudiadas y conocidas por los partidarios de la emancipación, así como los discípulos inmediatos y mediatos tuvieron como factores precedentes de su formación filosófica e ideológica, a estos maestros, al lado de otras organizaciones religiosas. Sin embargo, debe decirse que “entre los pensadores coloniales, los jesuitas son de los que presentan el más amplio e intensivo conjunto de doctrinas, actitudes y hechos que preparan la Independencia”.²⁷ Las ideas y actitudes de estos ilustres “mexicanos”, muestran una conciencia, aunque, no lo suficientemente clara de la nueva entidad política que se estaba gestando. Hidalgo, Morelos, Aldama, López Rayón, Matamoros se educaron con los textos de algunos de los religiosos criollos.

²⁶ Cfr., Méndez Plancarte, *Op. Cit.*, p. XVIII.

²⁷ Bernabé Navarro, *Op. Cit.*, p. 201.

Más aún, Samuel Ramos apoyándose en Tate Lanning²⁸ amplía esta información.

En contra de la opinión de escritores que califican a Hidalgo de párroco ignorante, consta en los archivos de la Universidad Pontificia que el padre de la independencia recibió un grado Universitario.²⁹ Don Ignacio Aldama tuvo también la preparación filosófica. Estudió filosofía durante dos años en el Colegio de San Francisco de Sales en san Miguel el Grande, con el maestro filipense Carlos Antonio Martínez, que empleaba en su cátedra como libro de texto los *Elementos de Filosofía Moderna*, de Díaz de Gamarra. Don José María Morelos estudió en el colegio de San Nicolás cuando era rector Miguel Hidalgo, aún cuando no se pueda afirmar nada sobre un contacto intelectual entre ambos. Don Ignacio López Rayón y Don Mariano Matamoros fueron también graduados, sólo que en la Universidad de México. Existe pues, tras las figuras visibles de los jefes insurgentes, la influencia de algún maestro que desde los colegios había puesto en su mente alguna idea que era fermento de la emancipación. La Universidad Real y Pontificia se mantuvo realista; era pues, partidaria del estado de cosas reinantes. Fue más bien el colegio apartado de la vigilancia oficial el que imprimió honda huella en los dirigentes de la independencia.³⁰

28 Cfr. John Tate Lanning. "La Universidad y el Movimiento de Independencia" México, *Excelsior*, información que también confirma el historiador Enrique Krauze, véase su libro: *Siglo de Caudillos. Biografía Política de México*. México, Tusquets. 1994. p. 52.

29 Es necesario aclarar que tanto Lanning como Ramos están equivocados a este respecto, Hidalgo no logró doctorarse en la Universidad Pontificia de México, porque consideraba que estaba constituida por una cuadrilla de ignorantes. El cura Hidalgo señala al respecto: "cuando intenté verificar la obtención del grado, encuentro que lo frustró la muerte de mi padre, y después no insistí en hacerlo, porque tomé la resolución de no graduarme, ya que no pretendía colocación que lo exigiese. Martín Quirarte. Gabino Barreda, *Justo Sierra y el Ateneo de la Juventud*. México, UNAM, 1970. p. 15.

30 Samuel Ramos. *Op. Cit.* p. 186.

Sin embargo, debemos reconocer que no fueron las ideas el único motor del movimiento de Independencia, había también intereses concretos, una realidad injusta que oprimía y limitaba el ejercicio de las libertades. Es la relación dialéctica entre las ideas y la realidad, las que pondrán en acción los resortes del proceso revolucionario.

1.3. Liberalismo y Positivismo

Es curioso repensar en este fin de siglo, de milenio y, ahora en el final de la primera década del siglo XXI, sobre una etapa histórica superada y en muchos aspectos parecería que se había quedado en el pasado. Sin embargo, hoy, cuando todo ha sido puesto en crisis, que meteóricamente los cambios y transformaciones se suceden con velocidad inusitada, no estoy seguro ni si es oportuno plantear y convalidar la vieja tesis historicista del *Aufhebung* hegeliano, entendida como asimilación y superación dialéctica procesual hacia el progreso. Más aún, pensar si éste último ha tenido la misma connotación en el tiempo.

El neoliberalismo y paralelamente la visión postmoderna cuestionan las antiguas concepciones teóricas e históricas y plantean la “necesidad” de hablar de “poshistoria”, de proyectos de organización económica global que buscan colocarse por encima de la “libre competencia” y la “mano invisible del mercado”, agentes reguladores que por mucho tiempo permitieron y regularon las relaciones económico-sociales entre las sociedades civiles y las organizaciones productivas nacionales, regionales y mundiales.

Hoy como ayer, en un horizonte cargado de nubarrones con fuertes problemas nacionales, con una depresión económica y una deuda externa prácticamente impagable; un desempleo creciente con un 50% o más, de la población económica productiva; una profundísima caída del valor del peso en relación con el dólar; reducción del sistema productivo al 15 ó 20%. Bajo

este horizonte, donde las promesas de recuperación de la economía familiar se hicieron añicos, observamos, que la estabilidad económica está cuestionada y la desconfianza invade todos los ámbitos de la vida mexicana. Hoy como ayer, somos invitados a repensar el pasado y verlo como una experiencia ya asimilada. Sin embargo, las acciones y los hechos lo desmienten. En los nuevos proyectos no se toma en consideración el pasado, al igual que en el siglo XIX se quiere negar el pasado sin asimilarlo, *crasso error*. Quizá en economía se puedan quemar etapas, pero no en la historia, hacerlo es peligroso y difícil de realizar, sino no fuera así, allí está la historia como testimonio.

El liberalismo mexicano del siglo XIX³¹ hunde sus raíces, en por lo menos dos tradiciones: una de carácter escolástica y otra de origen francés e inglés. Las dos se vertebran en un liberalismo que busca adaptarse a una realidad en la que adquiere connotaciones con sentido propio, para diferir sustancialmente, en sus prácticas de las fuentes originales.³² Es un liberalismo que se puede dividir en individualista y social:

- El primero pone la libertad al servicio de la propiedad, de la industria y del comercio. Un liberalismo, donde las bases para la transformación y cambio de la sociedad estamental a la clasista y sustituirá la distinción de indios y no indios por la de pobres y ricos, buscará conciliar los intereses de los grupos dominantes con los de los dominados.
- En cambio el segundo, significa la libertad al servicio de la clase dominada para liberarla de la esclavitud, la defensa de la propiedad comunal y la liberación de deudas impagables.³³

31 Cfr., Ma. del Carmen Rovira, *La Concepción de la Filosofía en el Liberalismo del Siglo XIX. Una Visión General*, Op. Cit. De la misma forma revítese el excelente trabajo de Luis Villoro, *El Proceso Ideológico de la Revolución de Independencia*, México, unam, 1953.

32 Cfr., Jesús Reyes Heróles, *El Liberalismo Mexicano en Pocas Páginas*, México, fce/sep, "Serie Lecturas Mexicanas", No. 100, 1985, pp. 11 y ss.

33 Moisés González Navarro, *Sociedad y Cultura en el Porfiriato*, México, CONACULTA, 1994. p. 253-261.

La filosofía de la Revolución de Independencia retrotraída por los criollos, los lleva a la necesidad de preguntarse por los principios de la realidad social y sobre el origen de la sociedad. En la radicalidad de su reflexión son obligados a pensar en la idea de “nación”. Se trata de la idea que se tenía de la autoridad constitutiva de la “comunidad”, concebida ésta como un todo orgánico formalmente establecida.³⁴

Esta concepción difiere de la visión ilustrada, en el sentido de que no es la “voluntad general de los ciudadanos” la que detenta la soberanía, ni tampoco ésta recae en una sociedad conformada por grupos sociales y con la representación de cuerpos de gobierno establecidos. Sus puntos de arranque no se inspiran, precisamente, en las concepciones roussonianas, sino más bien, en la tradición escolástica española fundada en la idea social estamentaria de libertades con privilegios; tampoco se funda en la idea contractual del origen de la sociedad. Porque son: Mariana, Feijoó, Losada, Tosca y Jovellanos sus fuentes inspiradoras, al lado de Locke, Hume, Pain, Montesquieu, Mably, Blankstone, algo de Rousseau, de Bentham, etc., especialmente, de ideólogos como: Fray Servando Teresa de Mier, Mora, Alamán, Zavala, entre otros.³⁵ Por ello podemos decir que el largo periodo de la guerra de Independencia estuvo marcado en cierta medida por la Ilustración y la Filosofía de las Luces, pero siempre mediados por el filtro español y la historia latinoamericana y caribeña.

Los filósofos de la Ilustración ejercieron cierta influencia entre los partidarios [...] de la emancipación política mexicana, pero el mayor influjo tuvo lugar principalmente a través del pensamiento español. Más esta influencia fue ante todo política y casi no conmovió el sentimiento religioso [...] Los mexicanos del periodo de la insurgencia aspiraban un cambio social y la inmensa mayoría era fiel a su fe religiosa [...] El concepto de soberanía popular había logrado una importancia y aceptación tan grande entre los

34 Cfr., Luis Villoro, *Op. Cit.*, pp.38, 39 y 44, 46, 47 y ss.

35 Cfr., Reyes Heróles, *Op. Cit.*, pp. 11 a 18, 20 y ss.

mexicanos que aún hombres como Agustín de Iturbide lo habían asimilado.³⁶

En menos de diez años, México había sido conmovido por un cúmulo de ideas liberales, que Lorenzo de Zavala, uno de los más audaces defensores del liberalismo, confesará su asombro ante esta prodigiosa y rápida transformación. Los Caudillos liberales buscaron los medios para penetrar en el alma del pueblo y cambiar sus sentimientos, y conscientes de la importancia de la educación quisieron, a través de ella, hacerla extensiva a las mayorías, para difundir y ampliar las ideas del liberalismo. Sin embargo, la hora del triunfo definitivo de la sociedad civil se encontraba muy lejos.

El liberalismo mexicano del siglo XIX no es, a partir de su análisis histórico, el resultado de la casualidad sino de la razón como experiencia cargada de sentido historicidad. Es decir, a pesar de que el liberalismo se funda en la razón, no se quedó en ella sino que considera realidad en que se aplica.

Por ello podemos decir que el liberalismo mexicano fue la actividad y la lucha por transformar las circunstancias históricas. Los liberales en Latinoamérica y el Caribe crearon naciones y fueron opositores y gobernantes.³⁷ Su racionalismo y actitud práctico-dogmática los hizo protagonistas del devenir histórico. Los dos liberalismos, el mexicano y el latinoamericano, en su choque con la realidad lograron adquirir flexibilidad histórica, resultado de la experiencia e interpretación del mundo, para convertirse en un permanente intento por transformarlo.

Podemos observar que nuestro liberalismo en el acontecer del tiempo no acepta absolutos, su relación y aplicación con la historia lo induce a relativizar sus principios para adquirir valores y matices originales. Por ello, su conformación y proceso es de gran complejidad, lo cual dificulta seguir sus huellas, las cuales, muchas veces resultan imperceptibles, pero al localizarlas nos llevan a considerar su originalidad.³⁸

36 Martín Quirarte, *Op. Cit.*, p. 16.

37 José Luis Romero, *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, *Op. Cit.*, pp. 13-38.

38 *Cfr.*, Reyes Heróles, *Op. Cit.*, pp. 11, 12.

En el liberalismo mexicano coexisten formas de propiedad precoloniales que luchan por permanecer al lado de la propiedad individual. La independencia trató de identificar la idea del liberalismo con el de nacionalidad. Por ello se afirma que el liberalismo reconstituido nace con la nación y es el basamento de la fuerza ideológica que va a moldear a ésta.

Lo cual permite decir al maestro Reyes Heróles que el liberalismo no sólo es un largo trecho histórico, sino que constituye la base misma de nuestra estructura institucional y el antecedente que explica, en buena medida, el constitucionalismo social de 1917.³⁹

El estudio de las ideas del liberalismo mexicano comprende dos grandes periodos:

1) Los orígenes del liberalismo mexicano, que va de 1808 a 1824. Se trata del proceso de recepción y configuración inicial de su ideario;

2) Parte del período de las realizaciones hasta llegar a su plenitud obtenida prácticamente durante la Guerra de los Tres Años, cuando, dicho en palabras de Juárez ante el Congreso del 9 de mayo de 1861, el pueblo siente la necesidad de no sólo limitarse a defender sus legítimas instituciones, sino además de conquistar nuevos principios. Este periodo puede ampliarse hasta 1873, durante el que se adicionan a la Constitución algunas nuevas premisas.⁴⁰

Es, sin duda, como apunta Abelardo Villegas,⁴¹ el siglo XIX, el siglo del liberalismo, no sólo de México y de América Latina, sino también de Europa. Sin embargo, entre el de América Latina y Europa se dan diferencias sustanciales, en México se hace presente un liberalismo que por sus antecedentes históricos adquiere connotaciones que son prácticamente

39 Cfr., *Ibid*, p. 15.

40 *Ibid*, p. 18.

41 Cfr., Abelardo Villegas *La Filosofía en la Historia Política de México*, México, Comarca, 1966, p. 91.

propias. Primero, porque no existe, como en Europa, una burguesía floreciente, sino una “clase media” que está muy lejos de concebirse o entenderse como tal, en el sentido de que, no detentaba, como señala Marx, los medios de producción. Es más bien, un programa político más que económico, sin fundamento histórico. Aquí se da un liberalismo que habrá de constituir la burguesía⁴² (como la va a llamar Justo Sierra) y no a la inversa, como se da en Europa.

El liberalismo dominante, “[...] aparece como un programa que como realidad o experiencia histórica. Incluso constituyó parte de ese programa la creación de una burguesía, clase social, que en Europa había creado el liberalismo y que aquí se intentó crear en forma deliberada [...]”.⁴³ La consigna era negar el pasado histórico y la tradición hispánica, como obstáculos para ser una nación moderna y civilizada. Es negar el atraso feudal de origen español y el repudio de la vida colonial.

Esto lleva a concluir que el pensamiento político liberal se produce en un ambiente no liberal, lo cual, en muchos de los casos, requirió para su implantación de la violencia, así lo muestran los hechos armados y golpes militares de los grupos liberales criollos como de los “conservadores”, representantes de la tradición hispanista.

Los caudillos liberales lucharon incesantemente por penetrar en el alma del pueblo, por modificar su forma de ser y de pensar. Para ello van a requerir de la educación, aspecto en que están de acuerdo tanto Mora como Alamán. Sin embargo, discrepan en la cuestión y orientación ideológica que debe imprimirse a la enseñanza. Cabe advertir, no obstante esto, que Alamán nunca “creyó en la redención de las clases populares”, su posición obedece a que fue espectador de violencias que hirieron para siempre su delicada sensibilidad. Llega a identificar los excesos de la insurgencia con los desbordamientos y pasiones de los liberales.

42 El Dr. Abelardo Villegas señala que en América Latina no existe una verdadera burguesía con las connotaciones arriba apuntadas, y va más lejos al llamarla “feudoburguesía”, por sus características y vínculos feudales, *Cfr.*, *Reformismo y Revolución*, México, Siglo XXI, 1972.

43 Abelardo Villegas, *La Filosofía en la Historia... Op. Cit.*, p. 91.

En cambio, Mora creía, sin lugar a dudas, que por la educación los hombres se igualan y son libres.⁴⁴ Por ello intenta destruir todo aquello que es nocivo para una buena educación y busca adaptar la enseñanza al nuevo orden social cuidando que se realice adecuadamente la enseñanza literaria como la científica; suprime materias inútiles para cuidar el que sean incluidas aquellas que enseñan los deberes para con la patria y los principios de justicia y honor.

La concepción de los liberales consideraba al liberalismo como el modelo que debe seguirse para constituir una nueva sociedad. Llegan a creer en la eficiencia y en la praxis del pensamiento, en el sentido de que, una vez concebida una idea sobre la nueva sociedad, la nación procesualmente se encaminaría hacia su realización.

Sin embargo, los liberales consideran que es posible cancelar el pasado histórico, y partir de cero, para el nuevo proyecto nacional. Empero, cuando nos adentramos en la conformación de los grupos en pugna las razones en que se fundan unos y otros, parecen obvias. Al analizar quiénes son los que quieren y asumen esta posición, encontramos que son un gran sector de la “clase media”, grupo criollo, que objetivamente, no contaba con ninguna de las ventajas ni prerrogativas; en cambio se observa que son los liberales privilegiados los que buscan la conciliación con la herencia hispanista y con los nuevos horizontes del siglo.

Mientras los primeros ponen la mira en el futuro, los segundos consideran el pasado como una fuente necesaria a considerar. En hombres como don Lucas Alamán,⁴⁵ miembro de este grupo, se advierte lo absurdo que es iniciar desde el principio la conformación de la sociedad y de manera exclusiva de su elaboración solo racional. Apunta que los males sociales deben resolverse sin entrar en confrontación con aquellos que se manifiestan en el transcurrir del tiempo, y recomienda que deben cuidarse de lisonjearlos y favorecedores, pues de otra manera, la reforma no puede ser real.

44 Cfr., Martín Quirarte, *Op. Cit.*, pp. 17 y ss.

45 Cfr., Lucas Alamán, *Semblanza e ideario*, México, unam, 1939.

En la concepción de este autor toda reforma debe considerar a la tradición sin contrariarla, destaca que, para que ella subsista tienen que adecuarse las instituciones políticas al estado de cosas existentes y no pretender que estas últimas se ajusten o acomoden a las primeras. En consecuencia, la tradición y el presente que se vive no son una abstracción que pueda ser negada. Por tal razón, es necesario que se tomen en cuenta en todo proyecto nacional y político.

Es importante señalar que el liberalismo en México, por historia y tradición “vivió una realidad de continua polémica con la escolástica mexicana”, facetas poco conocidas y que ahora están descubriendo los trabajos de la doctora Rovira y su equipo de investigación.⁴⁶ Podemos decir que el ideario de los conservadores difiere del de los liberales, en que el primero concibe a la historia como continuidad, en la medida que el pasado es la prolongación que se continúa hasta el presente y se proyecta al futuro. Mientras que el de los segundos, quiere partir de cero. Nada mejor que las reveladoras palabras de Lucas Alamán para decirlo:

Nosotros nos llamamos conservadores ¿Sabéis por qué? porque queremos conservar la débil vida que le queda a esa pobre sociedad, a quien habéis herido de muerte [...]. Nosotros somos conservadores porque no queremos que siga adelante el despojo que hicisteis, despojasteis a la patria de su nacionalidad, de sus virtudes, de sus riquezas, de su valor, de su fuerza, de sus esperanzas... nosotros queremos devolvérselo todo; por eso somos y nos llamamos conservadores.⁴⁷

Por otro lado, Mora en su concepción de revolución señala que, en la mayoría de los casos, ésta obedece a cambios violentos y no precisamente como opinan los conservadores, resultado de cambios progresivos, lentos

46 Cfr., Ma. del Carmen Rovira, *Op. Cit.*

47 Moisés González Navarro, *El pensamiento político de Lucas Alamán*, México, El Colegio de México, 1952.

y graduales en el tiempo, como los señalaba Alamán⁴⁸. Mora apunta que en muchas ocasiones son las circunstancias las que no permiten el que los hombres puedan prever las transformaciones violentas y en consecuencia, las revoluciones, para señalar que, “el más sabio y seguro medio de prever las revoluciones de los hombres, es el de apreciar bien la del tiempo, y acordar lo que ella exige”.⁴⁹ En esto deberá radicar la habilidad de los gobernantes para reconocer las necesidades surgidas del grado de civilización a que han llegado los hombres para propiciar y permitir las prácticas de la libertad política⁵⁰ en beneficio del bien común.

Es necesario destacar que tanto Alamán como Mora coinciden en el principio liberal de *progreso*, como factor imprescindible del proceso histórico. Para el primero, el progreso es hijo del tiempo y las revoluciones lo retardan, mientras que para el segundo son prescritas por el tiempo y nacidas del mismo, para advenir a una etapa superior, empero, ambos concuerdan en que la meta fundamental del progreso es *la libertad*.

La coincidencia entre ellos respecto al progreso y la libertad nos lleva a considerar que Alamán y Mora, pretenden la misma meta, sólo difieren en las formas de alcanzarlas y en el cómo éstas se manifiestan. Podemos decir que tanto liberales como conservadores confluyen en un mismo objetivo: en el de la libertad y el progreso. Su filosofía es la del liberalismo, pero, como atinadamente señala Abelardo Villegas, “difieren en su interpretación radical [...], de ningún modo se trata de una lucha entre el liberalismo y una filosofía antiliberal”.⁵¹ Sin embargo, al extremarse las oposiciones uno se convierte en reaccionario y el otro es más apegado a una praxis política y social, buscando constituir una nueva realidad nacional a fuerza de obligar a ésta a asumir proyectos y programas propios para originar una lucha entre dos liberalismos. No obstante, esto, se puede afirmar que más que una lucha de principios fue de clases de grupos y de partidos, de sus defensores,

48 Cfr., *Ibid.*

49 José María Luis Mora, *Ensayos, Ideas y Retratos*, México, Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma, “Biblioteca del Estudiante Universitario”, No. 25, 1941, p. 35.

50 Cfr., *Ibid.*, pp. 35, 36.

51 A. Villegas, *Op. Cit.*, pp. 104.

de un lado y del otro conocían su situación social e identifican sus intereses con los del país. Es Mora quien alcanza a percibir estos intereses y frente al *espíritu de los cuerpos*, como son los de la iglesia y los de la milicia, se pronuncia en contra de la amortización de los bienes del clero y se opone a los privilegios de los militares, esto finalmente se concretiza en las Leyes de Reforma de 1857 de Benito Juárez.

La burguesía de los liberales mexicanos es la de aquellos que logran triunfar por encima de los que se llamaran conservadores y tuvieron que enfrentarse contra los cuerpos de estos últimos, conformados por el clero y el ejército, que atentan contra sus intereses. Esto la obliga a definir su idea de libertad más acorde con sus objetivos e intereses político-liberales.

El país después de convulsiones y luchas armadas, finalmente en 1867 triunfa sobre sus agresores y en este mismo año Benito Juárez hace llamar a Gabino Barreda para reestructurar la educación de la nación (ello no incluía a la escuela elemental, que seguirá dentro de los márgenes del liberalismo). La creación de la Escuela Nacional Preparatoria estaba encaminada a una élite social que será el *reservorio* natural de la juventud moderna y progresista. Cabe advertir que la Escuela Nacional Preparatoria no fue concebida por Barreda, sólo como un puente hacia las profesiones, sino para preparar hombres, porque quiere darle a la juventud la base intelectual necesaria para hacerla más apta en la lucha por la vida.

El nuevo plan pedagógico empieza por el estudio de las matemáticas, por ser éstas las ciencias de la deducción, de allí a la cosmografía y a la mecánica, como la base de los estudios fisicoquímicos y los antecedentes de las ciencias biológicas. Completan el estudio materias como la Historia, la Geografía y los Idiomas. Como coronamiento de todo ese programa educativo, se incorporan la enseñanza de la lógica considerada como la ciencia que corona la coordinación del conocimiento. Se prioriza el método deductivo sin olvidar el inductivo. Barreda estaba convencido que el sistema pedagógico sería capaz “de conciliar la libertad con la concordia y el progreso con el orden”.⁵²

52 Cfr., Martín Quirarte, *Op. Cit.*, pp. 44 y ss.

Así, en el horizonte de la doctrina liberal, surge otra que busca ordenar la libertad: el positivismo. Tomada directamente por Gabino Barreda de su maestro Augusto Comte, buscará reeducar a los mexicanos para un mejor uso ordenado de la libertad. La Escuela Nacional Preparatoria se convierte en el semillero de donde habrá de surgir la patria nueva.

El positivismo ofrecerá las afinas doctrinarias en la forja de esta etapa de la historia de México. El positivismo de Comte, de Mill y Spencer, utilizados de acuerdo con las exigencias de la historia. La historia queda bajo los auspicios del genio de dos de sus grandes educadores: Gabino Barreda y Justo Sierra.⁵³

El positivismo no se opone a la libertad, sin embargo, ésta deberá estar regida por el orden, condición necesaria para alcanzar el progreso. Así, la doctrina positiva cumple con varios propósitos. Se puede decir que “el positivismo se introdujo en México como filosofía, como sistema educativo y como arma política”.⁵⁴ La filosofía del positivismo mexicano adquiere valor y tiene sentido para México en la medida que busca resolver problemas prácticos de la vida, de ninguna manera debe pensarse y valorarse por su aporte como filosofía original, sino por la forma como se adaptó y usó en las circunstancias mexicanas.

Fue la respuesta a un momento histórico, válida a las condiciones de existencia; fue a la vez, una forma ideológica que justifica el uso del poder. Los positivistas parten del supuesto, sin entrar en contradicciones con el liberalismo, de que la libertad tiene que ser respetada, sin embargo, ésta debe regirse por un orden. Se defiende la libertad de conciencia, de exposición y discusión, dando espacio a todas las ideas e inspiraciones. Para los positivistas, la etapa de la revolución había terminado, ahora se requiere del orden que hará posible el progreso tan anhelado.

53 Leopoldo Zea, *El positivismo y la Circunstancia Mexicana*, México, fce/sep, 1992, p. 13.

54 Cfr., Abelardo Villegas, *Positivismo y Porfirismo*, México, sep Setentas, 1972.

De esta forma, la libertad queda garantizada, pero dentro del orden material. La libertad es, según los positivistas, compatible con el orden, pero dando a ésta un sentido positivo. La idea de libertad es compatible con el orden siempre y cuando ésta siga las leyes sin obstáculos y sin trabas. No es un dejar hacer, dejar pasar, sino un conjunto de impulsos guiados por la sociedad, de la que forma parte el individuo.

Por lo tanto, el desorden es la destrucción de las más grandes metas sociales que han hecho posible el orden social liberal. La concepción positivista no acepta la libertad en sentido “anárquico”, porque según su pensar sería un obstáculo para el desarrollo de la libertad en *sentido positivo*.

Barreda dio la pauta para tender el puente entre el liberalismo de los viejos jacobinos y de los positivistas. El “Amor, orden y progreso”, de divisa comtiana, nuestro filósofo la transforma en “Libertad, Orden y Progreso, libertad como medio, orden como base y el progreso como fin”.⁵⁵ *Libertad*, nuevo concepto con el que Barreda modifica la divisa de Comte a la cual incorpora el lema de los liberales y, salvando los posibles enfrentamientos con el clero y la iglesia busca construir una doctrina de orden social y no del individuo, donde éste último será libre de tener las ideas que quiera, pero de lo que no es libre es de imponerlas a la sociedad.⁵⁶

La libertad debe atender a las metas que la sociedad demanda y con ella al individuo que la hace posible; si no es así, es una libertad egoísta que debe ser sometida al orden social y político. El orden es el factor regulador que habrá de poner fin al desorden en el que se había debatido la nación desde su independencia política de España. Orden político y social son las consignas necesarias para hacer posible el desarrollo de los más aptos, orden político puesto al servicio del desarrollo material de los mexicanos y de su fortalecimiento.

A ello se integra un proyecto moral que debe actuar en beneficio social del desarrollo de la riqueza y de los que la poseen. A éstos les es indispensable asumir el compromiso social e individual y defenderlo. Sin embargo,

⁵⁵ *Ibid*, Loc. Cit.

⁵⁶ Cfr., Leopoldo Zea, *Op. Cit.*, p. 71.

esto no requiere de la intervención del Estado, salvo en aquellos casos que se les solicite consejo en el uso de la riqueza, sin violentar ni obstaculizar; como escribe Barreda, en la medida, en que la riqueza y los ricos son el factor necesario para el desarrollo social y material.

En consecuencia, el Estado está obligado a abrir los espacios y propiciar los medios para su mejor logro. El rico se concibe como el depositario de la riqueza de la sociedad, no obstante, la sociedad y el Estado no pueden intervenir en su distribución, uso y manejo, si llegan a hacerlo, lo harían desde la moral para reglamentar dicho depósito.

Esta nueva forma de organización social y política se hace sentir pronto. En 1878, recién llegado al poder el General Porfirio Díaz, después del movimiento armado que derrocaría a Lerdo de Tejada surgirá en la capital mexicana un nuevo grupo que empieza a pugnar por el *orden*. En el periódico *La Libertad*,⁵⁷ se empieza a desplegar el lema comtiano “orden y progreso”. Este nuevo grupo lo encabeza el, entonces, joven Justo Sierra y se hace llamar *conservador*.

Pugna por un orden que en nada se parezca al orden colonial, roto ya por el triunfo liberal, insiste en que el orden es el instrumento necesario para el logro de la auténtica libertad. Se llama conservador porque, a diferencia de los liberales que usan la violencia para alcanzar la libertad, señala que ésta se alcanza por el camino del *desarrollo natural*, al que Barreda y sus discípulos van a llamar *evolución*, opuesto al de *revolución*.

La reforma educativa realizada por Barreda al fin empezaba a dar frutos, surgía una *generación positiva, práctica y realista* la cual sería capaz de orientar a la patria mexicana por los mejores caminos y al fin lograr aquello que no habían alcanzado los viejos liberales. Esta generación sería capaz de sentar las bases de un “gobierno democrático” apoyado en una auténtica libertad social. Por lo tanto, para el logro de estos objetivos es muy importante el orden, que en el futuro cercano permitirá la conformación del gobierno liberal al que se aspira.

57 Cfr., Leopoldo Zea, *El Positivismo en México*. Nacimiento, Apogeo y Decadencia, México, FCE, 1968.

Es menester poner fin a la larga anarquía, así lo escribe Justo Sierra,⁵⁸ director del mismo periódico, desde entonces criticaba a los constituyentes de 1857, al señalar que la ley fundamental hecha por hombres de raza latina, que creen que una cosa es válida si es lógica; que humanizan y violentan bruscamente cualquier ideal; que de un día a otro pasan de lo absoluto a lo relativo, sin intermediaciones; que obligan a los pueblos a practicar lo que resulta verdad en regiones de la razón pura.

Sin embargo, estos hombres, apunta Sierra, “confunden el cielo con la tierra”, a pesar de que elaboraron un código de alianza noble y elevada, sin duda, pero “en el que todo tiende a la diferenciación, a la autonomía individual llevada al máximo”, a tal grado, que parece cesar la acción de los deberes sociales y todo pasa a derechos individuales. Surge un nuevo grupo para conformar:

Una generación consciente de su papel histórico. Siguiendo ya no a Comte, sino a Darwin o Spencer sostendrá la necesidad de fortalecer al mexicano para la lucha por la vida y a pesar de la era militar, de orden, a la industrial, del trabajo y triunfo del individuo. Al liberalismo utópico y anárquico había que oponer un liberalismo realista y de orden: un conservadurismo liberal. Deseamos, decía Justo Sierra: La formación de un gran partido conservador, compuesto con todos los elementos de orden, que tengan en nuestro país la aptitud suficiente para surgir a la vida pública. No tenemos por bando a una persona, sino una idea. Tendemos a agrupar en torno suyo a todos los que piensen que ha pasado ya para nuestro país la época de querer realizar sus aspiraciones por la violencia revolucionaria... Nada hay más contrario al progreso para nosotros que el dominio de uno o más hombres sin regla fija. *Esto es lo que pensamos de la dictadura.*⁵⁹

58 Cfr., Leopoldo Zea, “El positivismo”, Estudio de Historia de la Filosofía en México, México, UNAM/FFYL, Colegio de Filosofía, 1985, pp. 237-238.

59 *Ibid.*, pp. 237-238.

Sin embargo, esta posición asumida propiciará y dará origen a la dictadura y la tiranía, a lo que hombres como Francisco G. Cosmes llamará “*tiranía honrada*”.⁶⁰

Los discípulos de Barreda ya no siguen a Comte sino a Stuart Mill y Herbert Spencer. Los que, de acuerdo con estas doctrinas consideran, al igual que su maestro, la necesidad de educar a los mexicanos. Prefieren el positivismo inglés que el francés, porque el primero, lejos de contrariar la libertad individual y la justifica, las defiende.

El Estado para ellos adquiere, como en Mora,⁶¹ el de ser un árbitro o instrumento de protección al servicio de la sociedad y de los individuos. Sierra, fundado en Spencer y en su teoría de la evolución, hablará de la sociedad como un *organismo* que, aunque diferente de los demás tiene sus analogías con los organismos vivos, en la medida que ésta se rige al igual que los últimos, por leyes evolutivas. Los conservadores se oponen a la Constitución de 1857, a la que consideran utópica y fuera de tiempo, sólo adecuada a países que han alcanzado un alto grado de progreso como los Estados Unidos, pero no adecuada para México que está por debajo.

Por la misma razón argumentaron la necesidad de conformar un Estado fuerte que sea capaz de imponer el orden por la fuerza que propicie el progreso de México. Todo el poder político y la libertad de los mexicanos será cedida a un pueblo fuerte: al General Porfirio Díaz.

El maestro Leopoldo Zea señala que:

Hasta el 25 de mayo de 1911, al triunfar la Revolución Mexicana, en torno al general Díaz se agrupan todas las fuerzas políticas. Su figura vino a simbolizar el orden y la paz por la que tanto los científicos del liberalismo reformista al positivismo spenceriano clamaron.⁶²

60 Cfr. *Ibid*, pp. 238.

61 Cfr. José María Luis Mora, Loc. Cit.

62 Leopoldo Zea, *El positivismo*, Op. Cit., p. 242.

En el esquema de la cultura porfiriana es fácil observar que Barreda y Justo Sierra son los maestros cuya consigna fundamental de la educación. Esto es hacer que lo primitivo cobre forma, que el conglomerado social cobre el rostro de Nación.

Educar es la respuesta previa de respuestas colectivas. En este sentido el positivismo será la fuerza reguladora que persuada a los hombres de ajustar sus actos a las exigencias de los principios científicos que el Estado determine. La paz es el valor primordial, no sólo el fin del sobresalto y lo informe, sino la mera conformación del destino triunfal de los más aptos.

La consolidación del gobierno de Díaz va haciendo prescindible al positivismo. Sierra es el ejemplo más idóneo del desarrollo gradual de una burguesía que veía insostenible el absolutismo feudal y burocrático. Sierra desde sus artículos periodísticos de juventud en *La Tribuna*, *La Libertad* y *El Federalista*, es uno de los principales ideólogos de su clase, cuya fuerza estriba en su capacidad de cambio; de flexibilidad ideológica y sentido de sobrevivencia.

La posición de Sierra, sin embargo, no se semeja a la de Barreda. Sierra es espenceriano, así se puede apreciar en su obra *La evolución política del pueblo mexicano*, en ella advierte que la sociedad es un organismo con analogías en todos los seres vivos; ataca el liberalismo por distintas razones a las de Barreda, en la medida que los espencerianos no ven al liberalismo como anacrónico sino utópico cuando postula el ejercicio de la libertad en una sociedad desorganizada.

Para ellos el primer requisito de la salvación de la sociedad es el *orden social*. Ha pasado el tiempo de la *revolución* y la única salida es la *evolución*. Por la exaltación del cambio por este camino evolutivo se busca desprestigiar las formas de lucha violenta. Se puede decir que el maestro Sierra fue un crítico y analista de la historia mexicana; es posiblemente el menos porfirista a pesar de colaborar con Díaz en distintas responsabilidades públicas. En 1901 alcanzó la nominación de Subsecretario de Industria Pública y Bellas Artes y, de 1905 a 1911, es titular. Ya en el gobierno de Madero es nombrado ministro plenipotenciario en España, muere en Madrid en 1913.

Sierra el historiador, el teórico, el educador, el escritor, el filósofo colaborador de *la Revista azul* y *la Revista Moderna*; el defensor del Ateneo de la Juventud y quien apoya a sus miembros en su ataque contra la educación anquilosada que él mismo preside; arquetipo intelectual de hombre de Estado; autor de las justificaciones teóricas y prácticas de las represiones del gobierno de Díaz; el enemigo declarado de cualquier intento de las organizaciones obreras y campesinas; el ideólogo radical a todo cambio violento,⁶³ este hombre, Sierra, encarna las contradicciones internas de la clase dominante que se van agudizando durante el porfirismo, las que habrán de resolverse con el enfrentamiento al régimen que ya no permite avanzar o desplegar alternativas.

Sierra se va a oponer no sólo a la reacción colonial sino también a la socialista porque esta última es la “desviación de sentido moral causado por la pobreza”, porque según él “la pobreza no es injusticia social, sino una creación de la naturaleza y una de tantas pruebas a que está sujeta una criatura. Desde su juventud no defendía, como escribe González Navarro, las preocupaciones de los ricos “mil veces peores y de todas maneras más excusables que las de los obreros”; quería que los obreros se convencieran que el sistema industrial es un “producto de la naturaleza humana actual” y el progreso sólo es posible en una relación directa “con la naturaleza humana, y no más aprisa”.⁶⁴ Rechazó que hambre y pobreza originaran las nueve décimas partes de los crímenes en el país para atribuirseles al vicio y la holgazanería.

Compartimos la idea de Moisés González Navarro⁶⁵ cuando señala a Ignacio Ramírez y a Guillermo Prieto como los representantes de la consolidación del liberalismo; mientras que Sierra al lado de López Portillo y Rojas, como los de su crisis. Siguiendo el paso del liberalismo antiguo al nuevo, del individual al social, culmina este último en *el Plan del Partido Liberal* en 1906. Sólo superado por el *Plan de San Luis* de Madero que propugna por

63 Cfr., Justo Sierra, *Obras Completas*, Tomo IV, pp. 146, 207, 264, 364.

64 Cfr., Moisés González Navarro, *Op. Cit.*, pp. 268 y ss.

65 Cfr., *Ibid*, p. 275.

regresar las tierras arrebatadas a los indígenas con la Ley de desamortización. Flores Magón luchó por el aumento de salarios por parte del Estado, la abolición de la propiedad privada y la destrucción del capital, la autoridad y el clero.

Díaz favoreció el tan ansiado progreso de una burguesía, el desarrollo de industrias, y el dinero que corrió a raudales, mostrando las supuestas cualidades del hombre que conjuntaba el orden y la paz. Sin embargo, con el acontecer del tiempo, este gobernante, como el grupo social favorecido por él, se olvidaron del objetivo que se habían fijado a través del orden, el de la libertad, se conformaron sólo con uno, con el de la libertad de enriquecimiento, en la que no todas las clases sociales participaron.

CAPÍTULO II

Pensamiento Filosófico de la Revolución

2.1 Poder e Ideología en el Porfiriato

En el México del porfiriato se da la transición de la organización feudalizada al capitalismo. Desde el siglo XVI al XX la economía es básicamente agraria, salvo la minería, la industrial y tecnología es aún incipiente. En cierto período las industrias extractivas juegan un papel muy importante. Son el lazo de unión del país con el mercado internacional y su dinámica se hace expresa en todo el sistema. Empero, insistiríamos que no obstante esto, la mayoría de los mexicanos depende del cultivo de la tierra.

Así, durante cerca de 300 años el agro mexicano gira alrededor de la hacienda. Aún cuando el funcionamiento de un organismo no puede ser entendido a través del estudio de su cédula principal, el microestudio detallado de la hacienda revela una serie de aspectos de las relaciones de producción que escapan al microestudio del sistema agrícola.¹

Los estudios históricos de la hacienda abren un espacio de comprensión para entender lo que estaba pasando en aquella época, en la medida que esta no sólo es una institución económica sino, a la vez, un sistema social y político. Porque por medio de la complicidad de la Iglesia, las tiendas de raya y la administración de justicia se afinca el terrateniente sobre los indí-

1 Enrique Semo, *Historia mexicana. Economía y lucha de clases*, México, Era, 1981, p. 70.

genas y los campesinos. En un mundo sometido por una dictadura férrea, la sociedad mexicana se abre paso al advenimiento del capitalismo como medio de producción dominante en el seno de una sociedad multiestructural, merced a un proceso interno y a la expansión del capitalismo mundial acaecido durante el porfiriato. En este período conviven relaciones capitalistas con precapitalistas de producción, atravesadas por una forma de explotación inhumana.

Durante los treinta años de dictadura porfirista se perfilaron las condiciones que harían o pondrían en camino el desarrollo de la economía mexicana dentro del modelo de integración al imperialismo en apogeo. Fundada en el esquema de “poca política y mucha administración” y sustentada en el principio ideológico positivista de “orden y progreso” el despotismo se articuló para mantener oprimidas a las masas trabajadoras a fin de obtener el nivel óptimo para satisfacer las demandas de la acumulación primitiva del capital.

El porfirismo y el grupo político de los “científicos” se expresaban a través del positivismo. “El positivismo no era sino la expresión ideológica de este grupo social.”² En este sentido el positivismo mexicano fue la expresión de una clase social, como lo fue el jacobinismo en la fase combativa de la misma. El positivismo sirvió a la naciente burguesía mexicana en determinadas circunstancias y para ellas sin duda fue útil, pero en cuanto éstas fueron cambiando, las ideas que antes las sostenían se irán constituyendo en obstáculo.

El positivismo mexicano es la expresión de una clase social, la que toma de éstas, aquello que sirve a sus intereses y combatirá aquellas ideas que estaban en contra de éstas. Los positivistas mexicanos tenían una idea de orden, que no siempre convino a los intereses de los grupos que se asocian con el porfiriato. Por este motivo se verán obligados a combinar sus intereses con los de otros grupos económico-sociales.

Es aquí donde juega un papel muy importante el orden social, el que

2 Leopoldo Zea, *El Positivismo en México...*, Op. Cit., p. 30.

debe estar por encima de cualquier ideología. En la filosofía positiva nada se acepta sin una previa demostración de su verdad.³ Los hombres educados en el positivismo no pueden ser idealistas, sino hombres prácticos. Por esta razón la filosofía política del positivismo se funda en un orden social que garantiza la paz para el progreso, por ello no se deben permitir desviaciones ideológicas. En consecuencia, todas las ideas tienen que estar regidas por la uniformidad⁴ si se quieren alcanzar determinados bienes sociales. Los representantes del porfirismo sostienen que no debe hacerse oposición a una dictadura encaminada a la realización del progreso. Sobre todo “tratándose de una dictadura bondadosa encaminada al bien social, nadie debe oponerse a ella, lo único que cabe es la veneración y la gratitud”.⁵

A partir de estos supuestos el Estado porfirista intervino en las instituciones ideológicas, legales y represivas contra las masas de trabajadores agrarios, indígenas, acasillados, artesanos, proletariado rural y urbano y contra los disidentes radicales, portavoces de las necesidades de las masas.

En el marco de una sociedad multiestructural, la estructura ideológica era el resultado de una abigarrada mezcla de formas ideológicas de origen europeo y norteamericano, de relaciones sociales, religiosas y de formas feudo-caciquiles sometidas a una instancia de dominio monopólica que marca la ruta del país hacia el progreso, la modernidad y la civilización. En este horizonte se intercomunican y se interpenetran el atraso social en un proyecto fundado en la desigualdad, la selección natural, la evolución social y biológica.

El Estado porfiriano se autoproclama democrático-liberal apoyado en la Constitución de 1857, conformada por tres poderes y legitimado por el proceso electoral que considera a la libertad, a la igualdad y a la propiedad como los pilares de la sociedad burguesa mexicana y sostiene que los tribunales están al servicio de la justicia, al igual que el ejército para defender la soberanía nacional. Sin embargo, el supuesto orden político del porfirismo

3 Cfr., *Ibid*, pp. 132-133.

4 Cfr., *Ibid*, p. 158.

5 *Ibid*, p. 168.

respondía a los intereses de una burguesía, que reduce las ventajas políticas del pueblo y así adquiere mayor libertad para explotar las riquezas nacionales y las masas sociales en su beneficio. La libertad política queda así escamoteada, sosteniéndose en su lugar la libertad de enriquecimiento. El ideal por alcanzar es la paz efectiva, conquistada por medio de la vigorización de la autoridad. Lo cual tiene como propósito sostener un gobierno que sirva a los intereses de la burguesía nacional y éste era la de Porfirio Díaz.

La autoridad a Díaz le fue concedida, por la burguesía naciente, en nombre del pueblo mexicano. El poder de este hombre se formó con una serie de delegaciones extralegales, sin que él lo solicitara, pero sin que esquivara esa responsabilidad, posición asumida terriblemente peligrosa para el porvenir, “porque imprime hábitos contrarios al gobierno de sí mismo sin los cuales puede haber grandes hombres, pero no grandes pueblos”.⁶ La burguesía y el porfirismo quedan así estrechamente unidos.

De esta forma se instala por la “voluntad de sus ciudadanos”, una magistratura vitalicia de hecho. Esto hace decir a Justo Sierra que la voluntad del presidente se coloca por encima de los órganos oficiales al constituirse en una “dictadura social”. Es un gobierno que defiende y robustece al gobierno legal. Sin embargo, este autor tratando de evadir la centralización del poder en una sola persona lo va a canalizar hacia un programa⁷, el cual para su cumplimiento requiere de un régimen absolutista, pero nacional y no personal.

Zea señala que para Sierra:

No se requiere un dictador, sino una dictadura. La persona del dictador no importa; la dictadura puede ser impersonal; lo que importa es el estado lo suficientemente fuerte para hacer guardar el orden, protegiendo al mismo tiempo los grupos sociales considerados como los impulsores del progreso.⁸

6 Justo Sierra, *Obras completas*, Vol. XII, México, UNAM, 1977, p. 395.

7 Cfr., *Ibid*, p. 396.

8 Leopoldo Zea, *Op. Cit.*, p. 419.

Dentro de este nuevo orden caben las generaciones hasta ayer, antagónicas, la de los viejos liberales y la de los nuevos conservadores. Las dos han realizado su misión histórica. La generación de la Reforma liberal fundó en nuestro país las instituciones libres y la otra la paz sin la cual esas instituciones no hubieran sido viables.

Sin embargo, para Sierra aún hacia falta algo, el ejercicio de la verdadera libertad, pero yendo, según su entender, más allá de la libertad anárquica, destructiva y absoluta, plantea la necesidad de una libertad regida por el orden, la auténtica libertad política pero no la social.⁹ Esta libertad es la obra del progreso y para alcanzarlo se requiere del orden y la paz. Esta será la labor de una tercera generación, que tiene que luchar contra la idea de que, basta una generación fuerte para alcanzar el progreso; tendrá que enfrentarse a la desconfianza que el pueblo tiene contra los partidos políticos y la vida parlamentaria. Para ello se requiere preparar a la nueva generación en una toma de conciencia de su responsabilidad y compromiso con esta tarea.

La nueva generación de los científicos, en aras de la evolución social, sacrificaba la política, y la libertad social.

La evolución política de México ha sido sacrificada a las otras fases de su evolución social, basta para demostrarlo este hecho palmario, irrecusable: no existe un solo partido político, agrupación viviente organizada, no en derredor de un hombre, sino en torno de un programa. Cuantos pasos se han dado por estos derroteros, se han detenido al entrar en contacto con el recelo del gobierno y la apatía general: eran pues tentativas ficticias. El día que un partido llegara a mantenerse organizado, la evolución política reemprendería su marcha, y el hombre, necesario en las democracias, más que en las aristocracias, vendría luego; la función crearía un órgano.¹⁰

9 Cfr., *Ibid*, pp. 419-420.

10 Justo Sierra, *Obras completas*, Vol. XII, p. 396.

De este modo puede observarse que se había hecho del general Díaz, el guardián de los intereses de la burguesía mexicana y en pro de estos beneficios se había impuesto el orden que para ello convenía; sin embargo, no garantiza que esto provoque la dictadura personal.¹¹ Sierra apeló para que ello no sucediera y se encaminara la realización del proyecto.

Pero Porfirio Díaz no está dispuesto a ceder ningún poder, sólo las ventajas materiales que solicitaba la burguesía. De allí que ésta aceptase sin objeción una dictadura, que sin dejar de ser personal protegía sus intereses. Así “la burguesía mexicana ligaba su suerte al porfirismo. Una y otra se complementaban; cada una servía de instrumento a otra”.¹² Pero este maridaje duraría poco, de la burguesía mexicana se destacará un grupo que coloca sus intereses por encima de la misma. Una burguesía individualista, carente de sentido social, salvo en aquellos casos que éste defienda sus beneficios. Lo cual permitió la formación de una oligarquía económica que se consolida sobre la iniquidad y la injusticia, provocando un desnivel social y político. Todos los negocios pasaban por sus manos. Y en vez de la conformación de un partido político, como originalmente lo tenían programado, los Científicos conformarán una asociación política con fines económicos y comerciales.

Esto se puede observar a través del control, por su parte, de la administración pública, de la representación de empresas extranjeras, inglesas y francesas, particularmente, de concesiones de bancos locales, de minas petrolíferas y todo género de empresas opulentas. En contraparte el presidente controlaba todo el poder político, donde el orden era la condición necesaria para justificar la represión contra cualquier oposición. El orden, para alcanzar la evolución y el progreso, donde la sociedad estaba concebida para hombres abstractos. “Se decía que el orden garantizaba y guardaba los intereses de todos los individuos que forman la República Mexicana, pero este mismo estaba dispuesto a aplastar a cada uno de los mexicanos en particular, que se le opusieran. Los Científicos fueron fuertes y poderosos

11 Cfr., *Ibid*, p. 395.

12 Leopoldo Zea, *Op. Cit.*, p. 428.

económicamente, porque nunca trataron de disputarle a Díaz el poder político”.¹³ Ante este estado de cosas el país había caído preso de una dictadura y de una paz que estaba lejos de lo que originalmente se plantearon los liberales reformistas. Los Científicos se convirtieron en los dueños y poseedores de todo, incluso, de la ciencia y del saber. Todo era prácticamente captado por este grupo y condicionado por el mismo. Tuvo injerencia en las decisiones y programas de la educación superior y la creación de escuelas industriales, técnicas y de agricultura.

El pueblo estaba ausente en todo proyecto y no se cargaba el acento en aquellos aspectos donde tenía que haberse cargado.¹⁴ Existía un desprecio hacia los pobres. Peor aún, tienen un desprecio por lo nacional. Así nos lo hace saber López-Portillo y Rojas,¹⁵ que al referirse a esto señalaba que los obreros y campesinos les merecen a los Científicos un profundo desprecio. Todo esto irá acumulando un desmesurado rencor que estallaría de forma violenta. La burguesía mexicana comprendió que había llegado el momento de enfrentarse al dictador y al grupo que acaparó la riqueza del país: el de los Científicos.

Sin embargo, sería demasiado superficial considerar que las condiciones sociales, económicas y políticas de la época de finales de siglo XIX, y la fuerza que las mueve, sólo sea atribuible a una clase pensante como lo fue la burguesía mexicana, la historia documenta movimientos populares urbanos, rurales e indígenas que presionaban para cambiar las condiciones de existencia de las mayorías. La perpetuación de la dictadura a través de las reelecciones sucesivas, condicionadas por los intereses de un grupo, llevó a la necesidad de volver a plantear la *libertad política*, la *no reelección* y el *sufragio efectivo*. Este sería el programa que destronará el gobierno de Díaz. Se lucha en un primer momento por la libertad política pero no la social. Se busca, obviamente, más un cambio de gobierno que de las estructuras de la sociedad injusta y desigual.

¹³ *Ibid*, p. 430.

¹⁴ *Cfr.*, *Ibid*, p. 431.

¹⁵ *Cfr.*, *Ibid*, p. 432.

Empero, como en la historia los hombres cuentan, la burguesía tuvo la necesidad de apoyarse en otros elementos sociales, especialmente en los campesinos reforzando los rencores de éstos hacia el poder: es esta clase la que cambiará de un simple ejercicio de la libertad política a una revolución social.

Es de hacer notar que los campesinos no se levantarán en armas de forma directa contra Porfirio Díaz y los Científicos, sino contra el latifundismo que los explota y los tiene sometidos en una situación de semiesclavitud.¹⁶ Mientras la burguesía mexicana va a pedir sufragio efectivo y no reelección, los campesinos van a pedir tierras y alimento. Dentro de la Revolución va a surgir la revolución agraria. Se va ir de la revolución política a una revolución social. Esto socavaba la base económica del viejo latifundio y se crean nuevos proyectos; y, al lado de este proceso, la revolución social¹⁷ irá tomando cuerpo al ser destruidos los latifundios y replantearse los objetivos mismos del proyecto de la Revolución.¹⁸

2.2 Precursores Intelectuales de la Revolución Mexicana

La primera pregunta que se nos ocurre es, ¿La Revolución Mexicana tuvo antecedentes intelectuales? Más, si ésta ¿tuvo algún vínculo entre la intelectualidad y la realidad social? ¿Existió algún nexo entre las ideas y la historia de la época? Gaos señala que hablar de historia de las ideas es

16 Cfr., Friedrich Katz, Karl Kaerger, et. al., *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*, México, Sep Setenta No. 303, 1976. Para Katz, el peonaje y el endeudamiento en el sureste de México provocó que los campesinos vivieran como esclavos, p. 62.

17 Autores como Arnaldo Córdova considera que “La Revolución Mexicana estuvo muy lejos de ser una revolución social. Una revolución social no se limita a abolir los privilegios de un sistema dado de relaciones de propiedad y tanto menos a la sustitución de un poder político de otro. Una verdadera revolución social comienza con la toma del poder político y se realiza tanto aboliendo el sistema de propiedad preexistente e instaurando otro nuevo”. *La ideología de la Revolución Mexicana. La formación del Nuevo Régimen*, México, Era, 1981, p. 32. Compartimos los supuestos de Córdova, sin embargo, se requiere de una reflexión más amplia que rebasa los objetivos de este trabajo.

18 Cfr., Gilberto Argüello, *En torno al poder y a la ideología dominante en México*, Puebla, México, escuela de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Puebla, 1977.

hablar de sus relaciones y de la expresión de una situación concreta. En este sentido la historia de las ideas forma parte de la historia del pensamiento y éstos de la historia general. “Una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida. Es decir, sólo poseemos la realidad de una idea, lo que ella íntegramente es, si se le toma como concreta reacción a una reacción concreta”.¹⁹ La idea, tiene un auténtico sentido y cumple una función activa frente a una determinada circunstancia. “La realidad, quiere decir, la integridad de una idea, la idea precisa y completa aparece sólo cuando está funcionando, cuando ejecuta su misión en la existencia de un hombre”.²⁰

De lo abstracto no hay historia; para hablar de historia se requiere no eludir sino hablar de hombres y de colectividades. En este ámbito de argumentación es válido decir que la Revolución Mexicana tuvo antecedentes intelectuales. Contra la afirmación de Pedro Henríquez Ureña, que vivió en México durante el final del periodo del porfirismo y el revolucionario, el cual nos describe la vida intelectual mexicana de fines del siglo XIX y comienzos del XX como la más deplorable imitación de todo lo europeo. Sin embargo, esta descripción de nuestra realidad es injusta y no lo suficientemente meditada. El texto del dominicano muestra una actitud prejuiciada que muy poco considera la recepción y asimilación de las teorías importadas.

Se atreve a afirmar que “la vida intelectual de México había vuelto a adquirir la rigidez medieval”. Si antes nuestra “teología” estaba determinada por Santo Tomás y Duns Escoto, ahora lo está por “el sistema de las ciencias modernas interpretadas por Comte, Mill, Spencer; así, el positivismo había reemplazado al escolasticismo en las escuelas oficiales, y la verdad no existe fuera de él”. El liberalismo del siglo XVIII, la literatura, la pintura y la escultura, así como la arquitectura de tradición colonial e indígena se habían olvidado: “el único camino era imitar a Europa”.²¹

19 José Gaos, *En torno a la Filosofía Mexicana, Dos tomos*, Tomo I, México, Porrúa y Obregón, 1952, p. 18.

20 *Ibid.*, p. 19.

21 Pedro Henríquez Ureña, *Estudios Mexicanos*, México, fce/sep, 1984, p. 290.

Visto desde el ángulo del dominicano, no existió vínculo y menos trabazón entre nuestra historia y las ideas importadas de Europa. Peor aún, los intelectuales repiten e imponen las doctrinas extranjeras y no existe ni siquiera un trasplante selectivo de esas ideas. Lo cual nos lleva a cuestionar la existencia de precursores intelectuales o ideológicos que prepararán la Revolución de 1910. En consecuencia, no existen relaciones con la realidad nacional, especialmente, cuando nuestros intelectuales estaban demasiado europeizados y convencidos de que la única solución a los propios problemas estaba fuera, en Europa.

De acuerdo con lo señalado por Gaos, asumimos que las ideas son una respuesta a las necesidades concretas de una realidad que urge darle solución. Esto fue lo que distintos hombres de letras y cultura trataron de hacer. La tesis de Henríquez Ureña, es muy parcializada y sin fundamento suficiente en la historia intelectual mexicana. La ideología positivista fue la ideología de la clase dominante, pero esto no quiere decir que fue la reiteración “escolar” de las ideas positivistas de Europa, sino que en éstas se da una recreación y adaptación a las circunstancias mexicanas. Me atrevo a afirmar que de los liberales jacobinos de la Reforma, a los “conservadores” como Justo Sierra y los Científicos, no repitieron las doctrinas de Comte y Spencer, sino que las adaptaron a la realidad nacional.

Por otra parte el positivismo como ideología dominante²² se encumbra,

22 Aquí vamos a entender el término ideología como la productora de conocimientos y como resultado de deseos, pasiones y de prácticas de diversa índole, que van de lo positivo y lo económico a la educación y la producción artística. En este sentido “el intelectual y su producto: la ideología, se presentan dialécticamente integrados, consecuencia de una situación histórica específica, la que debe verse como una cosmovisión del mundo, una forma de ver la realidad circundante, que abarca y penetra todos los niveles de la vida social. Ideología es, en síntesis, un conjunto de ideas y representaciones sobre la sociedad y el mundo en un contexto social dado en el que se hacen expresos una serie de principios morales y religiosos, filosóficos y míticos de organización social y de poseer llegando a contener en su seno la meta que regula las relaciones sociales y políticas de los individuos de una nación. Es el elemento en que pueden confluir un saber “claro” y “preciso” con otro imaginario, mítico-religioso cargado de símbolos y fantasmagorías en el cual se entremezclan la realidad y la ficción, la verdad y el error. De este modo la ideología no puede reducirse a “falsa conciencia”, pues puede contener principios verdaderos; la que por un lado puede entenderse como una teoría del conocimiento o filosofía, y del otro, asumir la

empero, al lado de ésta se encuentran presentes otras, de forma predominante: el liberalismo, el socialismo, en sus diversas versiones, que van de la fourierista a la proudhoniana; del anarquismo de Rhodakanaty al de Kropotkin y Bakunin²³. Todas adaptadas a una situación concreta.

El supuesto de Henríquez Ureña se generalizó y se extendió demasiado, todavía hoy se afirma que la Revolución Mexicana no tuvo antecedentes ideológicos. Si incursionamos en la historia de México del siglo XIX, en la realidad del grupo que la sustentaba, encontramos que muchos de sus principios estaban enraizados en una concepción de la nacionalidad. Empero, ello no quiere decir que no hubiera un grupo de intelectuales con la vista puesta en Europa, que no miran a la patria. Afirmaría que la Revolución de 1910 tuvo precursores políticos, económicos y sociales que prepararon la caída del porfiriato. Esto fue confirmado por historiadores como Jesús Silva Herzog en su libro *Un ensayo sobre la Revolución Mexicana*.²⁴ Es un texto ya clásico, donde nos muestra cómo los intelectuales en sus manifestaciones no utilizan la terminología europea, cargada de socialismo, marxismo y anarquismo. Todo indica que nuestros intelectuales revolucionarios no acudieron a fuentes ajenas para fijar sus ideas y normar su acción. Su fuente de inspiración fue “la historia dramática del pueblo”, la dolorosa realidad que vivieron, y su experiencia de luchadores en contra de la tiranía.²⁵

Los trabajos de Wistano Luis Orozco,²⁶ de Andrés Molina Enríquez,²⁷ como el *Programa del Partido Liberal y el Manifiesto a la Nación* firmando el 1 de julio de 1906 en San Luis Missouri por los hermanos Ricardo y Enri-

función de una práctica que sirva a los hombres de huía y justificación para la acción en una sociedad históricamente dada”. Mario Magallón Anaya, “Prólogo”, María Luisa Rivara de Tuesta, *Ideólogos de la emancipación peruana*, Toluca, Estado de México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1988, pp. 5-6.

23 Por las características de este trabajo no vamos a abundar en el estudio de las doctrinas de estos pensadores, quien desee profundizar más en este respecto, le recomiendo revisar el texto de Gastón García Cantú, *El socialismo en México*, siglo XX. México, Era, 1980.

24 Jesús Silva Herzog, *Un ensayo sobre la Revolución Mexicana*, México, Cuadernos Americanos, 1946.

25 Cfr., *Ibid*, pp. 51-52.

26 Cfr., Luis Wistano Orozco, *Los ejidos de los pueblos*, México, El Caballito, 1975.

27 Cfr., Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, México, era, 1978

que Flores Magón, Juan Manuel Sarabia, Antonio Villareal, Librado Rivera y Rosalio Bustamante. Sin embargo, no constituyen, según Silva Herzog, un argumento suficientemente fuerte para afirmar que la Revolución no tuvo un antecedente ideológico-político. Así, “la ideología de la revolución se fue formando lentamente, durante el desenvolvimiento de la lucha, al calor de los combates y a raíz de diferentes acontecimientos políticos”²⁸. Posición titubeante y contradictoria, explicable dada la situación y las limitaciones de hombres que como él vivieron la Revolución.

Hombres como Lombardo Toledano van a sostener otro tanto, cuando señala que la Revolución no tuvo un grupo superior de hombres que la prepararan debidamente,

Carecemos de exponentes de genio que hicieran patente la necesidad de cambio social [...] no contamos con artistas y sabios que resumieran la cultura humana y representaran en forma ciclópea la profunda inquietud de las masas [...]. Nadie iluminó con bastante luz el camino que habrían de recorrer tumultuosamente en la primera década de esta centuria, nuestros trabajadores atormentados e incultos”.²⁹

Pero Lombardo Toledano, reconoce en otra parte de este trabajo, que la Revolución tuvo precursores intelectuales que concomitante al conflicto señalaron en todos sus aspectos el error del régimen social dominante. “Su palabra, la única guió, a pesar de todo, a quienes tuvieron la capacidad de comprenderla y sigue alentando [...] la inconformidad evidente del pueblo, que no ha recibido aún los beneficios que de la Revolución esperaba”.³⁰

De aquí surge la pregunta: ¿quiénes eran estos hombres que señalaron los errores del porfiriato? Para Lombardo Toledano eran el grupo que

28 Silva Herzog, *Op. Cit.*, p. 45.

29 Vicente Lombardo Toledano, “El sentido humanista de la Revolución Mexicana”, Antonio Caso, Alfonso Reyes, et. al., *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México, unam, 1984, p. 171.

30 *Ibid*, p. 171.

formó el *Ateneo de la Juventud*: con Caso a la cabeza, Vasconcelos, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Martín Luis Guzmán, Jesús Acevedo, jóvenes que refutaron las bases ideológicas de la dictadura y que, al “darwinismo social” opusieron el “libre albedrío” y la “fuerza del sentimiento de la responsabilidad humana”; al “fetichismo de la ciencia” opusieron “la investigación de los primeros principios”; a la “conformidad burguesa en la superación de los más aptos” opusieron la “jubilosa inconformidad cristiana de la vida integrada por ricos y miserables, por cultos e incultos y por soberbios y rebeldes”.

Pensaron la necesidad de acercar otra vez el espíritu a las fuentes de la filosofía y de las humanidades. Estos mismos hombres se convencieron de que “era menester generalizar estas ideas no sólo entre la clase ilustrada sino también entre el pueblo”,³¹ para lo cual fundaron la *Universidad Popular*. Intelectuales que con sus demoleedores argumentos abrían un espacio reflexivo y crítico. A lado de este grupo daban su batalla los “intuitivos” de justicia social y los anarquistas como: Ricardo Flores Magón, Praxedis Guerrero, Lázaro Gutiérrez de Lara y los líderes de la Casa del Obrero Mundial, que sin previo acuerdo coincidieron con el propósito de los intelectuales ateneístas forjando el ideario de la Revolución.³²

Recordando Alfonso Reyes en “Pasado inmediato”, encontramos que en cierta forma suscribe algunos de los puntos señalados por los autores precedentes al apuntar que la Revolución “brotó de un impulso mucho más que de una idea. No fue planeada. No es la aplicación de un cuadro de principios, sino un crecimiento natural. Los programas previos quedan ahogados en su torrente y nunca pudieron gobernarla. Se fue esclareciendo sola conforme

31 *Ibid.*, pp. 172-173. (“La generación del Ateneo... sintió pesar sobre todo el pueblo; se dio cuenta de que la moral del porfirismo había creado un derecho sin humanismo, sin cristianismo, un concepto de estado ajeno de la lucha de clases y una educación sin estética libre y sin preocupaciones metafísicas, calculadora, carente de entusiasmo por la redención de los humildes y con la vista siempre fija en el modelo europeo”. *Ibid.*, p. 178)

32 *Cfr.*, *Ibid.*, pp. 181-183.

andaba; y conforme andaba, iba descubriendo sus razones cada vez más profundas y extensas y definiendo sus metas cada vez más precisas. No fue preparada por enciclopedistas y filósofos, más o menos conscientes de las consecuencias de sus doctrinas, como la Revolución Francesa. No fue organizada por los dialécticos de la guerra social, como la Revolución Rusa, en torno a las masas de “La Rotonde” [...]. No: imperaba en ella la circunstancia y no se columbraban los últimos [...]. Nació casi ciega como los niños y, como los niños, después fue despegando los párpados. *La inteligencia la acompaña, no la produce, a veces tan sólo la padece, mientras llega el día en que la ilumine*”.³³

Esta larga cita nos revela lo que Reyes piensa respecto a la Revolución, sin embargo, siguiendo su texto podemos derivar que los protagonistas que colaboraron en el proyecto de la gesta revolucionaria son los que conforman la *Generación del Centenario*. Esta generación buscó salvar la cultura nacional que se había ido descomponiendo durante el porfiriato iniciando campañas que abren nuevas perspectivas intelectuales. Así lo documenta nuestro autor al señalar que de 1906 con la formación de la revista *Savia Moderna* a la de la *Universidad Popular Mexicana* (1912) se abre un espacio cultural con un público de origen popular, allí se imparten conferencias sobre metafísica, educación, pintura, poesía. Su presencia tiene una incidencia en la vida de la población de la ciudad de México.³⁴

El ciclo de campañas culturales iniciada en la primera década de siglo XIX por la *Generación del Centenario*, que “entre sus vagidos y titubeos, abrió la salida al porvenir, puso en marcha el pensamiento, propuso interrogaciones y emprendió promesas que, atajadas por la discordia, habrá que reatar otra vez al carro del tiempo”.³⁵

33 Alfonso Reyes, “Pasado inmediato”, Antonio Caso, Alfonso Reyes, et. al., *Conferencias...*, pp. 189-190 (subrayado mío)

34 *Cfr.*, *ibid*, pp. 200-201 y ss.

35 *Ibid*, pp. 214-215.

Estos fueron los hechos que la Generación del Centenario desarrolló concomitante a los hechos bélicos, políticos y económicos de la Revolución de 1910. El itinerario seguido por ella señala, aunque Reyes no lo declare, una sugestiva línea de pensamiento precursora de nuestro movimiento revolucionario.

Podemos decir que la Revolución Mexicana antes de ser un movimiento armado fue un movimiento de la inteligencia, en la conciencia histórico social mexicana. Lo cual revela que la vida intelectual de México de aquella época no estaba tan divorciada de las aspiraciones políticas, sociales, económicas y espirituales del pueblo mexicano que se alzó en armas el 20 de noviembre de 1910 contra la dictadura de Porfirio Díaz.

Varios factores se relacionan, se entremezclan, se enfrentan y se contraponen en la conformación de los precursores intelectuales de la Revolución de 1910. Su diverso origen y formas de organizarse nos permiten distinguir su incidencia y modo de participación en la vida de México. Se da una doble vertiente en los precursores intelectuales de la gesta revolucionaria, la de los caudillos culturales y la de aquellos que son partícipes o están más cerca de las luchas proletarias y campesinas³⁶. Estas dos posiciones al término de la Revolución habrán de enfrentar y conciliar algunas veces intereses sociales, económicos, políticos y culturales comunes y éstos se hacen expresos en la Constitución de 1917, lo cual requirió de un cambio de ideología. Los intereses de la burguesía, los del proletariado y los de campesinos se conciliaron para proyectar un México moderno, más justo y humano.

36 Las características de la investigación no nos permiten incursionar más en esta problemática, pues rebasaría los objetivos de la misma. Es muy recomendable leer como un acercamiento al conocimiento de estos factores, aparte de la bibliografía que ya hemos mencionado de la época, los interesantes trabajos de: James D. Cockcroft, *Precursores intelectuales de la Revolución Mexicana (1900-1913)*, México, Siglo XXI, 1981; Enrique Krauze, *Caudillos culturales en la Revolución Mexicana*, México, Siglo XXI, 1982; y Arnaldo Córdova, *La ideología de la Revolución Mexicana. La formación del Nuevo Régimen*, México, era, 1981.

CAPÍTULO III

El Ateneo de la Juventud

3.1 Formación de los Intelectuales del Ateneo

La concepción que los ateneístas tenían de sí mismos era como seres incomprensibles, errabundos sin tiempo ni lugar, parecía como si hubieran salido de la nada. Como “aves que levanten su vuelo por encima de la realidad donde campea la improvisación y la ignorancia”.¹ La Generación autodidacta, juventud rebelde sin lazos que la aten a un “país bárbaro”. Sin embargo, lejos de este supuesto suscribimos que los hombres son producto de su tiempo. Más allá de una visión elitista a la manera de Carlyle, sostenida por escritores como Enrique Krauze² y Luis González³ afirmamos que éstos son producto de la historia que les tocó vivir. Sin embargo, cabe advertir que cuando estudiamos algunos de ellos descubrimos que tenían dotes poco comunes a la generalidad de los mexicanos.

Lo que me interesa aquí destacar es hacer un seguimiento de los antecedentes de los miembros de la *Generación del Centenario*.⁴ Y qué mejor manera que realizar una reconstrucción histórica de sus orígenes; de su periodo de formación; de las escuelas por las que pasaron; y de aquellas instancias no institucionales que de una u otra forma ayudaron a su educación; la vida

¹ Cfr., Julio Torri, *Diálogo de los libros*, México, fce, 1980, pp. 216 y ss.

² Cfr., Enrique Krauze *Siglo de caudillos...* “Introducción”, *Op. Cit.*

³ Cfr., Luis González y González, *Todo es Historia*, México, Cal y Arena, 1989, p. 127.

⁴ Nombre con que también se le conoce a la Generación del Ateneo de la Juventud. Cabe advertir que el grupo reunido en torno al Ateneo fue amplio y heterogéneo. En el confluyeron generaciones precedentes como la de Luis G. Urbina, Enrique González Martínez y personajes con trayectorias, ideologías, posturas políticas e intereses variados, que va de poetas y literatos a filósofos y políticos.

pública ciudadana de finales del siglo XIX; de su ambiente estudiantil. En fin, de una visión un tanto genealógica. Esto da una perspectiva de análisis que rebasa los límites de lo público para introducirse al ámbito de lo privado, la vida cotidiana y la lucha por la vida.

En esta reflexión sólo habremos de considerar a tres destacadas personalidades del Ateneo de la Juventud: Antonio Caso, Alfonso Reyes y José Vasconcelos.⁵ Nuestro propósito es apenas abrir un espacio a un trabajo más amplio que aquí no se pretende hacer. Desde ésta selección un tanto caprichosa y la insuficiencia de las fuentes utilizadas, en este modesto trabajo, se intenta atisbar en un todo de mayor complejidad.

Estamos conscientes de las limitaciones de los procesos descritos y que además no pueden generalizarse para estudiar otros grupos, o la de explicar la formación de otros hombres de la misma época. El esfuerzo busca escapar a la historiografía centrada en las normas y el discurso oficial.

De entrada, diríamos que los ateneístas fueron parte de una época destruida por la Revolución. Sus años de infancia y de adolescencia transcurren durante el fortalecimiento del porfiriato. En el despertar del siglo XX los encontramos realizando sus estudios de Educación Superior, en un clima tensionado por la intranquilidad de principios de siglo.

El porfiriato fue la matriz heterogénea donde se formaron nuestros hombres. En ella creció una diversidad de actores sociales. Ello no excluye a los individuos aquí estudiados. Esto lo podemos apreciar en su origen económico y social. Si bien poseían recursos e historias familiares y niveles de vida muy distintos.

La familia de Alfonso Reyes formaba parte de la oligarquía que durante las luchas y la conformación del proyecto liberal ganó prestigio y fortuna. Bernardo Reyes, padre de Alfonso, combatió contra los franceses y llega a general de brigada; desde donde ascendería, por su incondicionalidad a Porfirio Díaz, a gobernador de Nuevo León y a ministro de Guerra.

5 El lector se preguntará el por qué escogí sólo a tres personajes. Ello responde a que me interesa únicamente destacar, a manera de ejemplo, la tesis arriba apuntada: “Los hombres son producto de la historia”.

Antonio Caso a diferencia de sus coetáneos pertenece a la oportunista y tenaz clase media de raíz urbana, de formación liberal. A finales del siglo XVIII (1796) dos miembros de la familia Caso viajan de un pueblo cercano a Oviedo a la Nueva España, con el único fin de hacerse de fortuna. Uno de sus descendientes, Bruno Caso, conocido médico con ideas liberales tendrá varios hijos y uno de ellos será el padre de Antonio, el cual será discípulo de Gabino Barreda y de los miembros académicos que educan la primera generación bajo la influencia del positivismo.⁶ El cual ejerció la carrera de Ingeniero Civil.

José Vasconcelos tiene un origen menos ilustre. Su padre es hijo ilegítimo de un comerciante de ideas conservadoras, fue un modesto agente aduanal.⁷ Quizá, como bien lo explica José Joaquín Blanco, sea por esta misma razón la preferencia de Vasconcelos por destacar la parentela materna de los Calderón. Su abuelo por esta rama fue todo un personaje: médico, liberal, administrador de Benito Juárez, luchador contra los franceses y lerdistas. En 1857 protegió a Porfirio Díaz y le curó una herida de bala. Favor que con el tiempo habrá éste de agradecerle, nombrándolo senador vitalicio por Oaxaca.⁸

Es de destacar que sólo Antonio Caso es capitalino, Reyes y Vasconcelos son de provincia, ambos vivieron en el norte del país, zonas que habrán de perfilar a la patria hacia la conformación de una economía moderna, al desarrollo de una cultura secular y a la construcción de una sociedad que rompe lanzas, en cierta medida, con los lastres coloniales. Más cosmopolitas y con mayor relación con el vecino del norte, el cual les servirá de referente para medir sus alcances, pero también las limitaciones y las pobreza. Es también de aquí de donde habrán de surgir los caudillos de la Revolución.⁹

La historia de la *familia* en el siglo XIX mexicano constituye un factor fundamental de la vida social y la educación de los niños. Pues ella es la que

6 Cfr., Leonardo Pasquel, "Juventud del Maestro Antonio Caso", Hoy, 27 de agosto de 1953.

7 Así lo expresa Vasconcelos en su Ulises Criollo. Tomo I. México, fce, 1984.

8 Cfr., José Joaquín Blanco, Se llamaba Vasconcelos. Una evocación crítica, México, fce, 1984, pp. 9-23

9 Cfr., David Brading (Compilador), Caudillos y Campesinos en la Revolución, México, fce, 1991, pp. 125-144.

inicia la conformación de los cuerpos y las almas, la transmisión de los valores cívicos y el mantenimiento de la moral. Núcleo fundamental de la sociedad y el lugar de unión de la vida privada y pública. El hogar era el espacio donde los infantes aprendían los primeros conocimientos para enfrentarse a la vida. Bajo de una muy compleja red de relaciones de parentesco, matriz de los lazos afectivos, de los vínculos políticos, de las rivalidades e influencias que habían de determinar el destino de los herederos.

El historiador francés Francoise Xavier Guerra señala a este respecto que las relaciones basadas en el parentesco son, durante el porfiriato, las más sólidas. El éxito social de los individuos, el status, su futuro depende de la complicada red de vínculos que tiene una raíz en la infancia.¹⁰

Es necesario advertir que la educación formal de las madres es en términos generales mínima.¹¹ Sin embargo tienen un muy largo aprendizaje para ser una mujer sumisa y obediente, capacitada para cumplir labores domésticas e instruir a sus hijos. A través de los juegos, tareas y rituales de familia y participación en eventos colectivos se va incorporando a los niños a la vida social. Así, por ejemplo, en el hogar, como era obvio de los Reyes, las actividades giran en torno de las fiestas patrias. En el de los Vasconcelos funcionaba alrededor de la religión. Los padres tenían un rol diferente, mientras las madres dirigían los actos cotidianos, los padres aportan experiencias y conocimientos del exterior. Por ejemplo, el ingeniero Caso profesionalista informado pendiente de los avances de la ciencia y de la política, transmite sus conocimientos técnico-científicos; en cambio, su esposa se encarga de la enseñanza de la religión. Bernardo Reyes, militar y héroe de “mil batallas”, impone sus ideas y costumbres.

Al papel destacado de las mujeres en la transmisión de conocimientos se suman los de la educación patria, mezclados con las tradiciones liberales y el rechazo del México indígena, representante del atraso y opuesto a la modernidad. El liberalismo tiene una fuerza muy grande, al que se le

10 Cfr., Francoise X. Guerra, *México: del porfiriato a la Revolución*, Dos Tomos, México, FCE, 1988, pp. 135-152.

11 Sólo encontramos a principios de siglo mujeres que hacen una carrera profesional.

pueden observar en sus efectos negativos como benéficos, donde destaca el enorme poder del Dictador, del cual dependía el destino de la nación. Tutor de un país en ascenso, defensor de la paz y del progreso.

La educación cívica y el catecismo patriótico comparten las palmas, sin embargo, este último era parcialmente excluido de algunos hogares de fuerte formación jacobina o masona, reforzada por otros que veían en la ciencia y el positivismo el avance del ateísmo. Las misas, las rutinas religiosas eran parte de la vida cotidiana, modo de vivir de una sociedad en la que, no obstante, las posiciones anticlericales, la religión mantiene su poder.

La religión penetra aquellos núcleos familiares de tendencia liberal. Por ejemplo, María Andrade de Caso, a diferencia de su marido, positivista y ateo, era católica, apoyada por sus parientes se encarga de que su pequeño Antonio conozca el dogma del cristianismo. Así lo afirma Leonardo Pasquel.¹² Lo mismo sucede con Alfonso Reyes, que no obstante el liberalismo del general Reyes había un Cristo de mármol en la cabecera de éste.¹³ Otro tanto podría decirse de Vasconcelos.

Cabe advertir que la escuela elemental no entra propiamente en el proyecto positivista. Es la educación liberal la que habrá de conformar el sistema escolar básico. Educación que seguía siendo exclusiva de grupos urbanos y limitada a sectores sociales particularmente de clase media. El analfabetismo era muy alto, llegaba a niveles extremos¹⁴. Sin embargo, nuestros hombres pertenecen a la “clase media”, con algunos privilegios y de entre ellos destaca el de la educación. Reyes y Caso asisten a planteles privados y los demás tenían que conformarse con las escuelas oficiales. Así lo confirma Vasconcelos.¹⁵

Los métodos pedagógicos y sus prácticas eran como lo son hoy, variados, van del *Silabario de San Miguel* al palmetazo lancasteriano, a los de técni-

¹² Cfr., del autor de la obra citada.

¹³ Cfr., Alfonso Reyes, *Albores. Segundo libro de Recuerdos*, Monterrey, México, 1960, p. 74.

¹⁴ En aquella época, en el último cuarto del siglo XIX, la información estadística era poco confiable, pero creo, sin temor a equivocarme, que más del 90% de la población nacional era analfabeta.

¹⁵ Cfr., *Ulises Criollo*, Op. cit. pp. 25-27, 31 y 34.

cas de la pedagogía roussoniana a las innovaciones didácticas de Laubscher y Rébsamen.¹⁶ Esta variedad de formas y métodos didácticos muestran la incapacidad del gobierno por definir un sistema común federal de educación. Siguiendo el itinerario escolar de nuestros hombres descubrimos la historia particular de cada institución, el lugar donde está enclavada, la dificultad para uniformar la enseñanza y dosificarla y la dificultad para darle un sentido nacional único a todas las escuelas del país.

Esto lo podemos comprobar en el peregrino deambular de Vasconcelos. Este autor en su *Ulises* nos explica como va de la escuela norteamericana de *Eagle Pass* al Instituto Científico y Literario de Toluca, bastión del pensamiento anticlerical y gloria del liberalismo y de aquí al Instituto Campechano, donde se enseñaba a la usanza francesa sin posiciones jacobinas.

Sí quisiera insistir que no obstante esta diversidad existen elementos comunes: una *tradición liberal* y como parte de ésta, el *laicismo* en los contenidos escolares.¹⁷ Ninguno de los autores mencionan que en las aulas se haya enseñado religión, en cambio los actos cívicos, los honores a la bandera y las festividades patrióticas tienen gran relevancia. No se trata de una enseñanza sólo laica sino de una instrucción liberal que transmitía “la imagen del hombre y los símbolos del liberalismo militante”.¹⁸

Los historiadores de la Revolución destacan la importancia de la educación liberal en la conformación de una élite liberal opuesta al porfiriato. Empero, profundizando aún más en esta educación encontramos sus contradicciones internas, su ineficiencia para encubrir una realidad contraria a los valores transmitidos y la manera cómo éstos chocan con la experiencia diaria de los educandos.

Reyes, por ejemplo, vivió de cerca la cara del poder, de la intriga, del escarnio y la corrupción, opuestos a las crónicas heroicas y la épica de los

16 Cfr., Alejandro Martínez Jiménez, “La educación elemental en el porfiriato”, Varios autores. *La educación en la historia de México*, México, El Colegio de México, 1992, pp. 105-143.

17 Sobre la transmisión del dogma liberal revisense Francoise X. Guerra, *Op. cit.*, Tomo I, pp. 426-445 y Alan Knight, “Los intelectuales en la revolución mexicana”, *Revista Mexicana de Sociología*, No. 2, Abril-Junio 1989, México, pp. 42-50.

18 Francoise X. Guerra, *Loc. Cit.*

prohombres. Vasconcelos vive la pugna de la fe cristiana y la lucha liberal, entre la doctrina familiar y la escuela. Caso, en cambio, formado en el catolicismo moderno y moderado, abierto a la ciencia y el progreso, no padeció estas pugnas: gobierno e iglesia, fe y razón conviven en un medio urbano en el que clérigos y gobierno se toleran.

Pero esto no sucedió en ambientes de provincia, donde las reformas llegan con tardanza, las cuales son recibidas con reservas y cierta hostilidad para aplicarse en la escuela, que centra su atención sobre el individuo, su fe en la ciencia y su sentido simbólico fue mayor. Lo cual permite afirmar, que, bajo este panorama, *el positivismo no llegó a la educación elemental*, de esto existe constancia, de su expansión especialmente, en los ámbitos estudiantiles urbanos y tuvo sus más grandes alcances y resultados en la Escuela Nacional Preparatoria. Fuera de estos lugares su influencia fue mínima.

El pensamiento liberal se enseñoreaba en la educación básica, la que no obstante las sucesivas reformas de ésta en las dos últimas décadas del siglo XIX,¹⁹ no logra cambiar la rutina escolar.

Cabe advertir que aliado de la familia, de la escuela y de la iglesia existieron otros agentes en la educación de los niños. Uno de ellos fueron los Libros. Órgano motivador de la vida intelectual de nuestros autores. Las lecturas en voz alta y las tertulias, vías extintas hoy, servían para transmitir la cultura de la palabra. Leer y escribir, una urgencia y un motivo de placer. Recurso insustituible para acercarse a otros mundos y culturas, para viajar y superar los estrechos horizontes locales.

Todo parece indicar, según estudios de la época, que las librerías proliferaron en las zonas urbanas y fueron centros de reunión y tertulia. Por sistema de pedido, en provincia, se podía estar enterado de las novedades editoriales. Los Caso lograron tener una biblioteca de gran valor con textos clásicos y contemporáneos, de ciencia, caso muy raro en el México de entonces. Reyes, tuvo también que deleitarse con las lecturas del gusto literario de Don Bernardo, quien dirigió las primeras incursiones de sus hijos en

19 Cfr., Josefina Zoraida Vázquez, *Nacionalismo y educación en México*, El Colegio de México, 1979, pp. 93-150.

la lectura. Alfonso Reyes escribe que completó su formación en la surtida biblioteca de un panadero.²⁰

Esto bien puede ser una prueba que en Monterrey la cultura escrita tuvo gran expansión; Vasconcelos nos relata que tenía una pequeña biblioteca donde la madre le indicaba las lecturas. Es quizá el que tuvo mayores limitaciones en ese sentido. En sus memorias nos describe cómo un niño ávido de conocimiento se da a la tarea de realizar lecturas al azar gracias a su encuentro casual con los libros. Es en cierta forma un lector incansable autodidacta que descubre el poder que le da el saber sobre los demás. Relata que por la noche hacía un recuento de sus lecturas y pensaba orgulloso que era el hombre más culto de Piedras Negras.²¹

Si se hace un recuento de lo que leían aquellos niños en las dos últimas décadas del XIX, si nos atenemos a lo que nuestros intelectuales señalan, diríamos que leían los clásicos griegos, las fábulas de La Fontaine, los estudios históricos al estilo de Pérez Galdós; en los hogares católicos el Catecismo del padre Ripalda, las vidas ejemplares de Santos y las historias del cristianismo; ninguna mención se hace de haber leído a Comte o a Spencer.

Ya en su adolescencia, entre los 12 y 14 años nuestros protagonistas ingresan al bachillerato, al grupo social privilegiado. Ser preparatoriano era un toque de distinción, significaba entrar por la puerta grande a la cultura, salirse y evadir el control materno y en mediano tiempo, matricularse en las Escuelas Superiores de la Ciudad de México. La Escuela Nacional Preparatoria era el paso obligado para ascender a la ocupación de puestos públicos.

La escuela, es también el escenario de lucha entre los liberales, los “Científicos” y los conservadores, es a la vez el pilar de la Reforma educativa promovida por Benito Juárez.²² Antonio Caso fue el primero en ingresar a la Escuela Nacional Preparatoria (1896), le seguirá José Vasconcelos (1897) quien había iniciado sus estudios preparatorianos en el Instituto campechano. El positivismo aun reinaba en el ambiente de San Idelfonso.

20 Cfr. Alfonso Reyes, *Albores...* Op. Cit., pp. 77-85.

21 Cfr., Vasconcelos, *Op. Cit.*, pp. 41-46.

22 Cfr., Martín Quirarte, Loc. Cit. y Leopoldo Zea, *El positivismo en México...* Op. Cit.

Empero se “empieza a decaer el interés por éste, muchos de sus introductores ya habían muerto o estaban muy grandes de edad, Sierra²³ empezaba a dudar de la validez de algunos de sus principios y los “Científicos” se inclinaban más por la política y el poder que por la academia. El positivismo había caído en el dogma y la repetición vacía. Su ideario del progreso científico y técnico fue más retórico que real y más allá de la pasión por el acto empírico privilegia la disciplina y orden por encima del saber.²⁴

Alfonso Reyes ingresó en 1906 después de pasar por el Colegio Civil de Monterrey (Nuevo León). Padebió el positivismo aún más que sus condiscípulos. Este “literato mexicano universal” señalaba que los laboratorios requerían instrumental nuevo y las bibliotecas debían ser desempolvadas.²⁵ De acuerdo con los relatos hasta aquí aludidos podemos afirmar que ya en el momento que ingresan a la Preparatoria nuestros intelectuales estaban ya muy lejos de la “viejas” glorias, de rigurosidad académica tantas veces señalada por los historiadores.

Los contenidos científicos se transmitían por los métodos más convencionales, alejados de la supuesta objetividad y cálculo racional, se seguía usando el aprendizaje memorístico, la creatividad y la crítica eran reprimidas. La disciplina era un vil remedo de la que se usaba en la organización cuartelaria imponiendo un sistema de terror, donde a los estudiantes les era *prohibido* aplaudir en clases o reunirse en los patios del colegio, quienes transgredían las normas eran encarcelados en “separos” oscuros por varias horas, si reincidían en la misma práctica eran expulsados. Los estudiantes sólo podían entregarse a juegos libres controlados; se les permitía consultar libros y trabajos científicos previamente controlados y escogidos.

En el ambiente porfiriano de aquella época para alcanzar el éxito era imprescindible ser amigo de Díaz y ser abogado. Así se muestra al observar

23 Justo Sierra ya en 1905 se declarará públicamente espiritualista. Revísese el excelente artículo de Edmundo O’Gorman “Justo Sierra y los orígenes de la Universidad de México”. *Filosofía y Letras*, No. 33, Enero-Marzo, 1948, México.

24 Cfr. Williams Raat, *El positivismo durante el porfiriato*, México, sep. 1975.

25 Cfr. Alfonso Reyes, *Universidad, política y pueblo*, México, UNAM, 1967, pp. 27-37 y 130-140.

la matrícula de las escuelas de leyes y la participación de sus miembros en la vida pública.

Luis González²⁶ señala que los cien hombres que participaron en los puestos económicos, políticos y culturales dentro del gobierno a finales del siglo XIX y principios del XX, cuarenta y tres de los que gobernaron eran abogados. Los abogados sustituyeron a los “espíritus de cuerpo” de sacerdotes y militares del liberalismo de Mora, para convertirse en los personajes de mejor presencia. Por este motivo no es nada casual que Caso, Reyes, Vasconcelos²⁷ y la mayoría de los ateneístas hayan cursado la Carrera de Jurisprudencia. Esto, por un lado, por el otro, era ésta la única opción para estudiar humanidades.

Por la Escuela Nacional de Jurisprudencia pasaron los que serían ministros del gobierno: líderes, políticos, gobernadores, diplomáticos, hombres de letras y rectores de la Universidad. Desde antes las facultades de derecho fueron los centros más concurridos del país, en ellos se reclutan y forman las élites políticas.²⁸

En este ambiente cultural y educativo los centros de Educación Superior se orientaban a formar hombres que sirvieran al “progreso”. En los claustros educativos y en los contenidos de los planes de estudio, a pesar de la supuesta “cientificidad” sustentada por el positivismo, prevalecen rescoldos del pasado, como son los de seguir enseñando latín y Derecho Romano.

Los conocimientos impartidos para el ejercicio de la administración pública no entraban en oposición con la tradición escolástica.²⁹ Coincidían dos polos que parecen contrapuestos, el gusto de la intelectualidad por el

26 Cfr., Luis González y González, *Op. Cit.*, 176-178.

27 Caso tuvo como compañeros a Isidro Fabela, Eduardo Colín y Salvador Urbina, entre otros; Vasconcelos sobresalen de su generación Carlos Sánchez Mejorada, Eduardo Tamariz, Federico González Garza. La matrícula de 1905 estuvo formada por Miguel Alessio Robles, Alfonso Teja Zabre, Guillermo del Valle Arizpe, Alfonso Rosenzueig Díaz, entre otros.

28 Cfr., Luis González, *La ronda de las generaciones. Los protagonistas de la Reforma y la Revolución Mexicana*, México, SEP, 1984, pp. 37-80. Es muy revelador revisar a Roderic Ai Camp, *La formación de un gobernante: la socialización de los líderes políticos en el México pos-revolucionario*, México, FCE, 1981. (Aunque es de la posrevolución estos datos que pueden abrirnos un espacio comprensivo de aquella realidad.)

29 Cfr., Pedro Henríquez Ureña, *Estudios Mexicanos*, México, FCE/SEP, 1984. p. 290.

gobierno constituido por los “Científicos”, los “más capaces” con la aspiración escolástica de un régimen dirigido por los “sabios”, los poseedores del saber.³⁰

A pesar de diferencias ideológicas los catedráticos recurrían a métodos similares en la enseñanza. Destaca de manera especial, su calidad de grandes oradores, que convertían el aula en un escenario teatral. Los libros de texto eran de autores franceses. Los alumnos eran evaluados mediante exámenes orales y escritos.

En consecuencia, se puede afirmar que era la oratoria el medio fundamental de la enseñanza, se colocaba esa habilidad por encima del rigor y la sistematicidad académicas. Se hacía culto al bien decir del liberalismo del XIX. La retórica se enseña y hace perder vitalidad a la reflexión filosófica misma; sacrifica lo valioso de los contenidos teóricos para trocarse en un verbalismo que está cargado de improvisación y de excesos. Vasconcelos y Caso cayeron en estos defectos.

Sin embargo, es necesario advertir que ninguno de nuestros personajes vivió prácticamente de la abogacía. Novicios de la inteligencia, los ateneístas en estudio se esforzaban por vivir según el modelo intelectual del porfiriato.

Los cafés, cantinas y prostíbulos fueron los ámbitos de diversión, de gozo y sexualidad de los ateneístas. Allí encontraban la energía, la fuerza perdida de la escuela y aquellas inquietudes que no cabían en las aulas. Los que habían dejado atrás a la familia y parentela encontraban una libertad prohibida en aquellos ambientes de provincia donde la vigilancia era más rigurosa. Los estudiantes de la capital gozaban de una situación privilegiada, como era la de vivir en la ciudad y disfrutarla. Centro de las intrigas y el poder, morada hostil de la multitud errante, espejo que refleja las miserias y la opulencia porfiriana. Allí, en ella estaba la esperanza para ascender a la civilización y a la alta cultura, como la opera, el cinematógrafo, el teatro y los salones literarios. Desde el campo, lo rural representaba la barbarie, recuerdo de glorias pasadas y amenaza permanente para la paz.

El dinero, el poder y la cultura de la gran urbe intentó negar la existencia de la campiña, los migrantes provincianos poco a poco iban perdiendo

30 Cfr., Alfonso Reyes, *Universidad, Política... Op. Cit.*, pp. 107-143.

los recuerdos de su querida provincia. Cuando los jóvenes volvían a sus lugares de origen, en términos generales, se obstinan por mostrar, a sus familiares y amigos, las ventajas de vivir en la capital. Esto lo podemos ver expresado por Vasconcelos en su *Ulises Criollo*, cuando censura las conductas mojigatas, los deseos eróticos de un estudiante insatisfecho, ansioso de celebridad, con crisis místicas y desesperación. Realizó sus estudios entre arrebatos, enamoramientos disparatados y sórdidas borracheras.³¹

Antonio Caso no está a salvo de un enamoramiento desdichado que le inspira hacer poesía romántica. Nemesio García Naranjo, otro de los que participó en las reuniones de los ateneístas, vivió aventuras y abandonó en poco tiempo la escuela para viajar a Europa. Ricardo Gómez Robledo recorría los cafés en búsqueda de mujeres.

En el acabamiento del siglo XIX los intelectuales fueron hacia un pesimismo agudo. Con la influencia de Schopenhauer y Nietzsche atacaban ya las ideas de Comte y de Spencer.³² Eran los tiempos de la agonía romántica, la búsqueda de las sensaciones y el sufrimiento. Había una tendencia a la emotividad, los temas obligados eran los temas fogosos, la contemplación del crepúsculo, los éxtasis, el llanto puro y amargo; el sufrimiento se convierte en pedestal de la belleza, había que llorar porque el que no lo hacía no era poeta.

3.2. El Grupo Constituido

Los ateneístas contaron con la tutela ejemplar de los modernistas, afrancesados y rebeldes, impugnado la res de la moral, el catecismo y la familia, que desembocaban todo en una escuela de vida. El ímpetu renovador del modernista florecía cuando los ateneístas iniciaban apenas su labor intelectual.

³¹ José Vasconcelos, *Op. Cit.*, pp. 174-210.

³² Pedro Henríquez Ureña, *Op. Cit.*, p. 252.

tual. Los antes poetas malditos ocupaban los sillones de la labor democrática o ya habían muerto.

En sus escritos autobiográficos los ateneístas coinciden en señalar a los amigos, aquellos con los que compartieron más o menos la misma edad, determinados sucesos y a sus verdaderos maestros. Coinciden en ver a su generación como un grupo de autodidactas, formados en la lucha contra el positivismo y los dogmas que ponían freno a la libertad intelectual.

Alfonso Reyes es el que mejor describe la sensación de ahogo de aquellos jóvenes, su conciencia de haber sido educados en una impostura; su ansia por quebrar las formas que los oprimían; todo en esta generación es anhelo de apertura. Apertura filosófica ante las limitaciones del positivismo para resurgir la fascinación por la metafísica. Se descubre en realidad la filosofía misma, tanto clásica como moderna, desterrada de las escuelas. A las doctrinas del positivismo, acartonado en un racionalismo cientificista van a oponer hombres como Caso y Vasconcelos, la filosofía de la intuición, de la emoción y la vida. Frente al inmovilismo, ofrecen doctrinas de la espontaneidad creadora y la apertura de las letras para volver un poco a las lenguas clásicas y más al castellano. Renace el humanismo, cultivo de los clásicos, redescubrimiento de España como fuente de tradición literaria, apasionada búsqueda de todo lo humano.

Apertura en las artes plásticas, la exposición del doctor Atl en 1906 y la de otros pintores en el Centenario, rompen con el arte academicista para buscar otros caminos. Los nuevos pintores buscan recuperar los frescos. La preocupación central tiene dos factores, como la de aquellos que buscan romper con todas las formas enajenantes y la de retraer la cultura a la vida y fincar ésta en la tradición y la realidad nacional.³³

Un libre movimiento se empieza a presentar:

- 1).-la negación de las formas impuestas;
- 2).- Se retorna a nuestra verdadera realidad oculta por aquellos.

33 Cfr., Alfonso Reyes, *Universidad, política...* Op. Cit., pp. 107-143

La mayoría de los ateneístas no adquieren en la Universidad sus conocimientos literarios y filosóficos que habrían de utilizar en el futuro en la práctica cotidiana a través del contacto con maestros y condiscípulos. Entre los primeros destacan: Justo Sierra, Luis G. Urbina, Enrique González Martínez y Ezequiel A. Chávez, los que hacían las veces de protectores y utilizaban su influencia para apoyar a sus discípulos, principio básico de la vida social.

Justo Sierra es, considerado por Reyes, como la inteligencia más notable y la voluntad más pura. Amigo de los jóvenes, a los que saluda con públicas manifestaciones de confianza y simpatía, que comprendió sus rebeldías y quizá las bendijo.³⁴

El camino recorrido por el grupo del Ateneo no fue muy distinto del que habían de transitar sus sucesores. Jóvenes con “historias similares” e inquietudes comunes se encuentran entre sí, critican o niegan a sus maestros, lanzan empresas culturales y crean en el transcurso de su provisional vida de estudiantes, sus vínculos que irán más allá de las afinidades ideológicas o los gustos políticos, para crear un lenguaje común y una identidad generacional. Como muchos otros núcleos intelectuales mexicanos el Ateneo surge con una revista: *Savia Moderna* (1906), armando un escándalo con la segunda *Revista Azul* (1907); Crea la Sociedad de Conferencias (1907); arma otro escándalo en memoria de Gabino Barreda (1908); y se constituye formalmente en 1909; se transforma en 1912 en el Ateneo de México y se funda la Universidad Popular en el mismo año; se empieza a disolver en 1913 con el cuartelazo de Victoriano Huerta. Unos se suman a la insurrección, otros se van del país, muchos colaboran con Huerta o guardan el silencio debido y se dedican a lo suyo, como antes en el porfiriato, aceptan los acontecimientos como un mal que no depende de ellos. Asumen una posición política que de una u otra forma se oponía a la momificación del régimen y a la cultura anquilosada. Sus orígenes, como ya lo habíamos señalado, tienen raíces liberales, católicas, jacobinas, dentro de una

34 Cfr., *Ibid*, p. 120.

vanguardia renovadora de cultura católica de provincia y la del *Establishment* de la capital.³⁵

Los ateneístas de *Savia Moderna* no se oponen abiertamente a los grandes mandarines del positivismo, sin embargo, no se van a oponer al *Establishment* del porfirismo, su posición es vanguardista apadrinada discretamente por el ministro de Instrucción Pública, Justo Sierra.

El escándalo y la supuesta defensa de Barreda no era tanto contra la posición conservadora de los católicos, sino “porque estaba de por medio la sucesión en el *Establishment*: tener el mismo enemigo que los católicos (las momias del positivismo) resultaba embarazoso. Hacía plantar la bandera de únicos herederos legítimos, sin dejar lugar a dudas de quiénes debían encabezar la renovación cultural”.³⁶

Savia Moderna fue un espacio abierto para la experimentación. En ella incidían un numeroso grupo de intelectuales que con el tiempo se hará selectivo, para constituir el grupo de los íntimos, creadores de la Sociedad de Conferencias y Conciertos y posteriormente del *Ateneo de la Juventud*, al cual lo constituyen, según Vasconcelos: él mismo, Alfonso Reyes, Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, Julio Torri, Enrique González Martínez, Roberto Argüelles Bringas, Eduardo Joaquín Méndez Rivas, Rafael Cabrera, Rafael López, Eduardo Colín, Médiz Bolio, Jesús Acevedo, Martín Luis Guzmán, Diego Rivera, Roberto Montenegro, Ramos Martínez, Manuel Ponce, Julián Carrillo, Carlos González Peña, Isidro Fabela, Manuel de la Parra, Mariano Silva Aceves, Federico Mariscal, a los que llama “los obreros del pensamiento”.³⁷

Sumado a estos testimonios los recuerdos de los otros ateneístas, en todos ellos descubrimos una tendencia heroica, y dan cuenta de una de las hazañas más libre y aleccionadora de la vida cultural mexicana.³⁸

35 Cfr., Salvador Méndez Reyes, “El Ateneo de la Juventud y el Primer Congreso Nacional de Estudiantes”, *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, No. 24, 1991, unam, pp. 93-106.

36 Gabriel Zaid, “López Velarde Ateneísta”, *Vuelta*, No. 180, Noviembre 1991, México, p. 15.

37 José Vasconcelos, “El movimiento intelectual contemporáneo de México”, *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, *Op. Cit.*, pp.131-133.

38 Cfr., Pedro Henríquez Ureña, *Op. Cit.*; Alfonso Reyes, *Universidad... Op. Cit.*

El local de *Savia Moderna*, después el taller de José T. Acevedo y las casas de Reyes y Caso eran los centros de reunión de las tertulias. Allí se leían y comentaban a los filósofos considerados como inútiles por el positivismo, como los clásicos griegos. En literatura se volvía a la olvidada España y gracias a Ricardo Gómez Róbelo y Henríquez Ureña³⁹ se ponían los ojos en las letras inglesas prácticamente desconocidas en México. Vasconcelos aportó al grupo el conocimiento de la filosofía oriental, con las traducciones en inglés de Yavanalki y Buda.

De estos libros los jóvenes aprendices tomaron los modos de vida como los contenidos teóricos, estilos e ideas. Buscaban en ellos no verdades hechas, sino la manera de aproximarse a ellas y usar la cultura. La facultad revelada por los miembros del grupo, alcanza una visión filosófica con el espíritu capaz y visión personal e intensa para “analizar con fina percepción de detalles los curiosos paralelismos de la evolución histórica, y las variadas evoluciones que en el arte determina el inasible elemento individual”.⁴⁰

Es el despliegue de la potencialidad creativa, enajenación y sensibilidad. Grupo juvenil que tenía la ventaja de no ser dependiente de la tradición cultural mexicana, no se aferra a ninguna secta literaria ni filosófica. Sin embargo, insistiríamos que existe en éste una tendencia típica de la recuperación de la cultura mexicana: la tradición de Ignacio Ramírez, Altamirano, Vigil, Pagaza, Casasús y Urueta reaparece en ellos con nuevos bríos.

El método socrático utilizado en el aprendizaje, la lectura y el comentario polémico y apasionado sobre textos elegidos se hacen presentes, según los intereses personales. Es una posición un tanto común con los antiguos humanistas de la época medieval, con un antiintelectualismo en vez de la ciencia. Es una visión que se aplica más a la emotividad y la intuición que a la razón.⁴¹ Despliegan los estudios del griego y el latín. Desde la reunión del taller del arquitecto Acevedo tallaban con los escolásticos ideas.⁴²

39 Cfr., Pedro Henríquez Ureña, *Obra Crítica*, México FCE, 1981, pp. 171-177.

40 *Ibid*, p. 171.

41 Cfr., Jacques Le Goff, *Los Intelectuales en la Edad Media*. México, Gedisa, 1987, pp. 141-142.

42 Cfr., *Ibid*, p. 68.

Era la forja de razones, donde el intelectual debía cooperar con sus aptitudes al trabajo creador. Protestantes modernos, los ateneístas acudieron por sí mismos a la lectura de los libros sin los filtros ideológicos ni la vigilancia inquisitorial de los maestros. Lo cual originó formas de organización grupal donde se llevaban problemas, dudas, conocimientos e inclusive algunas obsesiones. Se establece un sistema jerárquico donde destacaban por su saber y vocación magisterial el dominicano Pedro Henríquez Ureña y el mexicano Antonio Caso.

Por las referencias de los miembros del Ateneo sabemos que leían y comentaban a: Schopenhauer, Kant, Boutroux, Eucken, Bergson, Poincaré, Williams James, Wundt, Nietzsche, Schiller, Lessing, Winkelman, Taine, Ruskin, Wilde, Menéndez Pelayo, Croce y Hegel.⁴³ Otro tanto, señala Henríquez Ureña,⁴⁴ que prácticamente coincide con el autor de la *Raza cósmica*.

Sin embargo, en su búsqueda no todos tenían las mismas inquietudes ni iguales oportunidades para acudir al conocimiento. Por lo tanto, todo intento por homogenizar lo que fue plural sería absurdo. Las diferencias se acentúan y se hacen notorias conforme se ponen en juego las experiencias previas, necesidades inmediatas y proyectos futuros. Vasconcelos impetuoso y pasional, con ideas a veces profundas, pero a trazos, pinceladas de reflexiones no siempre concluidas e insuficientes pero con luminosidad. Asistemático, retórico, no busca manejar con destreza una disciplina, sino construir una concepción omniabarcadora, de alcance cósmico.

Va de los *Upanizadas* y los *Vedas* a Virgilio, pero, determina su pensamiento Bergson y Nietzsche, especialmente, éste último nutrió su pensamiento filosófico y su visión personal de cultura, incluso a su visión trágica que dio a su propio destino, a su personaje, a su *Ulises Criollo*, al hombre que tuvo la audacia de plantearse un proyecto de cultura y de nación. Reyes, buscador, impresionante académico, riguroso, serio, disciplinado en lo que emprende, ingresa a la vida literaria como poeta y de allí se desplaza a la

43 Cfr., José Vasconcelos, "El movimiento intelectual...", *Op. Cit.*

44 Cfr., Pedro Henríquez Ureña, "La Revolución y la Cultura en México", *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, *Op. Cit.*, p. 153.

prosa. Henríquez Ureña lo orienta al estudio de la literatura española, al conocimiento de los escritores ingleses y latinoamericanos. Abandona el párrafo largo, pesado y aplastante para dar forma artística a la de un sinnúmero de ocurrencias. Más aún, en el terreno de la filosofía resistió la fascinación del irracionalismo y la tentación de construir grandes sistemas.⁴⁵

Hombre de inteligencia dialéctica, vuelve al revés las ideas para descubrir si en el tejido hay engaño. “El impulso y el instinto, en él, llaman a la razón para que ordene, encauce y conduzca a término feliz”.⁴⁶ Es el reverso del improvisador sin brújula y extravagante sin norma. En sus depresiones y eclipses se descubre al devoto de la noción justo, de la orientación clara.

En cambio, Antonio Caso transitó del verso romántico al ensayo filosófico. Sus primeros escritos si debemos dar crédito al maestro Gaos,⁴⁷ estaban dentro de los cánones de la oratoria española del XIX y comienzos del presente. Sus preocupaciones eran de índole moral, fundadas en una concepción reaccionaria y favorecedora del inmovilismo, se apoya en el irracionalismo de Nietzsche, de Stirner, de Bergson. Su filosofía es asistemática, ecléctica, propicia a desviaciones muchas veces emotivas que apelan al sentimiento y a la subjetividad.

En Caso sus ensayos políticos, así como los filosóficos, están cargados de una posición conservadora. Por ejemplo, apoya a la *reelección* y aduce las razones políticas por las que se ha ensangrentado a la patria. En su concepción de la política nacional está presente un “evolucionismo pacífico”. Porque él pensaba que no podía cambiarse de un lado a otro nuestra alma nacional, ya que para ello se requieren años y sucesos. Porque según Caso “nada daña tanto a las naciones como el apetito desordenado de alcanzar en un día lo que sólo se logra al esfuerzo paciente de los años”.⁴⁸

Este evolucionismo político es el que más se adapta al pensamiento y modo de ser del maestro. Para él las violencias conturban el desarrollo

45 Cfr., Pedro Henríquez Ureña, “Alfonso Reyes”, *Estudios Mexicanos*, Op. Cit., pp. 260-268.

46 *Ibid*, p. 267.

47 José Gaos, “Las mocedades de Caso”, *Filosofía mexicana de nuestros días*, México, UNAM, 1954, p. 70.

48 *Ibid*, p. 87.

progresivo de los pueblos. Su posición liberal la acondiciona a su individualismo, a la forma como lo entiende Nietzsche y Stirner. Afirma que: “el hombre no es sólo razón, razón racionante, es fundamentalmente sentimiento y voluntad”. Sus inclinaciones religiosas y su gusto por Nietzsche y Bergson lo llevan a la intuición y a su reconocimiento e identificación con lo irracional. De Bergson espera obtener los principios de una moral, una estética y una filosofía de la religión.

La cuestión religiosa y moral van a ser las constantes en su vida y pensamiento, desempeñan un papel decisivo en su proceso de búsqueda, mismos que lo llevarían hacia un “nuevo humanismo”, a una cosmovisión cristiana del mundo que tenía que sostenerse sin entrar en contradicción con las conclusiones científicas de la cultura universal.

La actitud de los ateneístas frente a Díaz no se limita a criticar al dictador y al régimen, sino que algunos, dado el momento, se convierten en soldados. Vasconcelos se alista en las filas maderistas; Martín Luis Guzmán en el Villismo; Gómez Robelo se le encuentra disfrazado de guerrillero traduciendo a Elizabeth Barreto Browning. Podemos afirmar con Hernández Luna, que entre ellos se da un vínculo muy íntimo entre la actitud filosófica y política. Irán de su posición antipositivistas y de amantes de la cultura al círculo de amigos con vistas a la acción política. Caso fue el único que no quiso mezclarse en esta nueva situación.

Para cerrar este apartado sólo nos resta decir que las diferentes formas de apropiarse del conocimiento por nuestros intelectuales hacen posible y deseable privilegiar un tipo de saberes por encima de otros, lo cual abría unas puertas y cerraba otras. La amplitud de miras del grupo y su veracidad intelectual, el eclecticismo y la amplitud de intereses rebasaba el ambiente institucional, como a los mecanismos de evaluación e intercambio académico. Sin embargo, algunos miembros del grupo, sometidos a estas pruebas, hubieran ganado en excelencia y rigor.

CAPÍTULO IV

Antonio Caso

4.1 Panorama Histórico

Hemos realizado un proceso que nos permitirá descubrir, no obstante, las limitaciones, los factores que en cierta forma determinan la historia de los sujetos individuales y sociales. Que va de la vida familiar, escolar, universitaria, a la intelectual y la social. De un hombre situado en un tiempo y un espacio. En este sentido puede afirmarse que los hombres son producto de la historia y ésta, a la vez es producida por éstos.

Al estudiar la vida y la obra filosófica de Antonio Caso no podemos dejar de lado los ámbitos y las condiciones histórico-sociales en que éste se desarrolló, a riesgo de descontextualizarlo y de hiper o hipovalorar su trabajo y correr el peligro de caer en análisis y posiciones equivocadas, los que sumados nos dan una imagen falsa de nuestro filósofo. Esto ha acontecido al interpretar a nuestro hombre. Se llega a la situación especial de considerarlo reaccionario, conservador y otros calificativos más, que sin duda muchos de ellos están suficientemente fundados. Sin embargo, considero que es necesario estudiar la obra de este filósofo en sus diversas manifestaciones para así valorar sus producciones. Así, por ejemplo, no es casual que Caso asumiera ante la Revolución una actitud de retraimiento y se refugiara en lo único que el sabía hacer, la docencia y escribir. Los relatos de los estudiantes que asistieron a su cátedra en aquella época lo describen como un hombre que vive sólo para eso, y nada más que para eso. En ello también están implícitos el temperamento y el carácter, que, por obvias razones, no estudiaremos.

Antonio Caso, el hombre, el filósofo, el maestro surge a la vida intelectual de México cuando los desgastados goznes del porfiriato empezaban a obstruir su libre funcionamiento. Eran los últimos años de paz y el inicio de la Revolución. Próximo se encontraba la celebración del Centenario de la Independencia. Época de exaltación, de decadencia, de incertidumbre y de crisis. Su labor intelectual y el inicio de su obra coinciden con el lapso de los últimos años del gobierno de Porfirio Díaz, con el desarrollo del proceso revolucionario en el tiempo, de sucesiones presidenciales, de guerrilleros y de caudillos revolucionarios.

En 1916, por ejemplo, ve la luz la obra más importante de su vida: *La existencia como economía y como caridad*,¹ lo cual dará origen a *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*,² obra que tiene distintos agregados hasta quedar ya definitiva en 1943, tiempo cercano a la muerte de su autor (1946).

El maestro Caso no vio el gran esplendor del porfirismo. Sólo pudo conocer su decadencia, la miseria encubierta por una ostentación ofensiva contra una opresión y negación de la población en su conjunto. La paz se fundaba en la “paz de los sepulcros”, el ejercicio de las libertades estaba condicionado y la de la expresión en particular, por el gobierno de la dictadura y del positivismo, al arrollar los principios del liberalismo. A distancia, se podía comprobar, que el positivismo que se importó de Francia por Gabino Barreda no cumplió con los fines primordiales por los cuales se había impuesto.

La ley que autorizaba la creación de la Escuela Nacional Preparatoria se promulgó por el gobierno de Benito Juárez. Siendo ministro de Justicia y de Instrucción Pública, Antonio Martínez Castro. Si bien es cierto que el proyecto educativo positivista superó a la educación colonial, empero, no logró el equilibrio deseado y fue objeto de manipulación ideológica, contrario a lo que originalmente Barreda había propuesto: “Instaurar sobre la ciencia el progreso”.

1 Cfr., Antonio Caso, *La existencia como economía y como caridad. Ensayo sobre la esencia del cristianismo*, México, Librería de Porrúa Hermanos, 1916.

2 Este último título será definitivo.

México se desposaba con el positivismo en el más conmovedor y magnífico de los desposarios posibles. “La nueva filosofía francesa iba engendrar sobre los escombros del pasado, como fruto opulento, una nueva patria”.³ Sobre las bases de esta filosofía se irán formando generaciones que se les “ahorraba el pensar”.⁴

Caso al comparar la doctrina de los liberales jacobinos con la de los positivistas señala que la primera era idealista, los liberales dieron a México un gobierno porfirista, una república ideal, una utopía, “se olvidaron de que no legislaban para la eternidad ni para arquetipos de Platón, sino para los mexicanos”.⁵ El positivismo formó hombres ávidos de riqueza material que durante 30 años colaboraron en la obra política de Díaz. El positivismo formó hombres prudentes, indiferentes, juiciosos y sumisos, pequeños, en suma. Así, “el positivismo había triunfado estableciendo el gobierno que nunca se propuso un ideal, propio de individuos que parecían no tener ninguno”.⁶

Sin embargo, insistiríamos que Gabino Barreda nunca buscó reducir su obra a estos fines. Su proyecto reformó la enseñanza básica, la enseñanza normal y las escuelas profesionales y creó la Escuela Nacional Preparatoria, cuyo objetivo era preparar, mediante el cultivo de las ciencias, gente capacitada para ingresar a las carreras de: médicos, abogados, ingenieros aptos en las órdenes no profesionales, creando espíritus cultivados que sirvieran a la nación.⁷

El plan de estudios de la Preparatoria fue enciclopédico y preveía no caer en la especialización de una sola rama del saber, propone la escala ascendente de complejidad progresiva, que va de la enseñanza de las matemáticas, cosmografía, física, geografía, química, botánica, zoología y lógica. Las humanidades se redujeron al estudio de idiomas vivos: inglés y francés y algunas raíces grecolatinas, una pobre preparación en literatura y en la

3 Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo II, México, UNAM, 1973, p. 194.

4 *Ibid*, p. 195.

5 *Ibid*, p. 194.

6 *Ibid*, p. 196.

7 Gabino Barreda, *Estudios*, México, UNAM, 1941, p. XII.

psicología experimental. La religión y la metafísica quedaban excluidas. La primera estaba superada por las evidencias científicas. La segunda, sostenía tesis sin fundamento, desviaba a la juventud hacia la disputa y no la llevaba a la experiencia ni el conocimiento científico comprobado.

En este ambiente de la era de la modernidad y del progreso, con un proyecto de lo que se consideró positivo para la nación, se fueron apaciguando las inquietudes y las luchas políticas para irse borrando la tradición revolucionaria de la conciencia nacional. El porfirismo iniciado como forma de gobierno revolucionario degeneró en política administrativa. Se convirtió en una mera función técnica especializada para el uso de los “Científicos”. Las grandes empresas y los latifundios crecieron a expensas del sacrificio, la miseria y la explotación de los campesinos y de los trabajadores.

La prosperidad y el ocio propició la formación de una aristocracia afrancesada, todo era imitado o venía de la patria de Moliere. Esto obviamente trajo otras consecuencias, entre ellas, la tendencia a desaparecer las tradiciones arquitectónicas, indígenas y coloniales, desprecio por todo lo nacional. La pintura y escultura mexicana eran negadas para reducirlas a mero folclorismo.

En el acontecer del tiempo el positivismo se va convirtiendo en una rutina pedagógica para entrar en franca decadencia, se anquilosaba. Los maestros defensores de él antes entusiastas estaban ya fatigados, algunos se habían alejado de la cátedra, otros la impartían ya sin entusiasmo y vigor.⁸ La generación del Centenario dudaba o tenía la sospecha que se había educado en una “impostura”. Empezaba a dudar de “los maestros demasiado brillantes y oratorios que habían educado a la generación anterior”.

Se cuestionaba el que la filosofía oficial, por su carácter definitivo no tuviera equivocaciones.⁹ Lo cual la obliga a leer a los filósofos que los positivistas condenaban como inútiles: “desde Platón, que fue nuestro mejor maestro hasta Kant y Schopenhauer. Tomamos en serio a Nietzsche. Descu-

8 Cfr., Alfonso Reyes, “Pasado Inmediato”, *Op. Cit.*

9 Cfr., Pedro Henríquez Ureña, “La Revolución y la Cultura en México”, *Op. Cit.*, p. 151.

brimos a Bergson, a Boutroux, a James, a Croce".¹⁰ Contra el optimismo sobre el método positivista que tuvo la generación precedente, seguiría el escepticismo, porque la ciencia no lo era todo, más aun era lo contrario de cómo lo habían pensado Barreda y sus discípulos.

La ciencia en vez de ofrecer soluciones definitivas planteaba problemas, tampoco era el orden, sino lucha permanente. La nueva generación se dio cuenta de la incompatibilidad del orden con el progreso. Lo uno o lo otro. Porque una ciencia que prefiera el orden al progreso era una ciencia muerta.

Justo Sierra que había vivido el optimismo de los positivistas y que participó en sus luchas y pugnando porque se aplicasen los principios de la ciencia, en todos los campos de la vida, empezó a dudar de la absoluta certeza de los principios positivos de ésta. Ya en un discurso pronunciado en honor a Barreda dudaba que la ciencia fuera incuestionable, ponía a debate sus principios y reivindica los sistemas metafísicos.

El conocimiento adquiere un valor relativo por su gran contenido subjetivo, en la medida que cada hombre tiene su propio conocimiento sobre el mundo. Las verdades de la experiencia no pueden ser definitivas, pues cada hombre tiene sus propias experiencias y éstas por lo tanto adquieren un valor relativo. Las verdades así obtenidas están teñidas por la pasión y el temperamento de cada hombre que las sustenta.

El positivismo mexicano entraba así en crisis: dejaba de ser ciencia definitiva, apareciendo como una filosofía más, lo que actualmente llamamos una ideología. No expresaba ya el Orden, sino un orden, no era un instrumento de paz, sino instrumento de guerra. Frente a él se alzarán otros pensadores, nuevas filosofías y con ellos nuevos hombres.¹¹

Con las conferencias del Ateneo de la Juventud esas nuevas inquietudes filosóficas e ideales saldrán a la luz. La repulsa por el positivismo será

¹⁰ *Ibid*, p. 151.

¹¹ Leopoldo Zea, *El Positivismo en México...* Op. Cit., p. 437.

evidente y se planteará la necesidad de la “restauración de la filosofía, de su libertad y de sus derechos”.¹² Es la revuelta contra el dogmatismo positivista que por 30 años limitó la libertad del filosofar. Al mundo hecho de acuerdo con las leyes científicas y deterministas, la nueva generación opone el cultivo de las humanidades y de la metafísica.

Es la vuelta a los griegos y a las utopías, por ello las jóvenes ateneístas quieren construir un mundo en el cual tuviesen alguna misión que cumplir, no el mundo positivista donde todo estaba hecho. En la situación de crisis el positivismo se convertía en obstáculo, ya no les decía nada, no quedaba ya nada sobre que argumentar, ya no había que ordenar. A las ideas de Comte, Stuart Mill y Spencer se opusieron las de Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Boutroux. “Las primeras ofrecían mundos hechos, las segundas por hacer”.

Es en este momento en que dará inicio la Revolución Mexicana a la cual habrán de sumarse algunos de los ateneístas como Martín Luis Guzmán y José Vasconcelos mientras otros asumirán otras posiciones. Estos son los tiempos en que inicia la labor intelectual y filosófica el maestro Antonio Caso.

4.2. El Hombre y el Filósofo

Antonio Caso Andrade nace en la ciudad de México el 19 de diciembre de 1883. Hijo de una familia de “clase media” de tradición liberal positivista. Su padre ingeniero compartía los principios de la ciencia, de la libertad y de tolerancia. Su madre católica profunda, marcó en cierta forma sus concepciones religiosas y morales, pero rechazó los dogmas de la iglesia. Con la aceptación expresa de su cristianismo, asume que “su amor a Cristo guió su vida y sus obras”. De su padre tomó los principios liberales.

12 Cfr., Pedro Henríquez Ureña, “La Cultura de las Humanidades”, *Escritos Mexicanos*, Op. Cit.

Caso decide estudiar Derecho, no se inclina por la profesión del padre y sí por los estudios jurídicos, porque considera que éstos estaban más cerca de las humanidades y de la filosofía. Urgido por la situación que se vivía en la escuela decadente del positivismo creyó necesario que las humanidades y la filosofía debían volver a las aulas, dándose a la tarea de buscar la manera de incorporarlas. Hombre estudioso y autodidacta, muy joven tuvo en su haber una erudición amplísima. Con sus grandes dotes oratorios lograba cautivar a cualquier auditorio.

Apenas (con 22 años) en 1905 lo vemos saludando a Justo Sierra por su nombramiento como secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes; un año después rinde homenaje a Stuart Mill en el centenario de su nacimiento. A los 23 años, por concurso de oposición intenta incorporarse a la cátedra de historia que había dejado Justo Sierra, en justicia le correspondía ganarla, no se la otorgan por su juventud, y se la adjudicaban a Miguel Avalos.

Esto no fue un obstáculo para que fuera elogiado públicamente por su disertación erudita dentro de los cánones de la dialéctica y del más elevado criterio filosófico. Tanto Vasconcelos, Reyes, como Henríquez Ureña dejan constancia de aquellos tiempos, de su participación y de sus horas de estudio.

Este cenáculo, como lo llama Juan Hernández Luna, se da a la tarea de encauzar de nueva cuenta la cultura nacional. En las reuniones del grupo, Caso destaca, así lo expresan Pedro Henríquez Ureña¹³ y su hermano Max,¹⁴ lo mismo apuntará Reyes¹⁵ y Vasconcelos. Este último lo describe como un “constructor de rumbos mentales y un libertador de los espíritus: gusta en enseñar y fortalecer las convicciones y de acoger con calor todos los credos, tan sólo por el placer de destruirlos con crítica luminosa y felicísima”.¹⁶

En 1908 es nombrado director de la Escuela Nocturna Especial; en 1909 regresa a la Escuela de Jurisprudencia para sustituir a Carlos Pereyra en la cátedra de Sociología. En 1910 es nombrado orador oficial en las festividad-

13 Cfr., “La Revolución y la Cultura en México”, *Loc. Cit.*

14 Cfr., “Mis Recuerdos de Antonio Caso”, *Loc. Cit.*

15 Cfr., “Pasado Inmediato”. *Loc. Cit.*

16 José Vasconcelos, “El movimiento intelectual contemporáneo de México”, *Conferencias del Ateneo... Op. Cit.*, p. 131.

des del Centenario precedidas por Díaz. El Ateneo consciente de la importancia de su papel en la conformación de la cultura nacional organiza conferencias de asuntos americanos. Allí habló de “La filosofía moral de Eugenio María de Hostos”.¹⁷

El movimiento de una nueva generación empezaba a cobrar liderazgo bajo la adhesión de Justo Sierra, que desde tiempo atrás tenía el propósito de recuperar la Universidad y crear en ella la Escuela de Altos Estudios, destinada a elevar la enseñanza en las demás escuelas. Para ocupar su dirección se nombra a Porfirio Parra, positivista de viejo cuño y a Antonio Caso como su primer profesor de filosofía.

El 22 de septiembre de 1910 la Universidad queda constituida, pero poco durará su ejercicio, a escasos dos meses estalló la Revolución. No obstante, los acontecimientos, a nuestro filósofo lo vemos continuar con su vocación magisterial, a pesar de su gran simpatía por las ideas de Madero, no quiso militar en la guerra fratricida.¹⁸

Su labor y compromiso, justificados o no, por el momento que vivía la patria, era constructiva, luchó, desde la prensa y la tribuna por la liberación política y cultural de México. Desde allí aleccionaba y alcanzaba victorias. Caso desde su incorporación en 1909 a la cátedra, hasta prácticamente su muerte estuvo vinculado al trabajo docente.¹⁹ Fue profesor de: Estética, Ética, Sociología, Psicología, Lógica, Epistemología, Filosofía, Filosofía de la Historia, etc., en diversas instituciones, aparte de la Escuela de Altos Estudios, como la Normal y la Escuela Nacional Preparatoria. Y queriendo ampliar más la cultura funda con otros miembros del Ateneo en 1913, la Universidad Popular, por la que quiere hacer extensiva la cultura hacia el proletariado.

A los 30 años fue director de la Escuela de Altos Estudios, puesto que ocupó varias ocasiones; en 1915 es director de la Escuela Nacional Prepara-

17 Cfr., *Ibid*, pp. 29-40 (Allí también participaron Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, José Escofet, Carlos González Peña y José Vasconcelos, Cfr. *Ibid.*, pp. 30-113).

18 Por esta actitud “comodina” Caso llega a ser llamado conservador, porfirista, pero era una parte de su forma de ser, de su carácter.

19 El número de cátedras que ocupó es inmenso. Cfr., Rosa Krause de Kolteniuk, *La filosofía de Antonio Caso, México*, UNAM, 1977, pp. 30-32. (Notas de pie de página).

toria y en 1920, 22 Y 23 es rector de la Universidad. En su ejercicio público como en el académico no transigió nunca en su propio beneficio. En 1917 lo vemos defendiendo en la Cámara de Diputados la Autonomía Universitaria. Sin embargo, nada de esto le impidió para darse un tiempo a la reflexión, esto lo hacía por la noche. Según Carlos González Peña,²⁰ por la noche “era él y sólo él. Pensaba y leía”.

Escribía incansablemente y su obra para aquel momento, ya era vastísima, los periódicos: *El Universal*, *Excélsior*, *Revista de Revistas* fueron espacio para publicar artículos sobre: filosofía, arte, moral, temas literarios, educativos, políticos y música. Muchos de sus libros salieron de este constante trajinar con las ideas y la realidad.

Polemista incansable que desde su particular posición ideológica, política y filosófica defenderá con encono sus ideas y el derecho de expresarlas libremente.²¹ “Sólo respondía a sus críticos cuando lo juzgó absolutamente necesario”; así lo vemos aún discutiendo en el final de su prolífica vida intelectual.

La filosofía para Caso tenía un encanto irresistible. Lo cautiva de ésta su meditación profunda, la introducción en una experiencia heroica de sacrificio silencioso sin tregua. Para Caso la búsqueda de la verdad es permanente, no comparte el agnosticismo cómodo, lo importante es perseverar. Considera a los sistemas e ideas filosóficas como estructuras arquitectónicas pero incapaces para enfrentar los problemas inmediatos, dejaban fuera el matiz, la individualidad de los seres. Le resultaba por ello dudoso que un conjunto de ideas pudiera abarcar toda la verdad.

No por ello debían dejarse de estudiar, porque según creía, los sistemas filosóficos pueden rechazarse, corregirse, más aun, porque tocan problemas ineludibles. *Por ello es necesario modelar las ideas a partir de la realidad.* No obstante, su irracionalismo metodológico, Caso no condena totalmente, a los sistemas, porque el orden y la congruencia de las ideas son plausibles, pero no absolutas.

²⁰ *Ibid.*, p. 33.

²¹ Si el lector desea ampliar más su información en este respecto le recomiendo leer del maestro Caso de sus *Obras Completas*, El Tomo I, publicado por la UNAM.

Los escritos de Caso nacieron muchas veces de las demandas urgentes de las circunstancias. Esto no debe entenderse como una labor absoluta, única, sino como parte de otra labor paralela de reflexión filosófica que presentó en forma de ensayos. Su tema favorito fue la vida y por ello trata de entenderla con criterio moral. Estaba convencido que el saber que no sirve a la vida es simple vanidad si no cumple los fines para los que fue destinado. Así lo expresa en *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*.

Antonio Caso se ocupó de los principales problemas de la filosofía adaptándolos a sus propios intereses y reflexión. Es el primer filósofo mexicano que reflexionó sobre su circunstancia, la cultura, la política de la patria. *La existencia...* será el eje desde donde analiza, critica y problematiza sobre los problemas nacionales de educación, de arte, de historia y de sociales. En su trabajo encontramos un notable eclecticismo, se relaciona y estudia casi todos los filósofos de su tiempo y trata de conciliar estas filosofías con la suya. Porque creía que ningún filósofo ha alcanzado toda la verdad, pero muchos han descubierto pequeños fragmentos. “La carrera del maestro se completará; después de la última etapa de su vida con la reciente recepción de la filosofía alemana”. Encamina su pensamiento hacia el “personalismo” concebido éste por y para la circunstancia mexicana, el cual lo ampliará, después a la situación internacional.

Hombre que entra en diálogo profundo con Kant, Nietzsche, Schopenhauer, Schiller, Husserl y Delthey. Su existencialismo *avant la lettre*.²² su tesis de intuición poética, su teoría del heroísmo filosófico motivada, la primera, por Teodoro Lipp, Kant y la segunda, por Baltasar Gracián y Lessing, son en muchos sentidos, como señala García Máynez originales. Sus ideas sobre México motivaron el movimiento filosófico mexicano que aún hoy prevalece con trabajos de un grupo de destacados maestros.

22 Cfr., José Gaos, “Las mocedades de Caso”, *La filosofía Mexicana... Op. Cit.*

4.3 Caso y su crítica al Positivismo

Es necesario señalar que Caso en un principio, recibió con agrado la enseñanza positivista, porque ella lo inició en su ingreso a la cultura.²³ Incluso, en sus recuerdos de su asistencia a la Preparatoria, se nota cierta nostalgia²⁴ de los tiempos idos. Sin embargo, se lo observa ya demasiado alejado de la tradición positivista, mucho antes de sus trabajos filosóficos. Nunca reprocha el rigor filosófico de la doctrina, lo que cuestionó fue la incapacidad de ésta para superar “el conocimiento de vitrina”, su pobreza en la instrucción de las humanidades y la ausencia de la filosofía. No se opuso a la supresión de la enseñanza religiosa. Consideraba que la religión era cuestión personal. A lo que, si se opuso, fue a la imposición dogmática de sus principios y en lugar de la fe católica se impuso la fe en las ciencias.

En principio, expresa Caso, tuvo grandes problemas por definir su formación, la cual era oscilante entre el antiintelectualismo y el idealismo. James, Boutroux, Schopenhauer, por un lado, le ofrecieron una disyuntiva, mientras que Kant y Hegel le abren otra. Kant sobre todo lo liberó de todo empirismo. La crítica fue el tribunal inapelable ante quien comparecen los racionalistas y los empiristas.²⁵ Con este filósofo alemán se les descubría el positivismo carente de crítica, en esto “consistía su error epistemológico: no reconocer que las formas del saber hacen posible el saber”.²⁶ Comte frente a Kant con su *Curso de Filosofía positiva* era dogmático, empero, Kant también tenía sus limitaciones, son demasiados argumentos para llegar a concluir que era imposible traspasar los límites de la razón pura para convertir el problema metafísico en más difícil de resolver.

¿Cómo rescatar para su reflexión a Comte y a Kant? Recurre al pasado y se queda en Kant, su punto de partida epistemológico es referencia necesaria para una reflexión metafísica más amplia. Reconoce que la crítica

23 Antonio Caso, Obras Completas, Tomo IX, México, UNAM, 1976. p. 183.

24 Cfr., *Ibid*, pp. 183, 185, 186 y ss.

25 Cfr., *Ibid*, p. 185.

26 *Ibid*, p. 186.

kantiana consiguió destruir los dogmatismos filosóficos y hacer marchar a la filosofía de forma cautelosa. Para restaurar la metafísica recurre a Hegel, sin embargo, no desemboca en una filosofía idealista en cuanto la construcción del conocimiento. Hegel no es de su agrado, porque busca un *idealismo absoluto*,²⁷ contrario a la posición filosófica de Caso y a su manera de estudiar y defender su derecho a practicar la libertad. No acepta nada que obstruya a ésta.

Porque “pensar sin libertad es una contradicción manifiesta, en la economía del espíritu humano, el pensamiento y la libertad se unifican. El que investiga, si piensa duda, se convence y disuade; si no fuera libre, ni duda, ni investiga, ni piensa ni concluye. La libertad es la respiración del pensador”.²⁸ Insistirá que el grupo de los ateneístas abandone el positivismo buscando refugiarse en el idealismo, pero no le parece, porque no cumple con sus inclinaciones y expectativas, para confirmar ya sus gustos. Así lo expresa cuando señala:

Pero, bien pronto, la obra de Boutroux, Bergson y James, nos convencieron de que, al lado del intelectualismo puro, se desarrolla la filosofía de la intuición. Entonces sostuvimos, con calor, el intuicionismo, y hoy, la obra grandiosa de Husserl y un Scheler, nos demuestra que, al lado del intuicionismo de la evolución creadora, es menester reivindicar, la intuición de las esencias y de los valores conforme a la tesis del método fenomenológico.²⁹

Sin embargo, debemos decir que Caso sólo incorpora de la fenomenología de Husserl aquello que se acomoda a su posición filosófica engarzándola con su doctrina. La fenomenología casista busca reforzar las inclinaciones personales de su intérprete. Esto se hace expreso en 1934 en sus libros.

27 Cfr., Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo I, México, unam, 1971, p. 323.

28 *Ibid*, p. 218.

29 *Ibid*, p. 323. (subrayado del autor).

*El acto ideatorio y La filosofía de Husserl*³⁰. El primero es una reflexión de dos ensayos que pueden ser considerados como independientes, cuyos títulos apuntan a los aspectos del mundo ideal reinterpretando “las de las esencias” y los de “los valores”. El segundo es la recuperación del primer Husserl.

En su *Positivismo, neopositivismo y fenomenología* encontramos un conjunto de ensayos de las doctrinas de Stuart Mill, Mach, Poincaré y algunos neopositivistas, concluye con un enjuiciamiento del positivismo crítico desde la perspectiva de la fenomenología. Cabe decir que Caso conoció en aquellos años *Las investigaciones Lógicas* y *Las Meditaciones Cartesianas* de Husserl. En su exposición puede observarse ligereza en los tratamientos de los complicados problemas gnoseológicos y lógicos, por ejemplo, como los planteados en el primer texto.

Los análisis centrales del libro, respecto al significado y el objeto de los actos, intencional es la mención y el cumplimiento, aspectos fundamentales en esta obra de Husserl no hacen presencia en la exposición de Caso, esta se reduce a los temas más generales que se desprenden de los “Prolegómenos”. En cambio, sí profundiza en el segundo y sigue una discusión detallada de los problemas. Sobre el neopositivismo, Caso se mueve en límites más estrechos, no da muestras de conocer las obras de los neopositivistas.³¹

Para Caso la intuición constituye el eje central en su reflexión. Es ella la que le interesa rescatar contra viento y marea en su interpretación de Husserl. Su concepción sobre el esencialismo fenomenológico le abría un mundo nuevo, pero le conflictuaba su idea de la intuición, su esencialismo y sus ideas axiológicas y esto no lo iba a permitir. Su intuicionismo bergsoniano se refería a lo concreto e individual pero también recaía sobre los fenómenos y el ser, era una fuente de conocimientos distinta y a veces opuesta al entendimiento.

30 Cfr., Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo VII, México, UNAM, 1972. Allí se han incluido estos dos trabajos.

31 Cfr., Luis Villoro, *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, México, El Colegio Nacional, FCE, 1995, pp. 40 y ss.

La intuición de Husserl es para Caso la “corroboración” de su intuicionismo. Villoro señala que éste “no se percató de las profundas diferencias que existen entre uno y otro tipo de “intuición”.³² Para el filósofo alemán la vemos como una operación cognitiva racional, como operación racional de sentido. En cambio, en el mexicano la intuición es una fuente de conocimiento distinta y complementaria a la razón.

La razón *está al lado* de la intuición, juntas forman la obra de la inteligencia.³³ La razón es sólo un precioso elemento fundamental del saber.³⁴ “Razón e intuición se complementan”.

Sin embargo, forzando la fenomenología husserliana afirmará, que el principio de todos los principios “es la intuición”, la intuición tiene un carácter no formal, no teórico, sino concreto, no es abstracción sino descripción, producto de la sola experiencia no hipotética y especulativa.³⁵

La oposición entre la intuición del alemán y el mexicano consiste en que para el primero es el cumplimiento de una comprensión racional, mientras que en el segundo es superracional y ligada al sentimiento y a la emotividad. Caso une a Husserl y a Bergson en un elemento común a la filosofía: la intuición. La intuición husserliana sólo ampliaría a la bergsoniana, en esta radicaría lo importante y destacable de la fenomenología.

La inclinación de Caso por la intuición bergsoniana lo coloca en una concepción filosófica que busca relacionar la filosofía y las ciencias. Las segundas, por fundarse en la experiencia son un principio de apoyo importante de la filosofía. Con los datos de las ciencias, la metafísica avanza en la intelectualización de la realidad, crea hipótesis y armoniza la ciencia en una síntesis superior. Sin la metafísica el conocimiento científico queda trunco. Es ella imprescindible en la resolución de los problemas del conocimiento.

La experiencia entra a jugar una parte fundamental en su análisis del positivismo, porque ésta es la base del saber, sin embargo, ella no se reduce

32 *Ibid.*, p. 51.

33 *Cfr.*, Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo III, México, UNAM, 1972, p. 58.

34 *Cfr.*, *Ibid.*, p. 58.

35 *Cfr.*, *Ibid.*, pp. 63-64.

sólo a las ciencias naturales, sino que tiene una dimensión totalizadora. Su actitud metafísica lo hace tomar distancia del positivismo al señalar que las ciencias por sí solas no llenan las aspiraciones humanas, porque el hombre busca refugio en lo sobrenatural, en la metafísica.³⁶

El positivismo, pues, parcializa la concepción de la experiencia en un principio que tiene que abarcar, además de las ciencias, otras experiencias, como las religiosas, emotivas y metafísicas. Caso, ya desde muy joven, se arranca su fe positivista. El fetiche de Barreda lo deposita en “el panteón de la historia” con los “otros ídolos rotos”. “La ciencia es verdadera si no la queremos divinizar: si la respetamos como cosa humana, cambiante, inestable, perfectible, pero no absoluta, no perfecta no dogmática ni sagrada”.³⁷

La contingencia de las ciencias, de sus leyes es uno de los conceptos más fecundos. Esta idea de la contingencialidad la toma de Boutroux³⁸. Caso cuestiona la confianza ilimitada en la razón; en creer que las ciencias tienen un valor absoluto; que las leyes y las armonías de la naturaleza son expresiones necesarias de las relaciones de los fenómenos. Falsa ilusión del determinismo y de la necesidad para plantear la contingencia de las leyes y espontaneidad del universo.

Acepta el principio causal, pero, según piensa, la relación causa-efecto no deja de sufrir contingencias, no siempre la causa predetermina al efecto.

Caso consideraba que había que exhumar al hombre del sistema intelectualista ya que éste asfixiado y agonizante, limita las posibilidades humanas, por eso le reconoce méritos a la filosofía de Nietzsche y de Stirner, sin dejarles de reprochar su egoísmo y falta de caridad. Estos eran filósofos peligrosos para las convicciones morales y causaban estragos en las conciencias débiles y poco exigentes.

36 Cfr., Rosa Krauze, *Op. Cit.*, p. 75.

37 Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo IX, México, UNAM, 1972, p. 81.

38 Cfr., Emile Boutroux, *El Concepto de Ley Natural en la Ciencia y La Filosofía Contemporánea*, Introducción y traducción de Antonio Caso, México, Porrúa, 1917.

Stirner, en cambio negó todo imperativo moral,³⁹ desemboca en un nominalismo y un anarquismo individualista absoluto. Justificó el ímpetu del cuerpo, el instinto e inconsciente humano,⁴⁰ propuso un nuevo ideal: el egoísmo; no logró captar que además de egoísmo el individuo tiene altruismo. Este *Yo único* de Stirner es para Caso un absoluto, un nuevo fantasma que niega toda determinación.

Suscribe la autonomía plena de la voluntad, libró la batalla contra todas las teorías, las religiones y los métodos. En Nietzsche sí existe un imperativo: el de la individualidad, fin último del ser libre, sin embargo, se alejó de la piedad y el sacrificio y postuló la crueldad, el exterminio y la muerte, invocó el exterminio del débil y la apoteosis del poder, para proponer la contraparte de su visión cristiana de la caridad y del amor.

Al igual que el autor del *Zaratustra*, pugna por la superación de la humanidad, pero no a nivel biológico sino espiritual. El hombre superior, el *Superhombre*, no puede ser el carnicero de Nietzsche, sino el hombre justo, piadoso y caritativo. Contra Nietzsche y Stirner y su *apoteosis del yo*, y su extremo individualismo señala la síntesis como objeto mediador para alcanzar la verdad. Esto se da entre la concepción intelectualista de la idea y la pasión individualista por el yo.

Las ciencias nunca estarán en condiciones de realizar este proceso porque ellas no penetran a los senos profundos de la vida, en la medida que son abstracciones racionales sustituyen a los entes individuales con fórmulas, leyes o relaciones. A esta posición científicista contraponen su intuición.⁴¹ Por este medio dirime la contradicción entre intelectualismo y misticismo, la discusión entre la ciencia de lo particular, sustentada por el místico y la falsedad de este principio fundado en la tesis intelectualista de que no existe ciencia de lo particular.

Propone el procedimiento intuitivo y su capacidad sumativa al obtener la verdad concreta, particular, como la querían los místicos y el conoci-

39 Cfr., Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo II, *Op. Cit.*, p. 137.

40 Cfr., *Ibid.*, p. 140.

41 Cfr., *Ibid.*, p. 151.

miento universal como lo querían los intelectualistas, argumentando que el pensamiento filosófico es primero concepto, segundo universal, tercero, concreto. Pero la intuición no es individual sino universal concreta. Parte de la experiencia para abarcar la totalidad para volver a lo concreto.

La intuición es síntesis siempre; agente de unidad, realidad de totalidad concreta. La razón es la creadora de las ciencias. La intuición, la inspiradora de la filosofía. Intuir: he aquí la primera forma de saber [...]. Pero intuición sin análisis, como el análisis sin intuición resultan impotentes.⁴²

Esta forma de proceder es una dialéctica necesaria y procesual que da sentido a la concepción casista.

Para Caso todas las grandes síntesis filosóficas, desde el platonismo hasta Bergson, son intuiciones de lo universal concreto. Y así como el artista crea su objeto estético, el filósofo crea el objeto de elaboración filosófica. El universo que es para las ciencias un conjunto de fórmulas, leyes y uniformidades, para el filósofo es plural, único, substancial, pero entendido como ser metafísico. Esto hace posible diferenciar las ciencias, el arte, la filosofía.

Nuestro filósofo, más allá de una visión reduccionista y determinista de las ciencias, vistas por el positivismo, va a concluir que la metafísica y las ciencias complementan el ciclo del conocimiento en una dialéctica metodológica y señala las tres fases para lograrlo, las cuales consisten en “ver, analizar, volver a ver lo analizado”, ir del dato experimental y retornar a él con el contingente abstracto de las ciencias. Ciclo del pensamiento humano desde la pueril intuición del niño a la del filósofo a través de la elaboración científica de la humanidad.⁴³

⁴² *Ibid*, p. 58.

⁴³ *Cfr.*, *Ibid*, p. 58.

CAPÍTULO V

La filosofía y política de Antonio Caso

5.1 Historia y Circunstancia

Hablar de la filosofía de Antonio Caso es repensar en una forma de pensamiento cargado del compromiso ineludible que tiene un hombre con su circunstancia. Se ha pensado que nuestro filósofo se centró fundamentalmente en la academia y se olvidó del mundo. Sin embargo, al introducimos en su extensa obra vamos descubriendo los vínculos entre su visión de la filosofía y la circunstancia, y en este caso, el de la circunstancia mexicana.

Las revoluciones en la historia mundial no sólo han sido hechos de armas sino también de grandes y profundas ideas. Caso fue considerado uno de los más reconocidos ideólogos de la Revolución Mexicana. El proceso de la conformación ideológica de la Revolución tuvo en Caso a uno de sus más connotados defensores. No porque éste se inclinara por los hechos de armas o la violencia, sino porque creía que ésta era el camino a cosas mejores.

El mérito de la Revolución es haber destruido las viejas formas políticas y educativas que impedían la verdadera realización del ser humano en condiciones de libertad e igualdad que permitieran el desarrollo de los individuos y la persona. Caso, abstraído en la historia de México, encuentra que la realidad sociohistórica es un caos y que nuestro error consistió en que no hemos sabido interpretarla. De un jacobinismo limitante, unilateral y marginador se llega a un positivismo sin ideales, que reduce el desarrollo de las potencialidades espirituales. Es en este marco de ideas que vamos a intentar encontrar la línea de reflexión del gran filósofo y polemista Antonio Caso.

Caso tuvo una actividad política muy limitada. Sólo participa, según Gaos, en su época juvenil.¹ Lo vamos a ver cumpliendo labores políticas en el gobierno de Álvaro Obregón, cuando éste lo nombra, en 1921, embajador Extraordinario de México en Perú, Chile, Uruguay, Argentina y Brasil, en busca de la solidaridad de estos países para con la Revolución Mexicana.² Por encima de todo, la enseñanza y la cátedra fueron la forma personal de vida del maestro.

La política para él tiene una carga moral “inferior” y peyorativa, al convertirse ésta en una tiranía pragmática de la acción, fundada en el egoísmo económico materialista. Así lo hace expreso cuando señala: “mi amor a la patria no me inspiró la profesión de político ni la de soldado. Mi ideal fue el estudio, los libros, el arte, la filosofía. Mi existencia se ha deslizado bajo los techos de las aulas, en los claustros universitarios”.³

Es por esta misma razón que se le consideró como un individuo contrario al movimiento revolucionario,⁴ que aboga por la defensa de la intuición, en un país donde hace falta la “disciplina de la inteligencia”. Crítica, sin duda válida y justificada, porque Caso no se toma la molestia de abogar por el pueblo a pesar de tantas necesidades.⁵ Crítica de validez y alcance, puesto que tanto antes como después de este hecho, Caso se preocupa más por la investigación y por el desarrollo de la inteligencia a nivel pedagógico, que por los hechos reales. Se promulga y da como algo en proceso el cumplimiento de los objetivos morales de la Revolución, porque según su entender, empezaban éstos a concretarse.

En respuesta a la crítica de su discípulo Samuel Ramos, dirá que en México hace “falta todo, intuición y razón”.⁶ Rechaza el utilitarismo filo-

1 Cfr., José Gaos, “Las mocedades de Caso”, *Filosofía mexicana de nuestros días*, México, Imprenta Universitaria, 1954.

2 Cfr., Juan Hernández Luna, *Antonio Caso, embajador extraordinario de México*, SALM, 1963.

3 “El hombre del día: Antonio Caso, embajador extraordinario de México”, Entrevista publicada por *Atlántida*, 15 de sep. 1921, Buenos Aires, Argentina; Juan Hernández Luna, “Prologo”, Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo I, México, unam, 1971, p. VII.

4 *Boletín de la Universidad Nacional de México*, No. 1, abril, 1992, p. 205.

5 Cfr., Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo I, Ed. Cit., p. 155.

6 *Ibid*, p. 155.

sófico y se coloca por encima de los criterios de validez de lo social, para apuntar que la filosofía tiene su propia autonomía que no se contrapone a lo social, pero esto lo considera en segundo término. Sin embargo, debe entenderse que la supuesta “apoliticidad” de Caso es una posición política asumida contra cierta *política*, la *política estatal*. Se opone a la política de partido, para colocarse por encima de ésta a través de una “no-política”, desde una posición de “política potencial”, a partir de una forma política fundada en el saber, en el conocimiento.

Esta es una manera de relacionar la filosofía con la sociedad, pero colocando a la primera por encima de lo social. Caso considera que la filosofía adquiere una función crítica pero también epistemológica. “Filosofía es criticar, es usar de un criterio, por virtud del cual se separa lo falso de lo verdadero, lo mismo en las grandes teorías científicas que en los problemas morales y sociales”.⁷

Pensar en los aportes de Caso a la filosofía mexicana es reconocer la validez de un pensamiento que, sin ser original recreó las grandes doctrinas filosóficas, porque la filosofía y el filosofar no se pueden concebir sólo o únicamente, a partir de las grandes cimas o autores de la filosofía universal, sino que aunado a ellos están también los filósofos menores, los que además de realizar la labor de filosofar, difunden las filosofías de los grandes filósofos, al mismo tiempo que las aplican a lugares y circunstancias distintas a las que les dieron origen, con el propósito de hacerlas valer en círculos de cultura o en comunidades humanas diferentes.

Existen, como escribe Gaos, los filósofos que crean filosofías originales y aquellos que las interpretan, difunden y las hacen comprensibles a aquellos que quieren penetrar en su estudio. Hay que decir que la realidad de la filosofía depende, para ser comprendida, de la obra de estos filósofos. Ciertamente, la acción histórica de la filosofía no se realiza sin los maestros y los intérpretes. Por ello podemos decir, como escribe Samuel Ramos:

7 Antonio Caso, *La Filosofía de la cultura y el materialismo histórico*, México, Alba, 1936, p. 78.

Filósofo no es solamente el hombre capaz de crear la doctrina filosófica original sino todo aquel que puede reproducir con profundidad y dar nueva vida en su espíritu a las diferentes doctrinas filosóficas. El “espíritu filosófico” no es un atributo, exclusivo de los grandes filósofos; puede alentar también con igual hondura y lucidez en hombres que no fueron dotados para la invención de doctrinas originales. En el proceso histórico de la filosofía estos hombres son tan indispensables para su aplicación, como los otros lo son en su marcha progresiva. Estos conceptos deben tenerse presentes siempre que se trate de juzgar y valorizar a los filósofos y doctrinas que han surgido en los países de América, cuya cultura ha sido la derivación de la cultura europea.⁸

Caso es el primer intelectual en México que hace de la filosofía una vocación y profesión. Su magisterio y aporte doctrinal hizo de la filosofía, en nuestros países, una manera *normal de cultura*. La vocación de nuestro filósofo le obliga a no arredrarse ante la gran empresa de filosofar desde México y América Latina. Caso, al igual que Alejandro Korn en Argentina, poseía, como escribe Francisco Romero,⁹ una pasión palpitante por la reflexión filosófica, en la cual se unían una consagración completa a la meditación filosófica y la condición fundamental para la realización de un movimiento continuado, que el mismo Romero, denomina como “normalidad filosófica”.

El maestro Gaos abunda aún más en esta idea cuando señala que:

La normalidad de la vida filosófica en nuestros países requería, ante todo, la reincorporación de los mismos a la filosofía universal por medio de la reincorporación de ésta a ellos. Lo que no puede hacerse

8 Samuel Ramos, “Prólogo”, *Antonio Caso, Antología filosófica*, México, SEP, “Biblioteca del Maestro”, 1960, p. X.

9 Cfr., Francisco Romero, *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Argentina, Raigal, 1952, p. 66.

sino viviendo las filosofías surgentes sucesivamente sobre el área de la filosofía universal de nuestros días -Bergson, la fenomenología, el existencialismo, o viviendo la historia de la filosofía contemporánea. Es sabido cómo Caso resulta descollante en este punto.¹⁰

Antonio Caso representa el maestro que asimila, comprende y difunde las doctrinas más importantes de su época. De Bergson a Heidegger sigue detenidamente la historia de la filosofía contemporánea. El libro, el periódico y todos los medios de difusión a su alcance son usados por nuestro filósofo para difundir la filosofía, quizá es un pionero en hacerlo por órganos de difusión colectivos en nuestros países.

Como bien escribe Gaos, la filosofía muchas veces, requiere de este factor de divulgación circunstancial, el cual rebasa la proyección meramente académica y expresa un cierto modo de profesar la filosofía. Es este un trabajo que se coloca por encima del aula universitaria y va haciendo de la filosofía en nuestro medio, una forma de cultura.

En este esfuerzo Caso intentó hacer coincidir la filosofía universal y su forma categorial con la circunstancia mexicana, incorporando ésta última con aquella. Busca “elaborar en vista de su patria circunstancia, con vistas a ella, aquella filosofía que juzgaba más capaz de elevarla a la más alta “actualidad” de que pensaba potente”.¹¹ Discursos a la nación mexicana, *El problema de México y la ideología nacional*, *Nuevos discursos a la nación mexicana*¹² son los medios donde se viene propiamente a circunstanciar su filosofía, a hacerse concreta y sistemática su supuesta concepción universal, complementándose con *La persona humana y el Estado totalitario* y *El peligro del hombre*.¹³

En estos textos se muestra no sólo una preocupación por el saber, sino también por el pensar sobre una cultura nacional puesta al servicio de la

10 José Gaos, *Filosofía mexicana de nuestros días*, Op. Cit., p. 48.

11 *Ibid*, p. 49.

12 Editados en: Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo IX, México, UNAM, 1976.

13 Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo VIII, México, UNAM, 1975.

libertad y de la justicia. Más allá de cualquier absolutismo teórico o práctico, cuestiona la absolutización de los sistemas, porque “el sistema corrompe el designio filosófico. La forma se impone sobre las ideas, las toma rígidas e inextensibles, las mata.”¹⁴ Los sistemas son sinopsis de ideas que se pueden rechazar, pero lo que no se puede eludir son los problemas.

La reflexión de Caso se opone a toda filosofía que quiera convertirse en oficial o única, en la medida que cualquiera que ésta sea, oprime la libertad del pensamiento y dogmatiza el saber, para confirmar y reconocer algo ya señalado por él en *Discursos a la nación mexicana*, su abierta oposición a cualquier filosofía oficial (sea esta marxista, existencialista, católica, etc.) porque, según éste, tiraniza a las naciones y a las conciencias a través de sistemas efímeros.

Así, el conocimiento adquiere un valor no sólo teórico, sino también práctico, en el sentido de que éste debe servir para conocer la realidad. Y remacha diciendo: “el conocimiento ha de regirse por la realidad, no la realidad por el conocimiento”.¹⁵ La realidad es siempre verdadera y el sistema ha de afirmarse falso, subjetivo. El saber es un constante hacerse, recrearse, corregirse, nada es absoluto, toda teoría es discutible. “Filosofar es esperar, discutir, dudar, también afirmar, concluir, estar al fin cierto”.¹⁶ Agrega que este filosofar, más allá de la mera categorización conceptual “alude preferentemente a cuanto constituye el carácter distintivo de la época histórica a que corresponde”.¹⁷ Esta circunstancia histórica será el fundamento de una reflexión que incorpora “efectivamente” elementos teórico-filosóficos de diversas tradiciones a la comprensión de la realidad mexicana y latinoamericana.

Una de las preocupaciones centrales de la filosofía del maestro Caso, fue el aspecto moral. Así nos lo muestra él mismo en su libro *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. Ensayo que aparece

14 *Ibid*, p. 30.

15 *Ibid*, p. 35.

16 *Ibid*, p. 37.

17 *Ibid*, p. 169.

en 1916 y que continuó creciendo, engrosándose con adiciones y modificaciones hasta 1943, tres años antes de la muerte de su autor. Esta afirmación está respaldada por la declaración hecha por Caso al maestro Gaos, al hacerle la dedicación de la última edición de su libro en 1943. “Este ensayo, ha constituido mi preocupación de toda la vida”.¹⁸ Otra de sus preocupaciones fue la *Sociología*.

Estudiar la obra completa de Antonio Caso requiere de mucho tiempo, lo cual va más allá de las pretensiones y alcances de esta investigación. Sólo insistiremos que desde sus primeras aventuras intelectuales en sus años mozos, hasta su muerte en 1946, van influir en su pensamiento grandes clásicos como: Platón, Aristóteles, San Agustín, Sto. Tomás, Pascal, Kant; tiene una marcada preferencia por el pragmatismo de W. James y la filosofía de Schopenhauer y, por supuesto por sus contemporáneos franceses Bergson y Boutroux. Estudia parte de la obra de Edmundo Husserl, la de Nicolai Hartmann y Max Scheler. Para 1933 se aplica en la filosofía de los valores de la Escuela de Baden, el “existencialismo” de Heidegger; la muerte lo sorprende adentrándose en Wilhelm Dilthey. Pero insistirá que, por ninguna de estas filosofías, jura, sólo toma de ellas lo que le sirve.¹⁹ Así nos lo muestra en su capítulo: “Acidia”, el cual se encuentra en el libro de *La persona humana y el Estado totalitario*, realiza una crítica ácida contra Heidegger y su ser para la muerte.²⁰

5.2 Ética

La existencia como economía, como desinterés y como caridad es la convicción ética más fuerte de Antonio Caso. Podemos afirmar que él cree lo que allí dice. La filosofía adquiere en esta obra una definición que la coloca por

¹⁸ José Gaos, *Op. Cit.* p. 96.

¹⁹ *Cfr.*, *Ibid*, pp. 97 y 98.

²⁰ *Cfr.*, Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo VIII, Ed. Cit.,

encima de las Ciencias Naturales y de las Matemáticas (de las ciencias físicas, de la química, de la biología); en la medida que no responde a una de sus preocupaciones centrales: *la vida*, el vivir con amor, venerar, respetar, el “saber cómo es bueno vivir”.²¹ Para apuntar que “la filosofía es la teoría de la dicha, de la felicidad, de la beatitud”.

Pues ella “nos enseña a ser heroicos como los héroes, santos como los santos, sabios como los sabios”, y a ser buenos “puros y limpios de corazón”.²² La preocupación para Caso, siempre fue la vida como forma moral de conducta. Una ética que norme la existencia humana. Una existencia en el mundo como camino al perfeccionamiento.

Las convicciones morales de Caso lo llevan a estudiar a la existencia, para descubrir que ésta se mueve en dos polos opuestos: entre el *egoísmo* y la *caridad*, imposibles de simplificar o realizar su síntesis en su proceso evolutivo; por eso, según Caso, uno debe triunfar sobre el otro, para mediar a éstos introduce el *desinterés*. La *economía*, para nuestro autor, es el sustento de la vida biológica de los hombres; mientras que el *desinterés* lleva a la vida artística; y, la *caridad* a la acción moral. La vida como economía no es una exclusiva del hombre, porque se aplica a todos los seres vivos. Así, la existencia como economía tiene un fondo fisiológico y un aspecto profundo y dinámico. “Vivir es luchar”, escribió Le Dantec; “es nutrirse”, dijo Bernard; “cambiar constantemente la materia, conservando la forma, es vivir”, señala Hans Driesch. “El reino de la vida es el espíritu de la dominación. Hace suyo lo inerte, lo inanimado (y lo animado también). Le impone su sello, su forma. Lo tiraniza para ser”.²³ Lo que no vive ignora y no sabe lo que es el egoísmo. La vida como economía pertenece justamente a los seres vivos, y se define como la máxima de mayor provecho con el mínimo de esfuerzo.²⁴

Caso equipara este principio con el imperativo nietzscheano construido sobre datos exclusivamente biológicos. Nietzsche, ignora en su egoísmo

21 Antonio Caso, Obras Completas, Tomo VI, México, unam, 1972, p. 7.

22 *Ibid*, p. 8.

23 Antonio Caso, “La existencia como economía, como desinterés y como caridad”, Obras Completas, Tomo III, México, unam, 1972.

24 *Cfr.*, *Ibid*, p. 43.

biológico “el amor verdadero, el cristiano”. Contra su crítica al cristianismo como religión de débiles opone la fuerza fundada “en la capacidad de dar y no de pedir”. El fuerte es el que posee justicia y razón, “porque el que sólo tiene poder, mañana será vencido por otro más poderoso; y el que tiene para sí la justicia, la tiene para la eternidad. Nadie será más fuerte que él porque no hay dos justicias”.²⁵

La existencia como economía y su espíritu de dominación no distingue al hombre de las bestias, porque los hombres y los animales son egoístas, así lo establecen las leyes biológicas. Sin embargo, el hombre se diferencia de los animales, porque a pesar de sus funciones fundamentales de la vida, como son el nacer, el crecer, el nutrirse, el reproducirse y morir, en él incide el afán de conocerse a sí mismo y de explicar el mundo que lo rodea. Para Caso, el conocimiento también es una forma de economía.²⁶

Caso, en consonancia con Schopenhauer, asume que *el conocimiento obedece a la voluntad*. En los animales los “conocimientos” deben llevar a un fin, al del *interés*. Algo parecido acontece, según Caso, con los hombres vulgares, que sólo se ocupan de las cosas que resuelven sus necesidades inmediatas. Retoma de la concepción bergsoniana el principio de que “la inteligencia es la *elegante* solución al problema de vivir”. Analiza a Mach, que interpreta a la ciencia como la actividad económica que tiene por objeto “ordenar los datos sensibles, investigar las relaciones existentes con toda la economía posible... para evitar la fatiga intelectual”.

El ideal de las ciencias es reducir el conocimiento a una sola Ciencia, unir todas las verdades en una sola. Para Caso es una visión económica egoísta, interesada, no obstante su sutileza. Es la expresión de un egoísmo biológico refinado y sutil que muchos “adeptos erigen en doctrina monista y condecoran con epítetos de desinterés y entusiasmo. Egoísmo y sólo egoísmo”. Esta declaración la encontramos ya en la segunda edición de *La existencia...* de 1919.

²⁵ *Ibid.*, p. 43.

²⁶ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 51.

Lo anterior nos lleva a plantear la siguiente pregunta: ¿Cómo escapar de la ley del mayor provecho con el mínimo esfuerzo? Caso hace fijar la atención en una actividad aparentemente desinteresada, sin finalidad práctica, en el juego. El valor lúdico de éste, sin dejar de pertenecer a la economía, le llevó a concebirlo, como lo que es, un simulacro de lucha, “un despilfarro de lo que se tiene de sobra”, pero, no lo es. Los animales juegan y se preparan para luchas futuras.

El juego tiene efecto cuando se tiene suficiente energía como excedente. Los hombres emplean este excedente de energía con fines más altos, contemplar el mundo con desinterés y practicar la caridad. Para Caso, al igual que para Schopenhauer, el desinterés resulta inexplicable para la vida económica, porque ésta quiere todo para sí.

Sostiene que en el arte se rompe con el vínculo de interés vital, porque a través de éste, el alma se desliga de la cárcel biológica y muestra el mundo que se encuentra detrás de su egoísmo,²⁷ más allá del querer insaciable y tumultuoso. “Tal es la victoria del alma sobre la vida. La victoria estética, el principio de la vida superior humana, la existencia como desinterés”.²⁸

La existencia como desinterés fue desarrollada ampliamente por nuestro autor en su *Estética*, donde no únicamente se ocupa de la intuición del artista sino también de la creación de la obra de arte. Lo que interesa destacar aquí es la lucha entre la vida que se busca conservar a toda costa y la intuición artística, a la cual Caso la denomina como *sublime*.²⁹

La *caridad* invierte la fórmula económica de la existencia y en vez de buscar *un máximo de provecho con el mínimo de esfuerzo ofrece el máximo esfuerzo con el mínimo de provecho*. La vida, afirma el autor, no es un imperativo moral, el nacer, crecer y reproducirse y el conquistar de Nietzsche, no son sino meros triunfos efímeros.³⁰

La vida no es un fin en sí misma, y por eso cualquier imperativo moral que descansa en la vida biológica está irremisiblemente condenado al fracaso.

27 Cfr., *Ibid.*, p. 72.

28 *Ibid.*, p. 72

29 Cfr., *Ibid.*, pp. 87, 97.

30 Cfr., *Ibid.*, p. 95.

so. Por ello, para Caso, lo moral pertenece a otro orden de la existencia creado por la humanidad, y como una exclusiva de ella, en oposición de los demás seres vivientes. Y esto es el resultado de un orden que sobrepasa a la naturaleza para colocarse por encima de ésta. Se trata de un orden “sobrenatural”, y es a través del cual que el hombre se encamina a la inmortalidad.

Esto nos descubre a un Caso mostrando su acendrado cristianismo, que no catolicismo, porque él habla de un cristianismo sin iglesias. Es un cristianismo que desde la caridad nos llevará a la salvación y a la inmortalidad. Es una *vida caritativa* que va más allá de la fe, porque ésta última no es suficiente, ya que se puede tener fe y no ser caritativo, más aún, no se tiene que ser necesariamente cristiano. El cristiano obedece la consigna de Cristo “ama a tu prójimo como a ti mismo”.

Es aquel que es bueno en sí mismo y se sacrifica por los demás, el que ha triunfado sobre la vida económica y disfruta de una vida nueva, buena, santa y heroica. En este sentido afirmará contra Nietzsche, “*el débil no puede ser cristiano*, sino en la medida de su propósito de ser fuerte para ofrecerse como centro de acción caritativa”³¹. El cristiano de Caso y su inclinación al acto mortal, no es una apología de la debilidad, sino de la fuerza moral más pura, porque “virtud débil” es una contradicción. Virtud conductora por la fortaleza de la voluntad, a realizar actos caritativos. La caridad para que sea, tiene que ser un hecho.

La caridad es un hecho como la lucha. No se demuestra, se practica, se hace, como la vida. Es otra vida. No tendréis nunca la intuición del orden que se opone a la vida biológica, entenderéis la existencia en su profunda riqueza, la mutilaréis sin remedio si no sois caritativos.³²

Para Caso, Guyau, Nietzsche, como Max Stirner³³, representan la moral de los débiles. Según nuestro autor, ansiaban no serlo, sin embargo, su incli-

³¹ *Ibid*, p. 97 (subrayado mío)

³² *Ibid*, p. 100 (subrayado mío).

³³ *Cfr.*, *Ibid*, p. 98.

nación y defensa de la vida biológica es por su salud precaria, por ello, éstos se convierten en defensores de la salud que nunca tuvieron. No lograron captar y practicar, por encima de la inmediatez hegeliana, actos caritativos. Para ser heroico y fuerte se requiere vivir plenamente la “doctrina de Cristo”. Sin embargo, Caso advierte que, ser fuerte no implica actos de soberbia ni de orgullo, muy por el contrario, *el caritativo es humilde, nada se reserva para sí, todo lo da, todo él se da*.

En este sentido la caridad se constituye en fuente de liberación, al emancipar al hombre de su naturaleza biológica. El egoísta es esclavo de sus apetitos, de sus pasiones, está uncido a la naturaleza bestial. Pues la vida se resiste al sacrificio y siempre exige; la caridad da, acto que a la razón le parece torpe y tonto entregar lo que se tiene. “El bien no es un contrasentido ante la vida”. Distanciándose de Schopenhauer entiende que la caridad pura, prueba que el hombre no es sólo egoísmo, ya que junto de la voluntad egoísta, se encuentra la buena voluntad.

Recuérdese que Schopenhauer quiso eliminar la voluntad, porque creía en la voluntad interesada, era infeliz; porque la moral se fundaba en un acto de compasión. En cambio para Caso, ésta se funda en el amor al prójimo, lo cual radica en empezar a disfrutar de la otra vida, por ser un acto que se realiza por amor.

Es la entrega por voluntad sin obedecer a ninguna ley de la razón o imperativo categórico. El acto de amor al prójimo es un bienpreciado necesario y caritativo. Contra Kant señala que: “el bien no es un mandamiento, una razón categórica, sino un entusiasmo”. “La moral es la realización del bien, no la sumisión a una ley”; “la existencia como caridad es la plenitud de la existencia. Ninguna ley rige la abnegación. El sacrificio es la victoria”.³⁴ Sólo por la caridad se puede conducir al hombre a la fe. Porque el que ama cree en el amor, la fe demuestra que unida al mundo y regida por la ley biológica, se encuentra el valor sobrenatural del amor.

Para Caso, la demostración racional de la existencia de Dios no es posible, porque ninguna demostración es válida. Considera que el dogma, cual-

34 Cfr., *Ibid*, p. 102.

quiera que éste sea, desde el momento que se impone a una conciencia individual, hiere la libertad filosófica.

Por ello afirma que la fe no será patrimonio de ninguna religión y, en consecuencia, nadie está en condiciones de asegurar que sólo su fe es la verdadera, pues la fe es un atributo universal que de ningún modo pueden reivindicarlo para sí los católicos. Encontró incluso más razonable una fe heterodoxa, que se aleje del dogma absurdo, estático, por ello se declara heterodoxo.³⁵ Su fe descansaba en una convicción personal de raíz cristiana, alejada del cúmulo de ideas que tanto el catolicismo como el protestantismo le fueron incorporando.

Caso confesó alguna vez saber poco de Dios. Para él lo divino es un misterio que la razón sobrepasa y, sin embargo, llena a nuestra alma de emoción y beatitud. Todo lo que puede decirse de Dios es algo que excede a lo material, es todo aquello que no poseen los seres contingentes: infinitud, eternidad, inmutabilidad, absoluto,³⁶ etc. La incomprensibilidad de Dios no radica en los atributos sobre él enunciados, sino porque excede a la razón. Es por este motivo que rechaza las cinco vías tomistas para probar la existencia de Dios.

Agrega que los argumentos como el cosmológico, basado en la ley de causalidad; el ontológico, fundado en la idea de Dios y de su existencia, en el ideal al real o del contingente a lo necesario; el teleológico, que pretende probar un Dios ordenador y creador nos llevan a la necesidad de poseer una inteligencia infinita para averiguar si el orden dado por Dios pudo haber sido mejor. Y estos argumentos no pueden ser probados racionalmente, porque “Dios no es una verdad racional”, pero esto no tiene importancia, porque la fe la substituye. La razón, continúa diciendo Caso, no demuestra la existencia de Dios, pero si lo muestra como ideal perfecto y necesario, ya que la “fe cree, espera y ama”. “Lo que ella —la razón— no puede, lo puede la fe”.³⁷ Por lo tanto, creemos porque poseemos la idea de Dios.

³⁵ Cfr., *Ibid*, p. 117.

³⁶ Cfr., *Ibid*, p. 118.

³⁷ *Ibid*, p. 117.

Antonio Caso en su argumentación nos lleva a reflexionar sobre la esperanza. La caridad lleva a la esperanza, porque es la consecuencia directa del bien obrar. El egoísmo no espera la vida eterna, está demasiado unido a sus vínculos biológicos, la muerte lo convierte en un despojo humano. En cambio, el que es bueno está preparado para la inmortalidad; cree en la perennidad del bien, “en que el bien retornará siempre, por la misma razón”.³⁸

El que espera tiene siempre una emoción melancólica, un gozo mezclado de temor. Espera su bien, pero sabe que es incierta su llegada. El fundamento de esperar debe ser, por tanto, un orden que puede verse contrariado y negado en varios, en muchos casos. Si el orden del bien siempre se cumpliera, no se esperarían, se aseguraría la llegada necesaria del bien [...]. El que espera es virtuoso si su anhelo de bien se prolonga y perfecciona afirmándose, a pesar de las causas contrariantes y las condiciones negativas del ideal... Esperar, creer y amar son siempre amor, indisolublemente amor y abnegación, entusiasmo.³⁹

La esperanza se funda en la fe y en la razón de la bondad. Esperamos porque hemos sido buenos. El que espera que lo acaecido una vez volverá a acaecer, no puede sino estar fundado en actos de fe y caridad. Camino incoercible hacia la inmortalidad y la bienaventuranza. Es de hacer notar que Caso concibió la inmortalidad para todos.

Cuando habla de la bienaventuranza, no habla de la condenación eterna. La condenación del alma es la pérdida total de la vida, de ésta y del más allá. Sería perecer con el cuerpo y perderse en la nada. Sin embargo, “si la inmortalidad se concibe, sólo puede concebirse para los buenos... porque los que sólo fueron egoísmo, perecerán con el egoísmo, con la vida biológica que aquí termina indiscutiblemente”.⁴⁰

³⁸ *Ibid*, p. 102.

³⁹ *Ibid*, pp. 107-108.

⁴⁰ *Ibid*, p. 111.

La obra de Caso es la continua invitación a la caridad, donde la salvación está condicionada por el sacrificio, la fe y la esperanza. La caridad tenía por fundamento al sacrificio. El sacrificio, por consiguiente, debe ser la meta humana. Mientras más te sacrifiques más libre eres. Sólo Cristo realizó por completo su personalidad en la cruz. Por ello es el modelo y ejemplo a seguir. “Tal vez podría suprimirse la ética como filosofía especulativa, y decir a los individuos y a las naciones esta palabra única: ¡Imitad a Jesús!”.⁴¹

La moral y la libertad en Caso se comprendían, se unen en la imitación a Cristo. “Realizaos como abnegación”, sed como él, sed acto puro, perfecto en el cumplimiento de vuestros fines, dentro de vuestra perfección limitada”.⁴² Volviéndonos a su propuesta moral, filosóficamente hablando, quiere ir más allá del acto de la razón de la filosofía al ejercicio de la caridad. Pero, la primera no es indispensable a la segunda. “La primera es una idea, un pensamiento”, necesidad de saber, de conocimiento, “la segunda es una experiencia, una acción”. Sed caritativo y bueno, ama a tu prójimo. “Todas las filosofías de los hombres de ciencia no valen nada ante la acción desinteresada de un hombre de bien”.⁴³

5.3 Política y Filosofía

Pareciera hasta aquí, que las preocupaciones de Caso son más de tipo moral y religioso, por las cuales busca alcanzar lo universal. Sin embargo, en sus antecedentes de formación y reflexiones posteriores, como arriba pudimos ver, encontramos constancia de previvencia y afirmación de problemas como los de libertad, igualdad y justicia de profundas raíces cristianas, desde la convicción de que el hombre es una realidad espiritual que está por encima de la naturaleza.

⁴¹ *Ibid*, p. 120.

⁴² *Ibid*, p. 21.

⁴³ *Ibid*, p. 21.

Me aventuro a señalar que la visión que sostiene nuestro filósofo está fundada en la propuesta de un humanismo renovado. A Caso le importa superar el positivismo, el agnosticismo y el relativismo. “Está con el movimiento constante a través de la historia mostrando que el pensamiento no se detiene en una verdad definitiva”, este es un atributo de los tiempos que se viven. “La única verdad que se puede afirmar como definitiva es la que postula el perenne devenir”. Tengamos el valor de renovar la base misma de nuestras más profundas opiniones, cuando hallemos un obstáculo legítimo que nos impida estimarlas como verdaderas.⁴⁴

Caso había logrado captar el sentido de la filosofía de su tiempo. Se muestra como un “historicista” no de dirección escéptica ni relativista. Su temperamento no fue nunca el de un espíritu que se debate en la duda llena de impotencia. Fue, al contrario, un espíritu animado de entusiasmo y de fe, de fe en la vida que sólo rechaza las verdades definitivas cuando éstas restringen su libertad y son un obstáculo al desenvolvimiento amplio de sus impulsos ilimitados.⁴⁵

Caso en su proceso de formación teórica viaja del intelectualismo positivista al anti-intelectualismo, el cual conservó hasta el resto de su vida. En su libro *Problemas Filosóficos*⁴⁶ se puede ver este tránsito, los primeros capítulos de la obra, cuando se ocupa del intelectualismo, acepta a la razón como el órgano esencial de la filosofía.

Pero, en cambio, en los últimos, favorece y se inclina por el intuicionismo como el instrumento exclusivo del conocimiento.⁴⁷ La intuición constituye la base de su filosofía, ya que no es la razón el fundamento de sus concepciones teóricas. Así lo pudimos comprobar en su texto de la existencia... La

44 Cfr., Samuel Ramos, *Op. Cit.*, pp. XIV-XV; Antonio Caso, *Antología Filosofía*, *Op. Cit.*

45 *Ibid*, p. XV.

46 Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo II, México, unam, 1973.

47 Por la brevedad del trabajo no me detendré en estos puntos. Si el lector desea comprobar lo aquí señalado, le recomiendo que revise: “El problema filosófico del método”; “Clasificación de los problemas filosóficos”, “Definiciones”, “El nuevo humanismo”, *Loc. Cit.*

base intelectualista nos demuestra su fronda amplia, sin embargo, se puede encontrar en toda su obra filosófica.

Ya en 1915, año en que imparte su curso de “Problemas Filosóficos” en la Universidad Popular Mexicana, anuncia ya a La existencia... y su inclinación hacia el método intuicionista, cuando señala que “los procedimientos deductivos, dialécticos y científicos, no pueden abarcar la realidad metafísica, sino que sólo tienen valor indudable en las especulaciones necesariamente apriorísticas y abstractas de las ciencias”.⁴⁸

Muestra su preferencia por el anti-intelectualismo, ya que considera que los medios de que dispone el hombre no se pueden reducir a los aspectos racionales, pues existen otros más eficaces para el conocimiento metafísico como los de la intuición, porque “las intuiciones inmediatas son la base de todo conocimiento, las premisas de toda demostración”.⁴⁹ Para Caso, toda filosofía es un humanismo, porque la verdad de toda filosofía es una verdad antropológica; “es una intuición idéntica a las intuiciones estéticas que sólo difieren de ellas por su objeto individual”.⁵⁰

Para Caso, toda filosofía es un humanismo y por este medio intenta darnos una explicación del mundo desde su particular concepción cristiana, buscando no entrar en contradicción con las conclusiones filosóficas y científicas de la época.

En La existencia como economía... Caso proyecta su preocupación religiosa y moral al campo político y social y la va a presentar como una solución de los problemas de México y del mundo, porque para él los problemas sociales son una cuestión moral.⁵¹

La búsqueda del maestro es tratar de ligar la metafísica y la sociología. Por este medio intenta compatibilizar el cristianismo con la revolución mexicana y la Primera Guerra Mundial. Es algo que ya viene trayendo desde su curso de “Problemas filosóficos” y que jala hasta los veinte.

48 *Ibid.*, p. 38.

49 *Ibid.*, p. 52.

50 *Ibid.*, p. 66.

51 *Cfr.*, Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo IX, México, unam, 1976, p. 84.

Así lo expresa con claridad incuestionable cuando dice:

Úrgenos, pues, definir hoy la nueva idea constructora, conforme al ritmo interno de nuestra historia: catolicismo, jacobinismo, positivismo, escepticismo... ¿Quién nos la dará? La iglesia no. Ya está juzgada en la dialéctica de la ideología nacional. Los jacobinos no. Ya lo están también. Tampoco los positivistas, cuya derrota, fresca y lozana los aleja hasta de nosotros, ni los escépticos contemporáneos que suelen repetir con suficiencia: “no tenemos remedio”. ¿Quién nos lo dará? La religiosidad cristiana que palpita sobre el mundo después de la guerra de las naciones. No Cristo Rey, sino Cristo pueblo: he aquí la máxima y el acto que nos puede salvar.⁵²

Más aún, agrega, debemos olvidar las ofensas y amar a nuestro prójimo. En la evolución del pensamiento de Caso, la posición señalada continúa hasta llegar a la concepción del hombre y de la persona humana. Realiza un recorrido y elaboración teórica para dividir al Ser en tres niveles: el de la cosa, el del individuo y el de la persona. “Cosa es ser sin unidad”, es divisibilidad: “individuo es lo que no puede dividirse”; persona es “ser sociable”, “el grado supremo del ser”.⁵³ La persona conoce a su prójimo, a su “próximo” por analogía y esto es el fundamento de toda sociedad.

El maestro Caso continúa con su argumentación, señala que el hombre, la persona humana, para su verdadera realización le es insuficiente la sociedad, requiere, de un principio que hoy ha cobrado actualidad, de solidaridad y de la participación de una asociación moral. Apunta que debe buscarse ir más allá del individualismo egoísta del capitalismo, para proponemos un personalismo que proclame una sociedad fundada en la justicia y la solidaridad.

El individualismo busca el tener, el personalismo el ser.⁵⁴ La libertad, para nuestro autor, afirma nuestro ser personas, ser hombres. Por ello

⁵² *Ibid*, p. 84.

⁵³ Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo VIII, Ed. Cit., pp. 116-118, 128-130.

⁵⁴ *Cfr.*, *Ibid*, pp. 118-128.

puede decir que las libertades políticas y civiles “son corolarios de nuestra personalidad humana”, donde la realización de la persona es la única justificación del ser de la sociedad y de la cultura.

Caso no teme enfrentarse al comunismo, más aún, no niega lo valioso de alguno de sus principios, pero no comparte sus principios egoístas, en la medida que someten y sacrifican al hombre. Critica al individualismo capitalista como al comunismo, por su tendencia permanente a debatir sobre la posesión de la verdad y declararse cada uno el poseedor de ella. Escribe que ni la vida individual del individualismo ni el colectivismo del comunismo están por encima de la moral de los hombres. Ambos “son dos egoísmos diferentes en la especie, pero idénticos en el género, que alegan su propio ser vital”.⁵⁵ Para rematar nos dice:

Ni el individuo ni la comunidad; sino la sociedad basada en la justicia. Esto es, la unión moral de los hombres, respetuosa de los valores. La comunidad que tiraniza al hombre olvida que los hombres somos “personas”, no “unidades biológicas”; El individuo se opone a la comunidad, como realidad centros espirituales de acción culta. Absoluta, olvida que, por encima de la individualidad, que se nutre del egoísmo, está la cultura humana, que es siempre síntesis de valores. Los valores no los elaboró el individuo ni la comunidad; sino los reflejos, la continuidad histórica de las generaciones y la solidaridad moral de las gentes. La cultura es, indisolublemente, tradición y solidaridad; ¡la solidaridad es imposible, sin la tradición; la tradición, ¡imposible sin la solidaridad!⁵⁶

En esta concepción casista no podemos hablar de una reivindicación irracional, sino ética. Parte de la idea de que tanto el individuo como el Estado son elementos de solidaridad humana. Es aquí donde va a jugar un papel importante la libertad de conciencia, porque ésta asegura a la prime-

⁵⁵ Cfr., *Ibid*, p. 119.

⁵⁶ *Ibid*, p. 119. (subrayado del autor)

ra “si la razón la niega”; es lucha y drama entre conciencia y razón, entre pensamiento y voluntad, “entre determinismo y voluntad autoritaria”.⁵⁷ El Estado es siempre coacción, no libertad. Por ello la persona está obligada a ir más allá, a llevar a cabo el ejercicio de la razón desde la libertad racionalmente fundada.

Lo hasta aquí señalado nos ha mostrado la forma como Caso se enfrenta a los problemas sociales y políticos. Descubre que la historia de los mexicanos es la historia de las permanentes guerras fratricidas. Atribuye este hecho a que los mexicanos no se conocían. México vivía en un mundo de utopía e irrealdad, en vez de conocer su realidad vivía permanentemente imitando formas de vida extranjeras, dentro de lo que incluye, las normas jurídicas y constitucionales. México por esto es bovarista, en la medida que tendemos a sacrificarnos a nuestros sueños, a nuestra mentira la verdadera realidad.⁵⁸

Sin embargo, no condenó totalmente el bovarismo, ya que aceptó que los sueños son también parte de la vida de los hombres y de los pueblos, pero advierte que el bovarismo que no considera a la propia realidad es llevado al fracaso. En esto, precisamente, escribe Caso, radica el fracaso de la política nacional, incluso de la Constitución de 1857, porque ésta no nació de las necesidades nacionales.⁵⁹

Se declaró, según Caso, a nuestro país prematuramente demócrata, cuando aún no estaba preparado para ello. Antes debió haber resuelto sus problemas étnicos, jurídicos, culturales y sociales.

Caso, sin embargo, se opone a las revoluciones y se inclina por la evolución pausada. Acepta la necesidad de las revoluciones para destruir la injusticia y el despotismo, pero censura la crueldad y la barbarie que traían consigo. Las revoluciones podrían evitarse si se antepusiera el amor al odio, y si se diera la mutua comprensión entre los hombres.

Esto lo afirma al señalar que:

57 Cfr., *Ibid*, 131.

58 Cfr., Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo IX, Ed. Cit., p. 23.

59 Cfr., Antonio Caso, *Obras Completas*. Tomo II, Ed. Cit., p. 184.

Habría sido mejor, sin duda, un tránsito menos brusco, una historia menos dramática, de *lenta evolución, de gestión pausada, acompasada, uniformemente acelerada* [...]. Pero las naciones no marchan acompasadamente, porque no las guía la pura razón, sino el sentimiento.⁶⁰

El autor advierte que el origen de todos nuestros males está en la Conquista. No porque ella haya sido totalmente negativa, sino por los males que originó a los aborígenes americanos. La conquista los redujo a la esclavitud y trajo consigo el martirio y el dolor.⁶¹ La conquista marcó en México su perfil latino; el catolicismo se impuso a las creencias indígenas marcando las artes, la arquitectura, la ciencia, la filosofía y la educación. Tres siglos de dominación española determinaron el modo de ser y sentir de los mexicanos.

En el proceso de la conformación nacional se da la lucha sin cuartel entre los jacobinos y el catolicismo. El primero derribó, dice Caso, el altar, como la independencia el trono, física y moralmente. Expropió los bienes del clero y donde había conventos abrió vías públicas.

Llega a señalar que el idealismo hispanoamericano no existe, es sólo un fetiche creado por nuestra imaginación romántica que busca acometer empresas desmesuradas, contrarias a nuestras propias posibilidades y alcances. Somos pueblos de “civilización europea” “más realistas de la historia”.

Y más adelante escribe:

Hemos gastado nuestra vida en obras de guerra o de inhábil mercantilismo. En empresas culturales no, en labores humanitarias menos [...]. Nuestros países de tradición española heredaron el realismo *terre a terre* de la raza clásica de la novela picaresca de Celestinas, Lazarillos y Buscones, y de la pintura perfecta de

60 *Ibid.*, p. 187. (subrayado del autor)

61 *Cfr.*, Antonio Caso, Obras Completas, Tomo IX, Ed. Cit., pp. 14-21.

enanos y mendigos, junto con el idealismo de Don Quijote que sabe luchar contra molinos de viento y hacer de una zafia hombruna campesina el tipo perennemente ridículo de petrarquismo épico. Lo que no heredamos de España fue genio. El genio general no ha sido atributo nuestro.⁶²

Así, nuestro realismo ingenuo, nuestro falso realismo, prueba una vez más, que el mestizaje no siempre ha beneficiado a los pueblos. Caso en su desarrollo reflexivo sobre México va a llegar a la conclusión de que la patria necesita ser redimida, para ello propone: redimida por la caridad. Lo que hace falta a México es la “religiosidad cristiana que palpita sobre el mundo de las naciones”. “No Cristo Rey sino Cristo pueblo”.

Los revolucionarios deben volver sus ojos al pueblo, a sus tradiciones y costumbres. Se debe desistir de continuar imitando vidas ajenas, se deberá, por lo menos adaptar el modelo a las condiciones peculiares de la patria. La imitación irreflexiva ha sido la causa de los males nacionales.

No podemos seguir asimilando los atributos de otras vidas ajenas. Nuestra miseria contemporánea, nuestras revoluciones inveteradas, nuestra amargura trágica, son los frutos acerbos de nuestra imitación irreflexiva. Seamos, en buena hora, demócratas, socialistas o fascistas; pero recordemos que nuestra democracia no puede ser la de los Gracos ni la de Lincoln.⁶³

Imitar sí, si no se puede hacer otra cosa, pero aún al imitar, inventar un tanto, adaptar; es poner por encima a la realidad mexicana de toda palingenesia. Lo ideal, continúa Caso, no es lo irreal, sino la realidad misma que se combina con la inteligencia y se depura y se magnífica con ella. Para salvar a la patria, “precisa ante todo saber”, conocer, porque el sueño más limpio es sólo quimera si no se enraíza en la “santa realidad” y con ella se integra.

62 Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo II, Ed. Cit., p. 191.

63 Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo IX, Ed. Cit., p. 86.

El maestro Caso señala que: Quien quiera volar ha de tener “alas y plomo”... ha de ser respetuoso y osado, “valiente y cortés” como reza el proloquio castellano. Sin aspirar a algo mejor se retrocede sin remedio; pero sin saber con precisión a dónde se va, se fracasa sin duda. ¡”Alas y plomo”; tal ha de ser el lema de nuestra redención ambicionada! La gravedad de la materia pondera la intrepidez del pensamiento.

¡México: alas y plomo!⁶⁴

64 *Ibid*, p. 87.

CAPÍTULO VI

Antonio Caso Ante la Realidad Hispanoamericana

I

Es probable que a algunos les parezca atrevido el querer establecer relaciones intelectuales entre Antonio Caso y la tradición de pensadores que de Bolívar a Martí y Rodó, habían venido construyendo las directrices que permitieran unificar a la “patria latinoamericana”. Esta ha sido la consagración en una lucha perenne por mejorar la libertad de cada estado, garantizada por la libertad de los demás; donde la libertad de todos será obra de una alianza común.

Es la búsqueda por crear una federación de estados libres que mutuamente se auxilien.¹ Esta inquietud había sido de todos los estudiosos, desde la independencia hispanoamericana, hasta las generaciones del naciente siglo XX. Es por ello que Caso no puede ser substraído a esas diversas influencias que de un modo u otro repercutieron en su formación y, que, además, conformaron y marcaron de manera peculiar su muy particular modo de reflexión.

Es ese deseo inagotable por superar la realidad y ascender a los niveles de la espiritualidad pura y –en cierta forma mística– de honda raíz metafísica; no es sino una forma que intenta superar el positivismo y su carácter eminentemente pragmático que niega todo tipo de pensamiento que no esté regido por las “leyes” de las ciencias naturales.

El sentido universalista de Caso no le impedirá reflexionar sobre su realidad histórica y social y al mismo tiempo, pronunciarse por la unidad

¹ Cfr., Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo IV, “Ensayos, Doctrinas y Discursos”, “Doctrinas e Ideas”, “El Pensamiento de Bolívar”, México, UNAM, 1971, pp. 111-112.

de todas las naciones de esta América nuestra. El tiene presente la serie de acontecimientos históricos por los cuales han pasado nuestros países, especialmente, su patria: México; que van desde la implantación del despotismo de algunos caudillos y tiranuelos, hasta los grandes movimientos armados, —que según su personal modo de pensar—, obstaculizan el desarrollo del espíritu.²

Así, el principio americanista bolivariano tenía ya una raíz de fuertes ramificaciones, en las que algunas veces se imponían y practicaron tesis encontradas y contradictorias en lo político, social, económico y cultural. Sin embargo, el pensamiento latinoamericano en su proceso histórico de conformación iba mostrando un perfil propio que hará expresa una lucha abierta contra aquellos que defienden los viejos y nuevos colonialismos en sus muy variadas formas, hasta buscar cancelar el prejuicio eurocentrista de corte colonizante que negaba el valor de otros pueblos y culturas por ser periféricos a las metrópolis económicas y culturales.

Antonio Caso hacía su aparición en una etapa crucial para todos los países de la América Hispana y particularmente, para México. Caso iniciaba su labor intelectual cuando su país daba los primeros pasos decisivos hacia la consecución de un futuro más promisorio. Así, sus reflexiones filosóficas aparecen en las postrimerías de la dictadura porfiriana y la exaltación ideológica-política de una revolución social que habría de transformar las estructuras de poder de la sociedad mexicana, por un orden más justo y humano.

Era el nacimiento de una nueva ilusión y esperanza cargada de incertidumbre y desconfianza, de una lucha que intentaba restañar las heridas de cien años de fracasados ensayos de ensoñación y utopía. Es el empeño desde hace un siglo por construir nuestra vida nacional, “Fascinados con sueños” que no pudimos realizar, éstos que, no obstante ser “los ideales del siglo”, activos y enérgicos en todas partes, “nobles y levantados siempre”, resultaban ser para la realidad histórica del momento, remedos de modelos que se

2 Cfr., Enrique Krauze, “Antonio Caso, el Filósofo Como Héroe”, *Revista de la Universidad de México*, Volumen XXXIX, Nueva Época, No. 29, septiembre de 1983, p. 5.

deseó originalmente imitar.³ Éste había sido el empeño en la búsqueda por cambiar el origen y el rostro de la nación de carácter colonial, imagen de pueblos que durante tres siglos habían estado bajo el dominio y la expoliación del Imperio español.

México, al igual que las demás naciones de la América Latina sufrieron la situación de dependencia y marginación impuesta por las metrópolis ibéricas a sus colonias en América, lo cual les ocasionaría, una vez consumadas las independencias locales, un sinnúmero de errores y fracasos, consecuencia lógica de su inexperiencia política y económica, hasta llevarlas a caer en el abismo de la dispersión y devastación social ante el deseo por decidir el tipo de nación a que querían semejarse.

Esto implicaba suprimir el pasado histórico, donde lo español, lo indio, lo negro eran considerados como elementos vergonzantes que habían originado las peores desgracias. En sí se buscaba anular lo que por raíz nos caracteriza como hombres y como pueblos: nuestro origen servil. Se creyó que con soterrar en el “olvido” lo español y lo indio e imitar lo europeo o lo yanqui, se estaba en el camino para superar los escollos y ser diferentes; tal parecía como si después de una triste y dolorosa experiencia de explotación y miseria, ésta se pudiera dominar y superar con el solo hecho de olvidarla.

Por otro lado, los países de Hispanoamérica al alcanzar su libertad política, recibieron una economía devastada y dependiente, basada en la exportación de materias primas, con una “industria” más de tipo artesanal, precapitalista, que capitalista.⁴ Es la trasplatación y yuxtaposición de una sociedad europea que trajo consigo todas sus cualidades y vicios a los pueblos conquistados, estableciendo una estructura social constituida por

3 Cfr., Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo IX, *Loc. Cit.*

4 Cfr., Enrique Semo, *Historia del Capitalismo en México*, (Los orígenes de 1521-1763). México era, 1981. (He tomado como referencia la obra de Semo, para ejemplificar la problemática latinoamericana ya que este estudio, no obstante, de ser exclusivo de México, bien puede extenderse a todos los países de la América Hispánica. También, compárese con las obras: Agustín Cueva, *El desarrollo del Capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1982; Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la Dependencia*, México, era: Carlos Sempat, C. Santana, Ciro Flamarión, et. al., *Modos de Producción en América Latina*. (Particularmente los artículos de Ciro, F. S. Cardoso y de Juan Carlos Garavaglia), México, Siglo XXI, 1980.

grupos estamentales de carácter peculiar dividida en castas, estando muy próxima a la concepción feudal.⁵

Los países de la América Hispana habían nacido a la libertad sin ninguna experiencia teórica ni práctica que hiciese realizable la cancelación inmediata de los obstáculos que imposibilitaban ser como las naciones más adelantadas económica, política, social y culturalmente. ¿Cómo realizar tal empresa, si nacimos en la historia como el resultado de la conquista y colonización europea en su proceso de expansión económica y territorial en busca de mejores mercados donde colocar sus productos? Así, ¿era pues posible negar nuestro origen de pueblos sometidos, explotados, esclavizados, si esto es, precisamente, lo que daba la pauta para cualquier proyecto futuro? ¿Es posible encontrar nuestra identidad como hombres y como pueblos si negamos la historia que nos hizo ser lo que somos?

Si la historia del mundo se conforma de historias nacionales, relacionadas íntimamente por problemas comunes y disímiles, lo cual depende, para cada nación, en su caso particular, de su raíz histórica y desarrollo que ha conformado su estructura económica y política, lo que hace factible descubrir y demostrar las características distintivas y peculiares de la historia y de la sociedad de cada país. Desde aquí es viable plantear alternativas que posibiliten la superación de los problemas y el avance hacia un futuro más promisor.

Todo ello se podrá realizar, parafraseando a Caso, si no se cae en los mismos errores de nuestros antepasados, ya no es posible deambular e ir de ensayo en ensayo a partir de un mundo de utopía irrealizable y ajena bajo una visión que ha sido modelada externamente de la propia realidad. Por el contrario, es esta realidad, la realidad de cada nación, la que ha de conminar a la lucha por una empresa común para la superación de la ignorancia, la miseria, la explotación, el rescate de nuestra identidad y el respeto de la autodeterminación nacional.

De otra manera seguiremos siendo, como Caso pensaba, refiriéndose a México, pero que bien lo podemos extender a toda la América Latina,

5 Cfr., Enrique Semo, *Historia Mexicana. Economía y Lucha de Clases*, México, era, 1981, pp. 41-42.

pueblos en donde “el ideal ha sido siempre indefinido, informe, monstruoso, y más parecería defecto que no mérito”.

Es por esta razón que no se debe partir de “ideales irrealizables”, sino de la “fuerza para vencer las causas contrariantes del ideal, e ideales amplios y humanos que no se vean negados al ponerse en contacto con la vida”.⁶ Es esa idealidad permanente y absurda en la que persisten los pueblos de Latinoamérica.

Caso advierte, cuando señala: “acometer empresas desmesuradas, desproporcionadas, en sentido caballaresco y absurdo de la vida, en el donquijotismo generoso en verdad pero ilógico, sin tendencia crítica ni ponderación filosófica”. Porque éste ha sido el gran problema común no sólo de México, sino de todas nuestras naciones, la constante imitación irreflexiva e ilógica, al lanzarse en empresas que en nada o muy poco ayudan a superar los problemas de la explotación y el desarrollo.

Empero, el pensamiento de Caso en este campo no se circunscribe a la simple repetición de juicios ya dichos por sus predecesores, sino que va más allá, intenta encontrar los elementos que hagan confluir las vías que conduzcan a *integrar* en la unidad lo múltiple, lo diverso de sí mismos, como latinoamericanos y en relación con las demás naciones del orbe.⁷

Este deseo de unificación había sido ya propuesto por el caraqueño Simón Bolívar en su *Carta a Jamaica* de 1815 y posteriormente en el *Discurso de la Angostura* de 1819, allí hacía expresa esta preocupación, y la misma estuvo presente en Alberdi, Lastarria, Bilbao, Montalvo, Varona, hasta alcanzar su culminación con Martí y Rodó.

Todo ello propició el suelo fértil para que las generaciones precedentes como: la de Caso, Vasconcelos, Reyes, Henríquez Ureña en México; Korn, Ingenieros, Romero, en la Argentina; Carlos Vaz Ferreira, en Uruguay; y Alejandro O. Deústua, en el Perú, por señalar a los más representativos; se

6 Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo II., México, UNAM, 1973, pp. 191-198.

7 Cfr., Antonio Caso, *Obras Completas*. Tomo I, México, UNAM, 1971, pp. 81-127. (Véase del mismo autor. “El Pensamiento de Bolívar”, *Obras Completas*, Tomo IV, Ed. Cit.,; “La Cultura Latina y Nuestra América”, “El Descubrimiento de América” *Obras Completas*. Tomo IX, Ed. Cit.

convirtieran en los forjadores de una nueva tradición que sentará las bases que harán propicio el desarrollo de un pensamiento, que partiendo de la realidad americana y de su raíz histórica, se conformaría, con el tiempo, en una reflexión que ya no busca ser “reflejo de ajena vida”.

Así, se descubre que esta cultura y la filosofía que de ella nacen, forman parte de la continuidad y producción de la cultura y la filosofía universales. Es el acrisolamiento en la unidad de la diversidad de la realidad americana que ha adquirido cierta autenticidad que la hace diferente de otras. Esto no es sino la filosofía universal hecha nuestra; modo de reflexión que integra y aglutina los elementos e instrumentos propios con los de fuera.

Es la conciencia de que el saber no es privilegio de naciones o grupos, sino patrimonio común de la humanidad. De esta forma, la manera de reflexionar en la América Latina ha sido producto del proceso dialéctico de una filosofía yuxtapuesta en su inicio, autoimpuesta posteriormente y liberadora en la actualidad, buscando mostrar el sentido y validez que la expresan y la hacen ser diferente de otras y al mismo tiempo, muestra los principios comunes a cualquier tipo de reflexión.

Es, en suma, el resultado y respuesta a los problemas de una realidad concreta. Fue la trasplatación cultural que, sembrada en una realidad diferente, originó una cultura y un modo de reflexionar, que en un principio causó la mayor decepción y extrañeza a los primeros pensadores de estas tierras. Se llegó incluso a pensar, que todo lo que se producía en el Nuevo Continente, desde los hombres, animales y plantas eran inferiores en todo a lo europeo.⁸

Tuvieron que transcurrir muchos años, el tiempo suficiente para experimentar bastantes equívocos y descubrir, afianzar, continuar y diferenciar la estructura que legaban los forjadores de la filosofía y de la historia americana, base y despegue que ha hecho posible el nacimiento de estudios

8 Cfr., Antonello Gerbi, *La Disputa del Nuevo Mundo*, (Historia de una Polémica 1750 a 1900), México, FCE, 1982. (Con relación al mismo tema existe una bibliografía numerosa que viene desde los textos clásicos del siglo XVI de Juan Ginés de Sepúlveda al XVIII y XIX con obras como la de Pauw, Bufón, etc).

que muestran un modo de pensar diverso de aquello que fue su raíz. Surge, finalmente, una filosofía crítica que ya no busca su reconocimiento por las metrópolis culturales. Filosofía que se ha constituido de lo diverso y de lo múltiple en una unidad, que adquiere su sentido desde la praxis. Es esa filosofía que, a partir de filósofos como: Caso, Vasconcelos, Korn, Mariátegui, hasta Zea, Miró Quesada, Arturo Ardao, Andrés Roig, R. Frondizi, Salazar Bondy, Horacio Cerutti y muchos más, han ido construyendo, desde sus muy particulares y personales enfoques, “fruto –como escribe Caso– de la más original y audaz síntesis histórica”,⁹ lo cual ha originado la identidad de una filosofía que adquiere rostro propio y que toma como su punto de partida la realidad histórica y social, negadora de los absolutismos y exclusivismos del conocimiento. Es por eso que Caso siempre se rebelaba contra toda imposición de doctrinas y teorías donde no se hiciera una selección adecuada. Selección en donde la realidad juega un papel muy importante, porque ésta determina y rige al conocimiento¹⁰.

II

El pensamiento de Caso realiza una circunvalación en la cual integra las patrias de Cervantes y Camoens con las de Cuauhtémoc y de Atahualpa, para fusionarlas en un “alma de mil almas”. Visión de conjunto que no obstante de lo invertebrado de su historia, mostrará al fin “el alma colectiva de la raza”, colectividad en la que se reconoce ya sin resentimientos, allende el Atlántico, la reintegración de la Iberia.

Ahora, “ya no hay Atlántico que desuna, mar que separe, ni océano que divida. Queremos una sola “alma colectiva” suprema aquí y allá, una civili-

9 Antonio Caso, *Obras completas*, Tomo I, Ed. Cit., p. 96.

10 Cfr., Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo VIII, Ed. Cit., pp. 35-36.

zación hispanoamericana”.¹¹ Esta alma común habrá de realizar su destino en la confluencia de diferentes tipos de pueblos y culturas. Al fin se mostraba aquello que originalmente planteara Bolívar¹², sin atinar con precisión a definirnos.

Es esa “desemejanza” la que se ha integrado en el más extraordinario espíritu colectivo que trasciende lo ibérico, lo indio, lo negro para resurgir del marasmo el “alma colectiva de la raza hispanoamericana”. Es este “pan-iberismo” casista que se solidariza con la raza, se estrecha y perfecciona en “una sola aspiración racial que no se atreve a negar nunca matices a cada nación latinoamericana”,¹³ pero que reconoce como común las lenguas y las culturas de Cervantes y Camoens.

Para Caso, América ya no es, no puede ser un “nuevo teatro accesorio a la cultura europea, sino el asiento natural de su desenvolvimiento más firme”.¹⁴ Este ser americano mostraba su carácter “anfictiónico”, lucía para sí mismo y el mundo lo que le patentiza en lo peculiar de su hacer: una historia y una filosofía propias.

No obstante que Caso ve lejana la posibilidad de alcanzar la “normalidad filosófica”, ya en él –sin ser el único– se empieza a perfilar el *substratum* que habrá de servir para la realización de empresas futuras. Todo ello obedece probablemente, a las experiencias históricas conocidas indirectamente por éste sobre Hispanoamérica y de aquellas vividas directamente por nuestro hombre como: a) Las constantes guerras intestinas y dictaduras de caudillos en todos los países de la América Latina; b) el fracaso positivista y la violencia revolucionaria de 1910 que atentaba contra la vida humana y el “espíritu crítico”, abierto a las diversas corrientes de pensamiento; esto asimilado a los precedentes acontecimientos de la historia de nuestra América, sólo le hacía ver con demasiada crudeza el

11 Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo IX, Ed. Cit., p. 14.

12 Cfr., Simón Bolívar, “Discurso de la Angostura”, *Revista Latinoamericana*, No. 30, editado por la UNAM y la Coordinación de Humanidades y el Centro de Estudios Latinoamericanos, México.

13 Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo IX, Ed. Cit., p. 7.

14 *Ibid*, p. 14.

futuro de la cultura de nuestras naciones, esto lo hacía ver nuestra tragedia interior como un hecho, inevitable y absurdo. Así hemos vivido y así hemos de seguir viviendo, “empeñados en una obra imposible, desbaratándonos hoy lo que logramos ayer y nos deleitamos en el absurdo suplicio de llenar el tonel de las Danaides”.¹⁵

No obstante que Caso hace referencias particularmente a México en las anteriores reflexiones, es válido extenderlas a las demás naciones que constituyen la gama de países de origen ibérico, porque si revisamos con detenimiento la historia de Hispanoamérica después de la independencia hasta principios de nuestro siglo XX, encontramos problemas sociales, económicos y culturales comunes. Es la realidad de una crudeza que debe asimilarse para ser superada.

Por otro lado, en el pensamiento casista se reintegra una tradición que desde nuestros primeros pensadores independentistas hasta el siglo XX, había estado presente. Esta era la que afirmaba, que por la educación se superarían todos los males y por tal motivo se hacía imprescindible cancelar con la inteligencia y el espíritu la incertidumbre y la dispersión, donde la educación complementada con la filosofía y la política, habrán de conformar un hombre moral, “porque la buena política hace virtuosos a los ciudadanos, merced a la educación”.

En el mundo de la política tiene pues, un gran papel la filosofía. Todos los políticos debían ser filósofos, o acaso lo mejor sería que los filósofos fueran políticos”.¹⁶ Este debía ser, como en Platón, el “espíritu de labrantío” por el cual se muestre la “cultura vernácula”, “a la patria misma”, y el medio por el cual se prolongue hacia la humanidad. Muy a pesar de lo valioso de estas postulaciones resulta inconsistente toda empresa que no parta del análisis global de la problemática económica, política y social de cada país. Si hemos de encumbrar a la educación como principio rector del desarrollo social, ésta debe regirse por el sistema de relaciones sociales concretas, solamente de esta manera, parafraseando a Caso, México y la

¹⁵ *Ibid*, p. 299.

¹⁶ *Ibid*, pp. 230-231-232

América Hispana vencerán las causas contrariantes que obstruyen su bienestar. América dejará de ser, como apuntaba Alfonso Reyes, “el valor de una esperanza”, para ubicarse en la realidad que le corresponde, al lado de las demás naciones; esta es la causa que obliga a buscar las razones de su acción y de su cultura. Senda por la que Caso debió buscar los elementos de equilibrio de todo proyecto futuro y así poder decir, no más “fantasmas de teatro”, no más salvajismo injustificado y lacerante, no más “sanchismo” ni “quijotismo”, sino “alas y plomo”.

Este llamado a la cordura y al equilibrio intelectual, moral y político sólo se puede alcanzar cuando el derecho, la libertad y la justicia se ejerzan por igual por todos los miembros que conforman la sociedad. De allí esa persistente vuelta sobre la realidad que vino estructurándose de desengaño en desengaño. Realidad que ha tomado forma a través de la historia latinoamericana para convertirse en el apoyo del cambio definitivo y necesario.

Debo aclarar que la realidad en Caso a veces parece ser más metafísica que social e histórica, no obstante, esto, aquí ha sido tomada en el sentido más concreto que lo permiten algunos de sus artículos, que en conjunto se refieren a la realidad histórica. Hecha esta aclaración se puede decir pues, que la realidad social y material de ningún modo cancela el ideal, como pensaba Caso, con la condición de que éste sea congruente y tenga por fundamento lo real.

Lo ideal es lo que mueve a “algo mejor”, ello es una verdad incuestionable, pero no han de acometerse proyectos desmesurados e inconsistentes, sino el sano juicio que manda la realidad “contingente e histórica”. No absolutismos, no perfeccionismos, porque ello no “obrará el prodigio de transformar la colectividad”. No es la “pura razón” y el ideal, a lo Platón, lo que ha de normar el desarrollo de las naciones, menos aún como un sistema “uniformemente acelerado” de estructura “geométrica” de exacto destino, porque no es la ciencia de la matemática lo que gobierna la historia, como escribe Caso, sino el sistema de relaciones sociales e históricas.

En oposición a Caso diremos que la historia sea ésta nacional, regional o mundial no es ese sentimiento¹⁷ romántico con el que se mira al pasado, porque se pierde el contacto con la realidad en que se vive; la historia adquiere su objetividad en la relación constante entre la sociedad y el ser, entre lo ideal y lo real. Es el sentimiento engendrado de las relaciones entre los individuos, siempre presente en la comunicación de los seres humanos. La historia es donde confluyen los ideales de una comunidad o a veces la misma negación de éstos, porque “los ideales —como escribe Caso— son lo indiferente, lo sustantivo de la humanidad”.

Lo ideal, sí, pero no entendido como irreal, sino la relación integradora que se sublima en la realidad depurada por la inteligencia.¹⁸ Este realismo e idealismo mediados, de carácter eminentemente casista constituye un principio fundamental para no caer en la utopía o en la burda materialidad. El realismo y el irrealismo deben coexistir en la conciencia individual y colectiva porque en la confluencia de ambos radica la perfectibilidad de todo quehacer humano y de los pueblos, síntesis que gradúa la fuerza de acción para no ser reducidos al fracaso y la desesperación.

Esta es la norma que para Caso habrá de regir todo proyecto futuro: “Alas y Plomo han de tener pueblos y hombres; es decir; prudencia, inteligencia de los problemas de la vida, respeto por las condiciones que los predeterminan en tal o cual sentido, y al propio tiempo, representación clara de un estado más perfecto por alcanzar, y ánimo y fortaleza para hacerlo asequible y cumplirlo”.¹⁹

No más importación e implantación de modelos arquetípicos extraños, no más colonialismos que poco ayudan y sí frenan el desarrollo de las naciones latinoamericanas. Hagamos causa común con este llamado, llevémosle más allá del solar nacional a todas nuestras naciones, nunca como hoy estamos tan urgidos de principios que nos conciten contra el colonialismo norteamericano en todas sus facetas que cada día asfixia y suprime las identidades nacionales.

17 Cfr., Antonio Caso, *Obras Completas*. Tomo II, Ed. Cit., p. 185.

18 Cfr., *Obras Completas*. Tomo IX. p. 86.

19 Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo II, Ed. Cit., p. 92.

III

El dolor de las experiencias pasadas se convirtió en óbice que obstaculiza, vemos tal como somos. ¿Y qué somos? Somos el porvenir de una ilusión que a través del tiempo habrá de desdibujarse y mostrar los “lamparones” y “cuarteaduras”. Pueblos –como diría el chileno Bilbao– que teniendo un mismo origen viven separados, y que no obstante de tener: “un mismo... idioma no nos hablamos. Tenemos un mismo principio y buscamos aislados el mismo fin. Sentimos el mismo mal y no unimos nuestras fuerzas para conjurarlo. Columbramos idéntica esperanza y nos volvemos las espaldas para alcanzarla. Tenemos el mismo deber y no nos asociamos para cumplirlo”.²⁰ Éramos la imagen caricaturesca que al buscar engalanarse de vestidos de muy diverso origen y nacionalidad, nos precipitamos, sin quererlo, en la anarquía y devastación. “Éramos –como decía Martí– una visión... una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España [...]. Ni el libro europeo, ni el yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano”.²¹ La misma prédica estará presente en el uruguayo José Enrique Rodó y en el mexicano Antonio Caso. El primero, en oposición abierta a la “nordomanía” de los pueblos americanos y el segundo, en defensa del “perfil latino” contra el colonialismo cultural sajón.²²

No obstante, esto debe aclararse que entre Martí y estos dos pensadores existe una marcada diferencia, la cual consiste en que para el cubano es más valiosa, a pesar de sus defectos todo lo americano, debe estar por encima de lo europeo y lo sajón, en cambio los segundos sacrifican, de algún modo, el sentido americano por idealidades de características de origen colonial europeo.

Era tiempo de volver hacia sí mismos, sin jacobinismos, ni positivismos; sin donquijotismo irrealista ni sanchismo positivista. No más ideali-

20 Cfr., Francisco Bilbao, “Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas”, *Revista Latinoamericana*, No. 3, editado por la UNAM y la Coordinación de Humanidades y el Congreso de Estudios Latinoamericanos, México, p. 20.

21 José Martí, *Textos de Combate: Antología*, México, UNAM, 1980, pp. 134-135.

22 Cfr., Antonio Caso, *Obras Completas*, Tomo I, Ed. Cit., p. 93.

dades irrealizables, no más subordinación indiscrepante con una “realidad” que no llega, no más bovarismos y desenfreno hacia ideales inalcanzables, no más ideologías que poco ayudan y sí consumen y desunen. “¡Basta ya –dirá Caso– de crímenes en la historia de América! Ya es tiempo de que los pueblos de esta parte del mundo demostremos nuestra actitud para la civilización”.²³

A Caso no le desagrada la tendencia de los hombres y pueblos al bovarismo, a condición de que no se sacrifiquen por la mentira y el ideal, por el sueño. No más “señuelo de lo que se quiere ser”, porque la realidad histórico social de cada nación no fue el resultado de una vana realidad de leyenda, sino de luchas sangrientas y devastadoras.

¿Pueblos bovaristas? Sí, pero esto no deberá ser entendido en su sentido original, producto de fenómenos imaginarios e inconscientes, sino la confrontación del enigma de la auténtica realidad a la cual han de ajustarse con máxima aproximación. Es la realidad que debemos a muchos hombres antepasados, dependiendo su validez de muchas difíciles y variadas consideraciones, y sus fundamentos están en la historia y la sociedad. La idealidad como imaginación, más no como incertidumbre ilusionada fincada en la base que motiva y propicia la realidad.

Así, nuestra forma de vida es la faena, es el trabajo sobre el que se ha de proyectar todo futuro. Nuestro pasado, a decir de Caso, está constituido de medios, capacidades y experiencias, algunas dolorosas, que han de permitir afirmamos en el porvenir, el cual hay que conformar a partir de las teorías sociales que nazcan de las patrias para “extirpar la fe ciega en los fetiches extranjeros”, no más sumisión inmaterial a cualquier régimen o sistema.

Se debe tener plena conciencia de sí mismos, como hombres y como pueblos y el brío y la prestancia para luchar contra la dependencia, la explotación y la miseria. Úrgenos, de nueva cuenta, como en la época de Caso, definir hoy la idea constructora y las alternativas teórico-políticas e ideológicas que han de conformar el ritmo interno de nuestra historia y de nuestro futuro.

²³ Antonio Caso, *Ibid*, Tomo IX. p. 20.

Caso culmina con una tradición que había realizado un largo viaje, que fue del exterior hacia si misma. Es el trabajo que en la experiencia de una historia propia que se escarmena para decir: no “más imitación sin cordura”. “Si hemos de imitar ha de ser el espíritu” –como ya apuntaba Bello y Bilbao– ése que ha movido a otras naciones a la invención. La imitación ciega destruye, aniquila toda posible capacidad creadora, porque no podemos asimilar los atributos que son el principio y el fundamento de una historia que nos es ajena. Si hemos de imitar ha de ser reflexivamente. Nuestro estudioso refiriéndose a México dirá, al respecto:

Seamos, en buena hora, demócratas, socialistas o fascistas; pero recordemos que nuestra democracia no puede ser la de los Gracos ni la de LincolN; que nuestro socialismo no podría calcarse sobre la pauta asiática y mística de Lenin, ni nuestro espíritu conservador revestir la indumentaria pintoresca de los súbditos del dictador Mussolini. Imitar sin cordura es el peor de los sofismas”.²⁴

La consigna debe ser aquello que surja de sí mismos, de la realidad histórica.

Adaptar, si no se puede inventar, con la conciencia clara que la cultura en todas sus manifestaciones no es producto de un grupo de países sino de la humanidad, Así, pues, –para decirlo con Caso– las “Tebaidas”, son desiertos que separan y originan extranjerismos, la Tebaida se ha quedado en el pasado histórico de los viejos anacoretas refugiados en sus regionalismos.

Con el Renacimiento se ampliaron los horizontes y se universalizó el saber y la historia, desde entonces, “vivir es vivir en comunidad”. Comunidad que quiere decir, “comunidad” –como diría Nicol– “consustanciación”, fusión de lo múltiple en la unidad de la humanidad universal, unidad en la que se hacen diferenciabiles los componentes que la constituyen para establecer diferencias y matices de los miembros que conforman la cultura universal.

²⁴ *Ibid*, p. 86.

Así, los pueblos de la América Hispana tienen ya su lugar en la ciudadanía universal, pero con la vista puesta en sus raíces y en la unidad y el “espíritu de la raza”, sin desdeñar lo de fuera, de sí mismos, como hombres y como pueblos y el brío y la prestancia para luchar contra la dependencia, la explotación y la miseria. Úrgenos, de nueva cuenta, como en la época de Caso, definir hoy la idea constructora y las alternativas teórico-políticas e ideológicas que han de conformar el ritmo interno de nuestra historia y de nuestro futuro.

CAPÍTULO VII

Humanismo, Utopía e Historicidad

Desde Nuestra América

Este capítulo está conformado por tres acápites. El primero es una reflexión sobre el humanismo, la filosofía, la ética y la historicidad, contrapuesto a los argumentos de la posmodernidad occidental; en el segundo, se realiza una aproximación al problema de la ética, la persona humana y la utopía, es un intento por recuperar el valor de los seres humanos como entes situados en un horizonte éticamente valioso; y el tercero, parte del concepto de límite, concebido como la frontera o la medida de la orientación ética, es la *phrónesis* del ser humano en el plano de las utopías terrenales, posibles e históricas.

7.1 Humanismo e Historicidad

Cuántas veces los teóricos de la filosofía política y de la sociología, desde diversas corrientes de pensamiento han declarado la “muerte del hombre”, “del sujeto” como ente capaz de realizar el curso y decurso de la historia. Desde la Ilustración en el siglo XVIII, se consideró que son los hombres los que hacen la historia, pero concebida ésta racionalmente. Era una historia, que se alejaba del determinismo, de lo divino, es decir, del providencialismo, porque se pensaba en aquella época, que la Providencia Divina manejaba los destinos humanos.

La idea del hombre, según Foucault, es producto de la modernidad europea y es en la Ilustración donde aquella toma cuerpo. Empero, la idea del hombre, de la persona humana, tiene antecedentes mucho más antiguos, los cuales pueden remontarse hasta los griegos, quienes en el libre ejerci-

cio de la razón definen lo que éste es: un ser social, político y racional. Sin embargo, en la perspectiva de Foucault, cuando apenas habían transcurrido menos de tres siglos, se ha declarado su muerte, su fin.

Las teorías del hombre desde los griegos y las filosofías antropomórficas de la antigüedad siempre han tenido una marcada propensión a una filosofía del hombre, como así lo muestra, por ejemplo, el sistema animista y teleológico de Aristóteles. Ya en la filosofía de la modernidad, influida por la filosofía natural, el ser humano tiende a concebirse, al modo de la naturaleza, sólo la filosofía cristiana coloca al hombre muy por encima de aquélla y le atribuye un sentido religioso sobrenatural.

Estos errores, en cuanto la perspectiva, fueron denunciados por la filosofía contemporánea al descubrir que la realidad está dividida en regiones fenomenológicas y ontológicas constituidas por una estructura diversa. La filosofía no corría el riesgo de explicar la naturaleza desde la antropología filosófica, sino desde cada región y desde dentro de ella misma y con sus propias categorías.

El problema de la antropología filosófica es que en ella se juntan varias categorías del ser, en ¿cuál de ellas radica la categoría de los humanos? El filósofo y fenomenólogo Max Scheler dirá que todas ellas constituyen la existencia, pero ésta no deberá ser mutilada, donde cada una tiene un correlato de filosofía de la historia. Scheler la reduce a cinco: 1) La idea cristiana del hombre explicado por el mito de la creación; 2) La idea griega del hombre concebida como *lógos*, *ratio*, para convertirse el *homo sapiens*; 3) En este grupo pueden ubicarse casi todas las doctrinas modernas fundadas en la filosofía o ciencia natural, denominado como *homo faber*; 4) las filosofías pesimistas que conciben al hombre como ser decadente, como especie en vías de extinción; y, 5) las ideas optimistas del hombre, las cuales lo exaltan a niveles inimaginables.

Emmanuel Kant en sus estudios sobre “filosofía de la historia” señala, al referirse a los ilustrados, que “éstos habían alcanzado la mayoría de edad” y que ya podían valerse de su propia razón para enfrentar y resolver sus problemas humanos, históricos, sociales, científicos, culturales en cons-

tante progreso. Esta reflexión kantiana está referida a una historia regida por la razón; es una razón que se concibe como proceso progresivo del acontecer de la producción del ser humano a través de la toma de conciencia de los acontecimientos sociales e históricos como un producto de los seres humanos.

Por lo mismo, la historia no puede ser entendida como algo azaroso, sino que en ella se encuentran implícitas la necesidad, la voluntad, la libertad; el ser humano se ha definido como un ser de necesidades, como ser de escasez, como diría Marx y posteriormente, Sartre. Desde este argumento se puede decir que para cubrir las necesidades humanas se requiere de un acto de voluntad y, en consecuencia, de libertad. Es una forma responsable y consciente del hacer humano.

La conciencia da pues a la existencia humana su dimensión temporal. Todas las demás cosas de fuera que constituyen nuestro mundo también nos aparecen en el tiempo aun cuando para ellas mismas el tiempo no existe. En cambio, el tiempo está con nosotros, nuestra existencia es el tiempo. La noción de tiempo tiene entonces un doble significado, según lo apliquemos al mundo externo o a nuestra propia vida. En el primer caso el tiempo no es propiamente una realidad, sino una mera relación que toman las cosas al desfilar por el cauce de nuestra sensibilidad. Más para nosotros el tiempo no es el cauce, sino el río mismo que corre por el cauce. El tiempo tiene en este último caso una realidad óntica, es parte integrante de la existencia humana.¹

Empero, la discusión sobre la defunción de todo: del ser humano, del sujeto, del hombre, de la Razón, de los argumentos totalizadores, tienen un lugar especial en la discusión filosófica-social actual, pero ya no se lo concibe como sujeto de la historia sino como parte de su proceso. Es decir,

1 Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, Op. Cit ., p. 41.

al sujeto histórico se le reduce sólo a ser una parte más del proceso histórico hasta perderse en la indeterminación y la vacuidad de las construcciones teórico-discursivas, atemporales, ahistóricas, a decir de Louis Althusser.

La tesis marxista consideraba que son los hombres los que hacen la historia, “aunque no en las condiciones escogidas por ellos mismos” (Marx, *Dieciocho Brumario...*) porque se encuentra atravesada, permeada por las circunstancias, las contradicciones y los conflictos sociales.

Sin embargo, hablar de la filosofía en la historia es hablar del relativismo del conocimiento; como de los diversos saberes, los cuales no pueden ser concebidos como universales, únicos y absolutos. Esta concepción filosófica de la historia se aleja de toda visión teórica que busca universalizarse como el *único saber*, como lo exclusivamente válido para todo tiempo y lugar. Porque ni la historia ni el conocimiento son definitivos sino, más bien, es un constante hacerse. Porque nada de lo humano es para siempre. Más aún, la diferencia y la diversidad; la contradicción y el conflicto juegan un papel importante en el hacer y en la producción filosófica humana.

En el siglo XVII el pensador italiano Jean Batista Vico realiza una crítica demoledora a la concepción racionalista de René Descartes y a la aplicación del método (geométrico) en el estudio de los hombres y de sus productos: la metafísica, la matemática, las ciencias naturales y el humanismo. Dentro de este último destaca la historia, porque ésta y las matemáticas son los que realmente hace el “hombre” (Juan Batista Vico, *La ciencia nueva...*). Avanzado ya el siglo XVIII se hablará de que aquello que caracteriza y define al ser humano es la libertad. Ya a finales del siglo XIX, el filósofo Benedetto Croce va a concebir a la historia como la “hazaña por la libertad”.

Del siglo XVIII al XIX encontramos que se dan permanentes acercamientos a una definición de la filosofía de la historia, que va de las posiciones racionalistas a las positivistas y a las pragmatistas; a las idealistas del filósofo alemán Federico Hegel; a la materialista, evolucionista e historicista de Carlos Marx y de su mecenas y amigo, Federico Engels; pasando por las positivistas como Comte y Ranke que buscan hacer de la historia una ciencia empírica, una ciencia construida a través de leyes; hasta llegar a los

filósofos que critican a la historia y sus procesos, a los cuales consideran acontecimientos fallidos, de una lucha entre el bien y el mal. Pero la historia no es buena ni mala sino simplemente, es eso, historia, el lugar donde el ser humano se hace y está siendo en su finitud y temporalidad.

Federico Nietzsche realiza un análisis y una crítica a la modernidad europea, al igual que lo hace con la filosofía griega, cuestiona los valores éticos, sociales, políticos y culturales del pasado, para afirmar que el nihilismo y la voluntad de poder son las características de la época. Es decir, puso en la mesa de la discusión filosófica la pérdida de los valores, de los principios éticos, científicos y culturales que afirmaban a esa modernidad. Sin embargo, tampoco propone ninguno.

Es Wilhelm Dilthey a quien debemos la “teoría historicista de la filosofía” de la que forman parte la “teoría de las cosmovisiones del mundo” y la propuesta de una “filosofía de la filosofía” o de una “teoría de la filosofía”; Edmund Husserl con su teoría fenomenológica de los principios teóricos eidéticos, alejados de toda teoría práctica e histórica, hasta llegar a su discípulo Martín Heidegger con su ontología existencial; y al discípulo de aquel, Georg Gadamer con su ontología, verdad y método, epistemología y hermenéutica de la interpretación del saber clásico griego, de la estética y de la cultura contemporánea; el perspectivismo vitalista, existencialista e historicista de José Ortega y Gasset; la metafísica de Xavier Zubiri; José Gaos con su antropología filosófica historicista y fenomenológica; García Bacca y la filosofía de la realidad histórica; los estudios de la metafísica y sobre el tiempo; los marxistas como Georg Lukács, Karl Korsch, Goldmann, Gurvitch y muchos otros, con su propuesta del análisis de la realidad histórica, social, política, estética y las implicaciones de las determinaciones materiales y económicas; la escuela de Frankfurt con Walter Benjamin, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm, etcétera, hacen una crítica de la sociedad de su tiempo e ideologizan el conocimiento social, científico y tecnológico; Karl-Otto Apel y su propuesta de la transformación de la filosofía; Jürgen Habermas y su propuesta teórico-filosófica de la acción comunicativa; desde nuestra América: la filosofía de la historia latinoamericana-

na de Leopoldo Zea, el historicismo filosófico de Arturo Ardao, la filosofía crítico-discursiva y problematizadora de Arturo Andrés Roig, la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, la investigación filosófica de la liberación, los estudios de la utopía como género utópico de Horacio Cerutti Guldberg, la hermenéutica analógica y el neobarroco de Mauricio Beuchot, esto por señalar apenas algunos filósofos y sus filosofías.

Sin embargo, las discusiones teóricas, las interpretaciones filosóficas en los dos últimos siglos de ninguna manera deberán entenderse como reflexiones meramente especulativas de gente ociosa, sino como un trabajo de búsqueda por encontrarle sentido a la existencia humana, a la vida, a la naturaleza y a la realidad histórica.

La Filosofía, es decir, las filosofías y la historia de la filosofía son conjuntos de ideas teóricas reguladas por conceptos, categorías, filosofemas, no muchas veces comunes entre ellas. Sino más bien, la mayoría de las veces, se encuentran en conflicto, pero esto deberá ser entendido como sentido y significado de complementación y dentro de la unidad de *la Filosofía y su historia*.

Se puede decir, como bien lo afirmó Hegel, que existe siempre un conflicto permanente y de lucha entre las filosofías, porque a veces sus posiciones teóricas son contrarias e, incluso, opuestas, las que se enriquecen y desarrollan a través del diálogo horizontal, crítico y abierto entre ellas, lo cual genera una gran riqueza en la construcción de los conocimientos filosóficos. Sin embargo, esto no sucede con frecuencia, cada filosofía particular de un filósofo es asumida por su autor, como *la doctrina filosófica* con sus dogmas, donde la racionalidad, el análisis y la crítica que deberían ser ejercidos en un diálogo respetuoso y libre con las otras filosofías son puestos de lado, y la filosofía de un filósofo en particular, buscará convertirse, en un ejercicio de poder, en la filosofía por excelencia, que excluye y desconoce a las otras. Pero la filosofía por su propio carácter dialéctico es tránsito, proceso de argumentación y, en consecuencia, es antidogmática (Eduardo Nicol).

En la actualidad, para las filosofías de la llamada posmodernidad, el hombre, como sujeto histórico, como hacedor de la historia, ha muerto,

como también se ha declarado el fin de la historia, de los paradigmas sociales y de las utopías. En la primera afirmación se coloca a los sujetos sociales como meros instrumentos de los procesos sociales y dejan de tener un papel central en el acontecer histórico. En la segunda, como consecuencia del gran desarrollo de la ciencia y de la tecnología, de los medios de comunicación, de los sistemas cibernéticos, algunos filósofos occidentales han declarado el fin de la metafísica, del Ser, de Dios, del sujeto, de las utopías, de los grandes relatos y de la historia; ahora sólo existe un permanente presente, pues ni el pasado ni el futuro existen. Se la concibe o, más bien, ya no es vista como un diálogo e interpretación del pasado, desde el presente y desde el cual se plantean las posibilidades de la construcción del futuro. Sin embargo, la historicidad es la base de la temporalidad del ente, del sujeto social; en la tercera, ya no se vale idealizar, la hiperpragmaticidad ha derruido todo proyecto humano, todo ideal y utopía.

Se dice que sólo existe un permanente presente, donde toda utopía desaparece para dominar el hiperpragmatismo; la exclusiva y la llana materialidad práctica, dentro de una virtualidad donde la realidad histórico-social se desvanece. Estos son pues los grandes argumentos desde los cuales se valoran el espacio y la temporalidad. Aquello que fue fundamental a la filosofía, como el estudio del ser humano y de la naturaleza ha sido reducido a compartimentos estancos con características parecidas a los de la época medieval.

“La sociedad abierta” de Karl Popper, al globalizarse, ha reducido las posibilidades del diálogo horizontal y democrático entre los sujetos, las sociedades y las naciones, donde existe una lucha permanente por imponerse “el pensamiento único,” en el cual no se permite el disenso, la confrontación de ideas, la lucha, el conflicto político, se encumbra el diligente principio antropológico de la diversidad multicultural, forma política que fragmenta y divide a las comunidades humanas. Por ello, propongo, la propuesta de Robert Dhal, que integra en la unidad de la pluralidad la diferencia política, social y cultural.

Las múltiples defunciones que ha generado la posmodernidad en la filosofía, en el ámbito de lo social, en la antropología sociocultural han origina-

do la búsqueda de nuevas recomposiciones en las sociedades complejas del sistema-mundo (Immanuel Wallerstein). El sujeto cartesiano, el sujeto trascendental kantiano, el sujeto de la historia marxista, esas y otras formas en que el sujeto fue presentado por Occidente y que trascendió históricamente al resto de las naciones del Mundo, hoy se encuentra en crisis. En América Latina y el Caribe éste ha sido puesto a prueba como también la fe absoluta en la Razón europea, que se separó del ejercicio responsable de la reflexión filosófica del sujeto, para quedar libre e independiente, sin interferencias y regida por su propia lógica autoritaria, excluyente y totalizadora. Hoy el proyecto neoliberal tiene bajo su control y servicio los métodos científicos experimentales, el uso de las ciencias y de los métodos correspondientes para el análisis de sistemas. Por otro lado, cuenta con grandes pensadores y filósofos, dispone de métodos eficaces y muy sofisticados para el estudio de las formas y de las estructuras sociales, esto coloca a las sociedades atrasadas del mundo en una situación muy problemática.

Estamos obligados como estudiosos de las humanidades y de las ciencias sociales a plantearnos interrogantes que propicien nuevas formas de investigar los problemas sociales y humanos, de realizar una nueva aventura del pensamiento que requiere creatividad e imaginación, para reiniciar el estudio del mundo en que vivimos, de la sociedad y de los nuevos ideales humanos y humanistas que han de surgir de ella y de las posibilidades prácticas reales para hacerlas efectivas.²

La supuesta fe en la Razón cartesiana del *cogito ergo sum* sería con el avance de la ciencia y la técnica rebasada y trae, como consecuencia, la “razón instrumental” de Max Horkheimer, la cual no es otra cosa que la racionalidad del mercado predicada por el capitalismo y ahora por el neoliberalismo, cuyas cualidades mágicas se presumen con la capacidad de trocar los vicios privados en virtudes públicas, donde la búsqueda del interés en el desarrollo de un supuesto “bien común” de raíz aristotélico-escolástica, se ha convertido en clasista y excluyente, que privilegia el poder de

2 Mario Magallón Anaya, *Filosofía, cultura, tradición y modernidad desde América Latina*, México, UAS, 2005. (en prensa).

las elites económicas, allí donde no se logra ubicar el lugar de la discusión del discurso filosófico, los problemas sociales, políticos y éticos, los cuales han sido disueltos en la indeterminación, la incertidumbre y, por lo tanto, sin horizonte filosófico de significación.

Desde la concepción de totalidad, podemos decir que la sobrevivencia de la naturaleza y de la humanidad, entendida esta última como la suma de los sujetos contenidos en el *Sujeto social*, necesariamente tiene que pasar por la recuperación del individuo, del sujeto colectivo, lo cual supone la afirmación de la mismidad y de la alteridad como algo natural a la condición de posibilidad del ente. Hablar de la humanidad como sujeto, implica homogenizar dentro de la unidad la diversidad de lo humano.

En América Latina y el Caribe, como en el resto de los países del mundo subdesarrollado pobre, es necesario volver al sujeto social, romper con la fascinación de los filósofos poscoloniales y recuperar la historicidad como el espacio donde su hacedor (el sujeto) hace cultura desde su propia realidad; como ente productor del conocimiento filosófico, social, científico y tecnológico. Es necesario superar el estupor y el miedo que produce lanzarse en una aventura en la que nada garantiza si ésta se logrará, empero, deberá perseverarse en ello, porque en ello nos va la existencia, la vida misma.

La nueva articulación del sujeto latinoamericano necesariamente se tiene que construir desde la fragmentación, la división generada por el neoliberalismo y las filosofías logocéntricas y etnocéntricas, porque la filosofía tiene un carácter nómada, ya no tiene un centro, sino que los horizontes son o van en diversas direcciones y horizontes histórico-sociales; esto requiere del esfuerzo por constituir un sujeto desde lo práxico, lo cual le dará identidad, sentido y significación como ente sociohistórico con una propuesta teórica, epistemológica y ontológica que maximice sus posibilidades de articulación en las relaciones sociales, como condición de la construcción de la identidad en la diversidad misma.

El sujeto en América Latina que se articula desde la fragmentación y se coloca al lado de lo político como fuerza negociadora con pretensiones de fuerza revolucionaria, debe fundamentarse en un conjunto de principios

éticos y sociales, lo cual ha de traducirse en el ímpetu de interpelación, de resistencia y de lucha. El sujeto concebido de esta forma implica el desplazamiento de la toma del poder de las oligarquías latinoamericanas, para hacerlo política y democráticamente incluyente, donde las mayorías y las minorías, la diversidad de género, las etnias, los marginados, los explotados, las clases medias, allí donde todos ejerzan su derecho a oponerse a las formas opresivas que limitan las libertades y los derechos; es una práctica del contrapoder y del discurso/contradiscurso del Poder, como atinadamente ha señalado con insistencia el filósofo de la historia latinoamericana Joaquín Sánchez Macgrégor. Es decir, es el cambio del poder de unos al poder de todos, en la participación, consciente, comprometida y responsable de “todos en las cosas de todos”, esto es, una democracia radical.

Este sujeto latinoamericano que opera en el marco de la globalización tiene la tendencia a enfrentar nuevos escenarios en dimensión y cualidad de no fácil relación ni acceso. El sujeto que aquí se constituye sólo puede actuar por la mediación de las instituciones del Estado. La expectativa que existe es que el sujeto en construcción sea capaz de definir instituciones desde las cuales tenga la posibilidad de discernir las totalizaciones y cuestionar los totalitarismos en curso que ponen en riesgo la unidad del sujeto social y que pueden llevarlo a su desestructuración e, inclusive, a su destrucción y fin.

No se pueden aceptar los argumentos elaborados por sujetos filosofantes que niegan a los seres humanos su carácter de entes racionales conscientes de su propia responsabilidad y compromiso con la realidad histórica y social de nuestra América. Más aún, que les niegan el carácter de ser autores y creadores de sus propios productos. Urge rescatar al hombre, al ser humano, al individuo como sujeto social, defender el principio que lo define en la unidad de lo diverso en la pluralidad política.

En la medida de que, quizá, el más universal de sus principios, parafraseando a los filósofos escolásticos nominalistas, se realice a partir de una proposición particular que busca universalizarse en la solución de los problemas humanos que son comunes a otros seres humanos en otras regiones del mundo. Lo cual quiere decir que no se niega la universalidad, sino

que el método y el *a priori* parten desde el supuesto de lo particular, en el sentido de que la experiencia de la reflexión filosófica así lo muestra. Lo universal es una aspiración, la cual debe buscarse, pero no debe ser un obstáculo para seguir pensando.

Esto requiere considerar los imponderables que mediatizan la totalidad del saber como serían: el lenguaje, las ciencias sociales y naturales, la historia, la ideología y las formas de percepción, de amar, de odiar, de sufrir, de producir ciencia, tecnología y cultura que penetran en todos los ámbitos del conocimiento de la vida social.

De tal forma, no existe un conocimiento “puro”, sino mediado por diversos campos del saber, por lo simbólico, la historia y la ideología. A ello se puede sumar la accidentalidad que limita y pone en alerta sobre cualquier supuesto filosófico totalitario y excluyente.

Leopoldo Zea, en la línea de reflexión en que nos estamos moviendo ha señalado: “Todos los hombres son iguales por ser diferentes”. Pero este enunciado es contrario, contradictorio e, inclusive, absurdo, desde la lógica formal, que se funda en el principio de identidad y de no-contradicción. Afortunadamente existen otras lógicas que no son unilaterales en la construcción de la razón y de los discursos, lógicas que, sin que por ello, dejen de ser racionales.

El *logos* como atributo del ser humano (de todos los seres humanos) en su proceso dialéctico, no siempre discurre en línea recta de forma depurada y sin conflictos teóricos, sino que, su función y tarea es problematizar, indagar, dudar y sistematizar con coherencia un problema o un tema concreto, sobre el ente, las cosas, la vida, la existencia, la ecología, la moral, los valores, etc.

El ejercicio del pensar siempre se ha realizado desde un horizonte histórico-social, que por su carácter de permanente construcción potencia y relativiza el conocimiento, porque nada de lo humano es definitivo. Lo cual de ningún modo deberá entenderse como subjetividad e inconsistencia, sino más bien, como parte de la racionalidad del modo de ser y de hacer del ente, como sujeto social situado en la realidad histórico-social donde la validez

de los argumentos y las razones no son definitivas, sino que se amplían y enriquecen en el proceso de su hacer y de su quehacer en el tiempo.

La historia, la historicidad, como bien escribe Eduardo Nicol, es la forma variable de la relatividad, donde el cambio es el modo de ser del ente y donde su esencia, si ha de tener alguna, es la historia.

Por tal razón, lo propiamente humano no se reduce, obviamente, a tal o cual rasgo de la cultura. El ser humano es productor de la cultura y es producto de ésta, la cual está constituida por una multiplicidad de características y aspectos en la historia. Los seres humanos se ven influidos por el contexto en el cual vienen al mundo y éste varía por el espacio-temporal y de un contexto a otro.

Lo que todo ser humano tiene en común con cualquier otro es su capacidad de rechazar y oponerse a las determinaciones históricas. Es precisamente allí donde la historia se convierte en la “hazaña de la y por libertad” de los seres humanos, a la vez que juega un papel fundamental, el ser considerado como uno de los principios que dan razones suficientes y necesarias para desenmascarar las diversas formas de marginación, opresión, pobreza y, a la vez, elaborar los argumentos que propicien la transformación de la realidad opresiva y marginante.

Es muy importante señalar que la Razón es común a todo ser humano. Ésta se constituye por diversas racionalidades temporalizadas que se rigen por la razón y por algunos principios lógicos mínimos que regulan el ejercicio del filosofar, el cual está atravesado por la objetividad, pero también por la subjetividad; el univocismo y el equivocismo; la interpretación y la hermenéutica; lo simbólico y los diversos sentidos de la Verdad, etc.

De esta manera, puede decirse que la Razón está constituida por racionalidades que se manifiestan en la manera en cómo los sujetos racionales, sociales e históricos producen sus condiciones de existencia. En ella se incorporan “motivos” y saberes (Luis Villoro): sentimientos, pasiones, sueños, utopías, imaginarios sociales, símbolos, literatura, poesía, religiosidad, lenguajes, formas de hablar, historia e ideologías. Es decir, esto es aquello que hace la diferencia entre una cultura y otra, pero son formas

comunes de la obra humana. Todos estos problemas, como escribe José Gaos, son “una exclusiva del hombre”, de todos los hombres, de todos los seres humanos.

La cuestión del sujeto y su historicidad vistas desde nuestra región no deberán ser estudiadas a partir del supuesto sujeto cartesiano porque éste es un sujeto individual excluyente y monádico. Para que este hipotético tenga un alcance social incluyente, requiere ser explicado a través de la forma de cómo éste se constituye en las relaciones sociales y políticas, en la praxis social y en las formas de producción de la vida material. Es decir, a través de los grupos sociales, de las organizaciones, de los sindicatos, de las agrupaciones de mujeres, de los campesinos, de las comunidades indígenas, etc.

Empero, para que éstos tengan la función de sujetos sociales es muy importante que sean concebidos como sujetos agrupados o, mejor dicho, corporativizados en una relación racional, consciente y responsable, porque los individuos independientes concebidos como miembros de la llamada “sociedad civil” en América Latina y el Caribe no realizan sus luchas, sus movimientos sociales, la defensa de sus derechos humanos y políticos, de forma separada sino en la unidad de objetivos de lucha y, a través de ellos, realizan las negociaciones políticas, económicas y sociales.

7.2 Ética y utopía

Las reflexiones que hemos venido realizando hasta aquí me hacen recordar el libro del filósofo mexicano Antonio Caso, *La Persona Humana y el Estado Totalitario* (1941). El que, por cierto, pasó desapercibido por la mayoría de la intelectualidad mexicana. Es un texto escrito en los años del segundo lustro de la década del treinta y el primero de la década del cuarenta del siglo XX. En este texto Caso reflexiona sobre la serie de acontecimientos

que se estaban dando en el mundo. Es un libro muy próximo al inicio de la Segunda Guerra Mundial y termina hasta 1941, donde Antonio Caso muestra la crisis de los valores, de la ética, de la política, del menosprecio por la persona humana, por la vida, por la naturaleza.

Para esos años Caso consideraba que se empezaba a pensar en cierta indeterminación que yacía en el fondo de la realidad. Donde la ciencia es el último fruto del ciclo del desarrollo de las grandes culturas y civilizaciones. Según su pensar, parece que las grandes épocas del desarrollo científico no corresponden a los momentos creativos de la humanidad sino como escribe Nietzsche, a los instantes crepusculares de su declinación.

Caso sin estar seguro de lo que acontecerá después de su muerte (1946), como la gran caída y el fin de la filosofía totalizadoras, su fragmentación, el surgimiento de las filosofías posmodernas, señalaba que “la filosofía logra en nuestro tiempo, un admirable desarrollo, y esto no hace más que confirmar la tesis de la declinación”. Así, la *Filosofía* iniciaba su declinación y su fin (por lo menos en las filosofías occidentales europeas). De esta forma, sus presagios sobre la filosofía y la cultura en el sistema-mundo van a ser confirmados en la historia de la filosofía y de la cultura. Por otro lado, consideraba que la filosofía y el filosofar son una reflexión sobre el mundo y el yo, ya explorados en otras ramas de la cultura y donde el filósofo es un fruto tardío de la obra humana. ¿Hasta dónde tiene razón Antonio Caso respecto a esto? Esto es algo que por el momento no vamos a indagar, porque rebasa los propósitos de este trabajo.

Para él los grandes filósofos, comprobables a los más insignes nombres del pensamiento humano del siglo XX son: Bergson, Scheler y Husserl. Afirma que el bergsonismo y la fenomenología coinciden con la teoría de la relatividad de Albert Einstein. Advierte, mucho antes que los posmodernos, la caída de las humanidades en Europa, así lo expresa cuando apunta:

En el auge del desenvolvimiento filosófico puede verse, tal vez, otro síntoma del gran crepúsculo de la cultura europea. No hay grandes poetas líricos ni dramáticos, ni artistas geniales como

los que engendraron otros siglos. Lo que sí existe y honra al siglo nuestro, es la meditación filosófica y científica, innegable atributo diferencial de nuestra edad.³

Algo que ocupa centralmente la atención de Caso es la política, la democracia y el Estado, los cuales para ese momento habían caído en Europa y, en declive, habían perdido su horizonte y sentido histórico. Del mismo modo anunciaba la negación de la persona humana por el Estado y el preludio de una nueva “Edad Media,” consecuencia de la pugna entre la democracia y el Estado totalitario, entre el racismo y el clasismo.

Por fin la política, indiscutiblemente renovada, sella con su creación la vida contemporánea. Dos grandes luchas se entablan entre la democracia y el Estado totalitario, así como entre dos tipos de Estados totalitarios. El Estado, la comunidad privilegiada por excelencia, tiende a abarcar la vida social en su plenitud. El viejo individualismo liberal se va alejando de las constituciones políticas europeas; los derechos del hombre, que la Revolución Francesa consagró, hoy se destacan por muchos teóricos del derecho y del Estado. Se ha llegado a declarar, que el mundo inicia en su marcha los episodios de “una nueva Edad Media”. Y no sólo es la pugna entre la democracia y el Estado totalitario, sino la discusión entre el régimen ruso y el alemán, entre el *racismo* y el *clasicismo*.⁴

Antonio Caso se adelanta al análisis y a los pronósticos de Hannah Arendt sobre el *Totalitarismo*, hace un voto por la vida y la libertad de los seres humanos, en contra de cualquier forma de totalitarismo que limitara el libre ejercicio del pensar, del actuar y del decidir sobre la suerte del género humano.

3 Cfr., Antonio Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, México, UNAM, 1975, pp. 3-4-5.

4 *Ibid*, p. 5.

Hoy, la interrogación sobre la persona humana y la ética es también, como lo fue antes, una reconsideración de su valor, sentido y significado ante una realidad social e histórica disolvente, de desencanto y de fragmentación, que potencia el individualismo exacerbado y la antropofagia, lucha ciega de todos contra todos.

Es decir, debe tratarse de analizar las consecuencias de nuestros juicios morales y conductas racionalmente, de someter los juicios de valor a un examen racional crítico y rechazar valores excluyentes de las minorías: de las mujeres, de los indígenas, etc. Se requiere partir de una ética que tenga en común principios mínimos reguladores de una negociación intersubjetiva entre las sociedades y la humanidad entera.

La ignorancia y la falta de información han sido la causa de la aceptación de muchas reglas morales y normas que en la actualidad son insostenibles por el dolor y sufrimiento innecesarios que producen, en la medida que no se sustentan en actos de: justicia, libertad, equidad, solidaridad, tolerancia y respeto, factores básicos de las relaciones éticas y sociales entre los seres humanos.

La filosofía de la moral, en términos generales deberá ofrecer el camino para ser mejores, para desarrollar nuestras potencialidades y virtudes, lo que posibilita tener una vida más plena que minimice los daños y el sufrimiento que les causamos a los demás y a nosotros mismos.

En estrecha relación con las cuestiones morales se encuentra la persona humana la cual fue objeto de reflexión constante para su conocimiento y así se pudieron derivar las consecuencias respecto de formas más justas y adecuadas para la vida y la existencia.

Comprometerse en el análisis y la reflexión sobre la persona humana nos lleva de manera natural a una de las consecuencias más importantes: los derechos humanos y su alcance, lo cual no necesariamente implica dejar de lado el tema del interés social, político, cultural. Lo cual requiere advertir sobre la necesidad intelectual y moral de delimitar, desde la ética, el valor de la persona humana y sus derechos.

Algo primordial al concepto de la persona humana, es su carácter

evaluativo, axiológico, ya que, si alguien es persona humana, deberá asumirse ante ella una actitud solidaria y éticamente diferente a la que tenemos frente a los animales y las cosas. Por lo tanto, cualquier descripción de un ser humano en particular, de su personalidad y de su carácter, si no incluye una referencia a las cualidades morales, es incompleta.

Kant considera que las características de la persona humana consisten en ser en sí mismos fines y no medios, en tener dignidad, racionalidad, autonomía y libertad. Esto nos lleva a plantear algunas preguntas filosóficas: ¿Qué soy yo? ¿Qué clase de entidad? ¿A qué se refiere el término 'yo'? ¿Soy yo la misma persona a través del tiempo? Lo cual requiere descubrir la virtud y la unidad humana. Pero, el conocimiento por sí mismo no resuelve la cuestión de cómo vivir. Es necesario fijar los límites de las posibilidades abiertas a nosotros y a los otros, que determinarán las alternativas para escoger lo éticamente conveniente.

Lo más importante en este sentido es conocer: nuestros deseos, intenciones, propósitos, impulsos, sentimientos, como también nuestras necesidades, intereses, esperanzas y fantasías; lo que creemos, pensamos y sentimos.

Así, por razones obvias, es posible vincular la actitud ética con el concepto de persona, de ser humano, esto lleva a cuestionar la relevancia del autoconocimiento para la filosofía de la moral. El autoconocimiento aumenta la libertad porque al observar objetivamente nuestros móviles podemos descubrir los prejuicios, deseos o sentimientos que han influido sobre nuestra conducta sin que podamos impedirlo ni justificarlo. Por ello, al ampliar el autoconocimiento pueden combatirse aquellos factores que limitan nuestra libertad.

Es posible decir que el autoconocimiento es una noción, que en la tradición filosófica ha estado enlazada a las nociones como sabiduría, virtud, perfeccionamiento moral y no precisamente al conocimiento científico de tipo psicológico. Empero, la filosofía moral no deberá ignorar esto para evitar confusiones e inconsistencias teóricas. Es necesario orientar y exigir a las personas el autoconocimiento en sus diversas proyecciones, buscando

vincularlas con los problemas centrales de la moral, en la medida en que la moralidad abarca la totalidad de nuestro modo de vivir y la calidad de nuestras relaciones con el mundo.

En consecuencia, la solución a los diferentes dilemas no puede ser entendida *a priori*, como algo teóricamente posible y, por lo tanto, deberán triunfar los principios impersonales de la moralidad. Esto se coloca por encima de los factores que regulan las relaciones de los seres humanos y de sus derechos. Lo cual lleva a un problema auténtico acerca de las relaciones entre la moralidad y la personalidad, porque se desdeñan las concepciones impersonales, en el sentido de que muy poco interesa quién sea yo y el otro.

Nuestra concepción del ser humano consiste en no imaginar un modelo de éste, inexistente e impracticable, que sirva de guía y patrón en la relación con el hombre de “carne y hueso”, con su cuerpo, emociones y sentimientos, con su intelecto y su espíritu, sino que se tiene que desarrollar libre y equilibradamente. Lo mismo podemos señalar con relación al prójimo, donde el egoísmo deberá ir cediendo paso al altruismo, como a lograr un equilibrio en las relaciones sociales que reduzcan los conflictos, la agresión, la violencia y la opresión y, a la vez, aumenten los vínculos positivos de solidaridad, respeto y amor entre los hombres, los que deben estar conscientes de su lugar en el mundo y en la naturaleza para aumentar su respeto y consideración para: consigo mismo, con los animales, las plantas, los ríos, los mares, de una creación de la evolución de millones de años.

Se trata de comprender cuestiones morales y de buscar comprender las diversas ideas que existen sobre la persona humana, concebida como un ser complejo e integral con sus manifestaciones expresivas. Empero, en la concepción del valor de la persona humana existen ciertos factores éticos que necesariamente tienen que ser comunes a toda forma de concebirla y que consiste en el valor de sí misma, algo que no puede ser cuantificado. Es decir, su valor es infinitamente no denumerable.

La persona humana vale en cuanto vale como ser humano, como ser, por encima de factores accidentales externos, como sería el color de la piel, la situación económica y social, de ser varón o mujer, porque aquello que le da

fundamento es su valor, el cual no puede ser medido de forma cuantitativa.

El valor de la persona humana se tiene que ver relacionado con la teoría jurídica. Como también buscar comprender y analizar los problemas de la ciencia jurídica, de la filosofía del derecho e, inclusive, del derecho mismo, donde se deberán intersectar otras disciplinas; se trata de establecer una colaboración mutua, por ejemplo, entre la sociología y la ciencia jurídica, lo que supone abrir un campo de investigación que puede ser prometedor, porque existe la posibilidad de que tales estudios influyan directamente en la transformación del aparato conceptual de la teoría general del derecho y, por lo tanto, esta relación no puede descartarse.

La ciencia jurídica está obligada, además de incorporar otras disciplinas de las ciencias sociales y humanas, a buscar criterios fundados en las llamadas ciencias biológicas para poder decidir la cuestión de quiénes son aptos para intervenir en las cuestiones jurídicas, en lugar de refugiarse en las antiguas teorías de la metafísica tradicional.

La concurrencia de disciplinas como: la biología, la física, la política, la ética, la sociología, la economía, la jurisprudencia, la filosofía, etc., deberán buscar apoyarse en las informaciones y conocimientos proporcionados por éstas para sustentar opiniones y estar en condiciones de debatir democráticamente sobre algunos de los aspectos arriba señalados.

Se trata, pues de mostrar, que en el estudio de la persona humana deben incidir varios factores y disciplinas que nos permitan comprenderla y explicarla, desde un supuesto ontológico y epistemológico que dé fundamento a la reflexión sobre ella, el cual consiste en que el valor de la persona humana es éticamente incuantificable, es decir, que no es posible medir cuantitativamente, porque su valor es infinito.

7.3 Límite y Medida de la Orientación Ética del Humano

Se podría asegurar que lo propio de toda filosofía de la moral es elaborar las formas críticas todavía posibles de la razón, aquello que en la actualidad se deberá calificar como *fronterizo* al concepto de *límite* (Eugenio Trías), pero también como *medida*, que de alguna manera determina y ordena mi propia orientación ética y normativa; el uso práctico de esa razón, que sería una posible ética y el diálogo absolutamente necesario con las formas del arte y de la estética que nos son propias y en las que también debemos encontrar nuestra propia identidad, nuestras propias formas de expresión, sin olvidarnos, eso sí, de nuestro entorno, puesto que la filosofía siempre debe dar respuesta al contexto histórico en el que se halla inmersa.

Es decir, la filosofía es, en cierta manera, la figura que la inteligencia se forma. Una inteligencia que por otro lado no es abstracta, ya que va antecedida por las emociones, por las pasiones, por los *afectos*. Una inteligencia pasional, por tanto, como decía Aristóteles, que al mismo tiempo intenta dar respuesta al contexto histórico en el cual se encarna y es siendo en la historicidad.

Es una forma de articular el viejo asunto kantiano del imperativo categórico en términos de reflexión sobre nuestra propia condición, sobre lo que somos. Esta es la única proposición, que en cierta manera convalidaría una ética que tiene como premisa: “obra de tal modo que la máxima de tu conducta se convierta en una ley natural”; este debe ser el principio que oriente tu opción y se ajuste a tu propia condición de habitante del límite, de la ley, de la temperancia.

Así, en este aspecto, el concepto de límite evoca un viejo concepto de la antigüedad: el concepto de *medida*, de *medianía* (Platón). Efectivamente, constituye su propia medida entre un exceso que es querer sobreponerse más allá del límite, cosa que está más allá de nuestras posibilidades, pero que puede realizarse en las distintas formas de voluntad de dominación, por ejemplo, un defecto, en la medida en que no se advierte lo que el límite tiene de reto, de incitación y de prueba.

El caso es que todo esto recoloca en el horizonte de la reflexión la idea platónica de que somos ciudad terrenal, y no una ciudad de Dios, como creía San Agustín, o la ciudad del diablo, o de los hombres, sino una ciudad de estas características, una *ciudad fronteriza*. A propósito de este asunto, Agustín de Hipona hablaba de algo muy interesante, aunque él lo orientaba en una dirección determinada: de una ciudad peregrina, de una ciudad nómada, intermedia entre la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres, es decir, la ciudad de utopía.

Platón también hablaba de un desdoblamiento entre una ciudad ideal, dominada y gobernada por ese Sol que era la metáfora más adecuada de lo que él entendía por *el Bien*, la Idea Suprema a su entender, y esa ciudad en la que vivíamos en pura oscuridad o al menos en el claroscuro de una caverna, en una situación casi cinematográfica porque estábamos obligados a mirar hacia una pantalla, la pared de la caverna, sobre la que se proyectaban en forma de sombras los reflejos de las verdaderas ideas, de las verdaderas realidades.

O sea que, al igual que en Platón, se debe abundar en esta especie de desdoblamiento propio de toda la historia del pensamiento filosófico. Allí donde se abordaba la cuestión de la ciudad aparecen dos tipos de urbe, de formas urbanas, como mínimo. Pues bien, puede añadirse que la ciudad del límite, de frontera, en cierta manera, se le puede definir como aquella, la más adecuada a nuestra propia condición humana, es decir una ciudad que rescate a lo humano y lo racional en su proyección fenoménicamente histórica.

Ahora, ¿cuál es la razón de este desdoblamiento? ¿Por qué desde el factor de racionalidad regulativo, como son los grandes diálogos platónicos, *La República* o *La politeia*, que constituyen el principio de la filosofía en los orígenes griegos, esto es, al menos, el momento casi inaugural de la filosofía, así como en toda la filosofía de la Edad Media y del Renacimiento -con las utopías de Tomás Moro, *La Ciudad del sol*, ¿la ciudad ideal de Tomaso Campanella o La Nueva Atlántida de Bacon?

La ciudad siempre se desdobra en un plano ideal y otro plano real, que muchas de las veces aparecen bajo una forma absolutamente oscurecida debido a que es casi la descripción de cómo es la ciudad de los hombres

cuando no está iluminada por una reflexión filosófica, cuando no están puestas las bases para una posible liberación, en el sentido de emancipación de aquellas cadenas que someten, sobre todo por la vía de la ignorancia, del desconocimiento, de la falta de lucidez racional.

Efectivamente, se trata del rito inaugural, que consistiría en preparar simbólicamente los augurios favorables a la ciudad y evitar los nefastos, los nocivos y los desfavorables. El rito, ciertamente complejo, se componía de cuatro episodios o escenarios complementarios y sucesivos, que en cierta manera determinaban y constituían el hecho fundacional de una ciudad como la que nosotros habitamos.

Simbólicamente, incluso en un sentido evidentemente religioso, que en la modernidad se ha desacralizado evoca una especie de rito cosmológico y cosmogónico, por lo cual fundar una ciudad casi parecía a la creación del mundo. Y tenía su sentido, ya que en el fondo cada ciudad no era sino una especie de repetición de este, incluso la palabra *mundo* en latín tiene mucho que ver con este rito inaugural.

El caso es que, con respecto a sus fases, el primer episodio era la contemplación. Éste implicaba que el augur, un sacerdote latino, una magistratura sacerdotal con probabilidad también existente en otras culturas fundadoras de ciudades que contemplara u observara el cielo alto y lozano para formar un *templo*, que según su etimología quiere decir un “recorte”, una “demarcación”. O sea, que el augur contemplaba el cielo no ya pasmado o inactivo sino totalmente activo, ya que generaba una especie de plano celeste. Así, su actividad da la pauta de lo que posteriormente harán los arquitectos o los urbanistas para ejecutar sus proyectos o construcciones respectivamente.

CAPÍTULO VIII

Ensayo Filosófico, Hermenéutica y Simbolismo Desde América Latina

8.1 Ensayo Como Fuerza Epistémica

Cuando pensamos en lo que se ha venido entendiendo por ensayo de inmediato se nos presenta la idea como aquello que tiene un sentido preparatorio, de prueba, algo incidental y poco serio, es un trabajo breve, es una aproximación a un tema o a un problema y, por lo mismo, inconsistente teórica y epistemológicamente.

El ensayo, al cual aquí vamos a referirnos, tiene sus antecedentes en el siglo XVI, se asocia con la voz latina de *gustus*, lo cual significaba “prueba” que el gentilhomme de la cámara del rey hacía a la vista del soberano, para demostrar la inocuidad de los alimentos que iban a servirse.

Es Miguel de Montaigne quien inaugura en el siglo XVI el género literario del ensayo en su libro: *Ensayos*, donde retoma la idea de “prueba”, como una forma de aprendizaje, en proceso de tránsito dialógica entre la vida y la realidad circundante del ensayista. Al respecto este autor señala en su obra: “todo este mamotreto que emborrono, no es más que el registro de los ensayos de mi vida”. En páginas antes dice: “si mi alma pudiera tomar forma y pie, yo me decidiría en vez de ensayarme. Pero siempre está en prueba el aprendizaje”. Es el aprendizaje como forma de construcción del conocimiento, de semánticas, de lenguajes expresivos de las diversas expresiones de vida en un ejercicio electivo y por el gusto de hacerlo. Los *Ensayos* de Montaigne son una forma de “prueba”, relato, vida, existencia de un autor: el ensayista.¹

¹ Cfr., Michel de Montaigne, *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1962.

Este es el sentido original de “prueba”, la cual deberá ser concebida como una construcción metódica, sistemática y coherente que va de la inducción a la deducción, al análisis y a la síntesis, en un proceso de construcción del conocimiento de la existencia de forma abierta y compleja para continuar ensayando.

Así pues, el ensayo desde Montaigne ha sido entendido como algo personal y privado del escritor dirigido a un grupo reducido de lectores. Sin embargo, el ejercicio de ensayar requiere, además de un escritor y un lector, de una práctica del nombrar, de decir, de mostrar y demostrar, como de explicar e imaginar los procesos críticos de la interpretación de la cultura y sus diversas formas expresivas.

Empero, es un diálogo del yo con el otro, entre el sujeto enunciativo, de la subjetividad con los sujetos humanos, como del sujeto con los objetos y las cosas. Esto es precisamente lo que significa la famosa palabra de prueba y no el que suele dársele como “intento tentativo”, de un primer acercamiento a los problemas de diverso carácter: filosóficos, sociales, políticos, históricos, culturales y científicos.

El ensayo parte de un cierto escepticismo ante la vida y la existencia humana, pero, no por ello, inválido e inconsistente como construcción literaria, filosófica, sociológica, o como fuerza epistémica y óptica con capacidad para construir lógica, sistemática, coherente y rigurosamente las diversas realidades de las cuales se ocupa o sobre las cuales reflexiona.

Cuando pensamos en lo que se ha venido entendiendo por ensayo, desde el horizonte de la tradición, de inmediato se nos presenta la idea de que es aquello que tiene un sentido preparatorio, de prueba, algo incidental y poco serio, es un trabajo breve, una aproximación a un tema o a un problema y, por lo mismo, inconsistente teórica y epistemológicamente.

Estudiar el ensayo requiere volver a los clásicos filosóficos y literarios de la antigüedad, de la Edad Media, del Renacimiento y de la modernidad. Los clásicos son esos que siempre nos acompañan por imprescindibles, con su carácter urbano y ciudadano. El clásico es modelo, metro-patrón de perfección de los atributos de su propio género, como es el de ser clásico. Así, los

caminos de los clásicos del romanticismo, el modernismo y la modernidad en la región, son el faro que orienta el ejercicio de ensayar.

El padre del ensayo moderno, Michel de Montaigne fue un amante de la razón, tenía una pasión por lo razonable, desde una reflexión crítica de la civilización y de la cultura. “Pero sobre todo –dice Adolfo Castañón– es un observador de la condición humana y muchas veces bestial del llamado ser humano”. Montaigne escribe en prosa “espiral y parabólica, no es unánime” porque la “enredadera prosística de su conversación es polifónica”, se enreda muchas de las veces consigo mismo.

Por esto puede decirse que:

Los *Ensayos* de Montaigne funcionan [...] ya no sólo como un *cortesano* de la vida contemplativa que enseña al lector los secretos de las buenas maneras intelectuales, sino como un oráculo manual de prudencia y de templanza de forma muy parecida a los diálogos platónicos, donde las enseñanzas de la gimnasia tiene siempre las puertas abiertas. Cada quien sabrá cuándo franquearlas.²

La región latinoamericana desde su nacimiento en la historia europea se la ha convertido, hasta el presente, en un permanente ensayar, en un experimento constante. Lo cual no siempre ha sido comprendido como la expresión de un proyecto histórico, social, literario y cultural de los habitantes de la región.

Por otro lado, los intelectuales, políticos e historiadores latinoamericanos no han tenido, hasta la actualidad, una inclinación o gusto por escribir grandes *Tratados*, su forma es más ensayística. El ensayo como género no es algo exclusivo de la región latinoamericana y caribeña, porque se ensayó y se ensaya en la vieja Europa como en otras regiones del mundo.

² Adolfo Castañón, “Encuentro con un clásico: Michel de Montaigne”, en Liliana Weinberg, editora, *Ensayo, simbolismo y campo cultural*, México, CCyDEL/UNAM/CONACyT, 2003, pp. 36-37.

Esta reflexión sobre el ensayo está concebida en la realidad espacio temporal e histórica. El género ensayo más allá de ser entendido desde el siglo XVI como forma inestable, precaria, inconsistente, asistemático, “centauro metaforizado” inaprensible y abierto al mundo de lo axiológico, a la autonomía relativa del contexto que implica una carga de subjetividad y dispersión.

Pero ¿Qué producto humano es plenamente objetivo como lo pensaron lo positivistas? El ensayo, además de lo señalado, es una relación combinatoria de compleja construcción de semánticas y simbólicas que requiere ser analizada e interpretada desde una hermenéutica analógica sobre su sentido y horizonte epistemológico y ontológico.

Liliana Weinberg nos dice al respecto que:

Los enfoques tradicionales, que no pueden sino ver en el ensayo un híbrido entre filosofía y poesía, concepto e imagen, literatura y ciencia, reflexión y opinión, cuando en realidad esta presunta hibridez marca ya una serie de umbrales de tránsito que el ensayo establece entre uno y otro orbe.³

Sin embargo, el ensayo contemporáneo en Latinoamérica, el Caribe y el Mundo en general, más allá de lo que han venido señalando sus detractores, se puede decir que es una forma literaria, filosófica, científica y cultural de gran complejidad; su estructura teórica es lógica, coherente, sistemática, metódica y, en consecuencia, científica. Esto implica reconocer su estructura gramatical lógico-racional, semántica, epistemológica y ontológica en un ejercicio integrador y creativo del ente y la razón.

El texto ensayístico en filosofía va en su argumentación de la retórica, entendida en su amplio sentido aristotélico,⁴ como una construcción teórico-semántica con significado de verdad a un ejercicio creativo que linda entre poiesis y filosofía, entre creación e imaginación, entre literatura y

3 Liliana Weinberg, *Umbrales del ensayo*, México, CCyDEL/UNAM, 2004, p. 12.

4 Cfr., Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Aguilar, 1968.

filosofía, *doxa* y *episteme*. Pero ¿no es acaso, así como se construye el conocimiento?

Cuando se lee y analiza un ensayo filosófico o literario nos encontramos en un mundo distinto del cotidiano. La lectura del texto construye una nueva realidad y nos hace partícipes de una nueva experiencia que el mismo texto nos ha ayudado a descubrir para entrar a otro mundo en el cual se recrean diversas realidades. Esto es nuestro ingreso en esa compleja articulación entre la remisión del ensayista y del mundo exterior al texto y de la versión de ese mundo en el texto. Lo cual remite a la necesidad de atender a la dialéctica entre lo dado y lo interpretado.

El propio texto me dice de su relación con el mundo y con su historia. Esto significa mucho más que su referencia a nombres, datos y fechas. Todo texto se inscribe en una cultura, en un contexto histórico y político, en una tradición literaria, y no podemos descontextualizarlo absolutamente. Más aún, todo texto se inscribe en una “narrativa” por la cual la sociedad da cuenta de sí misma.⁵

Concebir de esta manera el ensayo implica una reflexión creativa, heurística, crítica e interpretativa sobre su proceso dialéctico discursivo en sus diversas expresiones hermenéutico-simbólicas, filosóficas, literarias, científicas, etc. Es decir, el ensayo mirado desde la semiótica, es una forma enunciativa en un ejercicio dialógico de enlace entre un *locutor* y un *auditor*. Donde el enunciado, a la vez que designa al objeto lo comprende como referente y expresa una especificidad en relación con la intencionalidad fenomenológica del locutor.

Por lo mismo, todo enunciado se presenta en el horizonte de lo ya dicho en el *intertexto* y desde un *contexto*. Allí donde el yo deberá contar con el otro. En consecuencia, la forma enunciativa del ensayo se da siempre en un ámbito interpersonal e intercontextual. El enunciado no es nunca un

5 L. Weinberg, *Op. Cit.*, pp. 61-62.

monólogo sino un diálogo, por lo mismo, no sólo pertenece a un sistema de la lengua, sino más bien, al mundo social de los valores y es vehículo de la ideología.

El pensamiento ensayístico latinoamericano históricamente ha desbordado todos los géneros y las disciplinas porque hunde sus raíces en la realidad histórico-social, crece vertical, horizontalmente y se ramifica en la construcción semántica y hermenéutica.

En ocasiones se apropia del ensayo literario y hace coincidir en él la imaginación, el análisis desgarrado y transido de la cotidianidad; a la vez que construye de forma rigurosa nuevas realidades apenas sospechadas como posibles o necesarias. Es, precisamente, cuando entonces alcanza la “fuerza mágica del acto creativo” y contribuye a rehacernos como seres humanos. Es decir, como seres en el mundo.

En nuestra América, históricamente, además del ingenio y la invención, propios de los latinoamericanos, como del ser humano en general, se ha transformado todo producto cultural “importado” en forma de síntesis cultural, lo cual da originalidad a nuestras culturas latinoamericanas. Sin embargo, el ensayo filosófico en nuestra América y el Caribe, hasta hoy, ha trasgredido reglas y normas establecidas por la filosofía tradicional, ha resemantizado sus formas discursivas, lenguajes y símbolos para construir una expresión epistémico-ontológica desde el propio horizonte histórico en un ejercicio dialógico no autoritario sino horizontal de comunicación, de relación simbólica y de lenguajes semánticas. Es una construcción dialéctico-discursiva donde se establecen intercambios entre el quehacer filosófico y el ensayístico con un nuevo giro simbólico, tan señalado por Ernest Cassirer.

Esto lleva a pensar la identidad cultural de América Latina como diversa, y, en consecuencia, como problema. Pero la identidad se construye en la historia, porque sólo somos en la historia, en ella nos construimos y reconstruimos como entes. Sin embargo, el problema del ensayo y de la identidad no es algo exclusivo o particular que caracteriza a la región, sino más bien, es uno de los factores comunes a la modernidad y al ser humano mismo.

La filosofía de la modernidad europea dedicó un gran espacio a las reflexiones sobre el yo y la identidad. Al igual, se escriben ensayos de diversos caracteres, los que de ningún modo pueden ser considerados, en general, como breves, asistemáticos, inconsistentes y difusos, así lo demuestran los escritos de un gran número de filósofos, literatos, historiadores, científicos de la Ilustración hasta nuestros días. De tal manera, el ensayo ha sido una de las formas dominantes del escribir en Latinoamérica y el Caribe, pero también en el resto del mundo.

Esto es, ni más ni menos, que el principio de la alteridad, del “nosotros” con los “otros,” concebidos como iguales en una relación horizontal de equidad por ser diferentes. La identidad nacional y regional ha sido un recurso político de afirmación colectiva. Así, la destrucción de totalidades opresoras debe ser una premisa necesaria para la construcción de una nueva y más amplia totalidad que integre a todos los entes.

8.2 La identidad como problema antropológico

Reflexionar sobre el problema de la identidad en la región es la demanda antropológica del reconocimiento del “nosotros”, de la alteridad en un ejercicio horizontal de justicia, solidaridad e igualdad como expresión de una comunidad humana concebida y considerada como valiosa.⁶ Esto es lo que nos diferencia de los otros y a la vez nos identifica: “Porque todos los seres humanos son iguales por ser diferentes”. La identidad así concebida no se funda en el principio lógico de no-contradicción sino en el de la diferencia y del riesgo.

Si se acepta este supuesto, entonces, nos ponemos en el camino de reconstruirnos, de rehacernos de lo inmediato, como sujetos sociales en la

⁶ Cfr., Arturo Andrés Ríog, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, fce, 1981.

historia. Sin embargo, la identidad así entendida no se funda en principios esencialistas, sino en la forma como los latinoamericanos han construido su identidad a través de la historia.

Por lo mismo, la identidad que los latinoamericanos han construido no es definitiva, sino procesual, dialéctica y en constante enriquecimiento, donde lo “fundante”, lo ontológico o metafísico, está en la historia, en las tradiciones, el legado, los imaginarios sociales, las concepciones del mundo, los mitos, los símbolos, etc. Por lo mismo, la identidad es abierta y receptiva de las influencias externas en un proceso dialéctico de síntesis.

La identidad resultante no es sólo la suma de los datos empíricos, sino un proyecto en movimiento constituyente de la nacionalidad que gira indefinidamente en torno a una idea colectiva cambiante y diversa, como diversa es la cultura y la identidad latinoamericanas. La identidad es algo que preocupa y ocupa a los antropólogos, a los políticos, pero especialmente, a los filósofos.

Por otro lado, el ensayo es un género de confluencias y de posibilidades de eclosión que reordena, aunque también es un pretexto para huir de las ingratas responsabilidades y el refugio en las “maromas” o las “machicuepas” ideológicas. Su propensión al análisis subjetivo de la realidad puede convertirse en pasión subjetivista, como en alternativa a la objetividad y el rigor de la ciencia. Por lo mismo se impone deslindar y comprender a cada autor y actor en el contexto de su escenario.

El ensayo en América Latina ha sido con frecuencia literatura ancilar y, por esto mismo, ha servido a los más variados intereses, rara vez ha sido confinado al regodeo narcisista. Por esto, no se agota en la expresión de las grandes individualidades cuya singularidad es la manifestación de lo nacional, e incluso, de lo continental en su estado naciente. Es posible que esto se deba a una época y estudiada relación entre lo individual y lo colectivo en nuestras sociedades.

La afirmación del pensamiento nacional en nuestra América se ha caracterizado por la defensa apasionada, hasta hoy, de la “peculiar” humanidad, de la cultura y de sus hombres, desde perspectivas ideológicas variadas,

inclusive, desde posiciones segregacionistas y francamente coloniales. Los criollos y los mestizos y, más recientemente, las de comunidades indígenas, los negros, las mujeres, etc., los que por mucho tiempo habían sido obligados al silencio y ahora enarbolan en sus diferencias en la esencial igualdad de hombres entre los hombres como parte de un “nosotros” diverso en la unidad igualitaria.

8.3 Ensayo, hermenéutica y simbolismo filosófico

El ensayo en general y el filosófico en particular, es una forma hermenéutica que permite explicar, analizar, interpretar y resemantizar las relaciones entre el texto y el contexto, la lectura y la escritura, la creación y la crítica, dentro y desde una construcción de horizonte sentido, como diría Ricouer.⁷ Por lo mismo, pensar el ensayo demanda reactualizar la crítica ante la conformación de los nuevos problemas y su interpretación. El ensayista ha realizado, desde el barroco a la actualidad, un proceso de dialectización entre el acontecimiento, el sentido y el significado. Ello requiere de comprender y reconceptualizar los procesos de simbolización dentro de un campo intelectual y cultural específicos.

En la medida de que el ensayista construye de forma intencional y fenomenológica sus variados y múltiples campos de saber y del conocer. Se puede decir, que tanto el ensayista como el ensayo están inmersos en la historicidad, la filosofía, la literatura, la semántica y la ciencia misma. En un tiempo histórico y en un horizonte de sentido y de significación.

Es necesario estudiar el ensayo en cuanto acto de escribir, pero no sólo en cuanto escritura, sino que requiere de analizar y de establecer la vinculación íntima, personal entre el ensayista con el lector y el ámbito de lo

7 Cfr., Paul Ricouer, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI/Universidad Iberoamericana, 1995.

público. Todo ensayo es una exposición de sentido común, de sabiduría, de saber desinteresado no ajeno a la experiencia personal. De allí, que sea una escritura que se da y que exige ser leída y que nos propone lo que el autor dice desde la intimidad.

Así, para el escritor Francisco Segovia en “el ensayo se juega todo entero en cuanto palabra y, sobre todo, en cuanto palabra de un autor”. Lo que busca todo ensayista es que se lea lo que escribe no sólo en cuanto escritura, sino que se lea su ensayo como una enunciación más que como un enunciado. Porque a fin de cuentas [...] el pensamiento que se expresa en un ensayo es más un hacer que un ser. Por eso “leer y no escarmentar y no escarmentar de leer. Ese podría ser el lema del cualquier ensayo”.⁸

Revalorar el papel de la lectura en la hermenéutica del ensayo es buscar los medios para superar posiciones relativistas, deconstructivistas, ontológico-cista. Esto es revalorar el término de la modernidad y la posmodernidad en torno al sentido del texto, desde un discurso antropológico en busca de sentido, valor y verdad.

Para el escritor español José Luis Gómez Martínez el ensayo es “el discurso antrópico que rechaza el concepto de ‘verdad trascendente’ de la modernidad (europea) para encontrar la ‘verdad’ en la transformación”. Así, de una “verdad estática” (independiente, no sólo del lector sino también de los múltiples planos de contextualización) se pasa a una “verdad dinámica” que lo es precisamente en sus contextualizaciones y, por lo tanto, en continua transformación. “En cualquier caso, ni el ser en su estar siendo, ni el texto, se presentan fuera de un contexto, es decir, fuera del discurso axiológico del estar que supone su existencia en el tiempo; y es justamente en los sucesivos discursos axiológicos del estar donde se forja el significado”.⁹

La hermenéutica desde Aristóteles significa interpretar y explicar una palabra y su sentido analógico, lo cual requiere de la necesidad de traducir,

8 Cfr., Francisco Segovia, “Montaigne y el pudor, (Ensayo sobre las verdades del porque-ro),” en Liliana Weinberg, editora, *Ensayo, simbolismo y campo cultural*, México, CCyDEL/UNAM/CONACyT, 2003, pp. 37-38,39-43,44.

9 José Luis Gómez Martínez, “La lectura ensayística: para una hermenéutica al texto literario”, en Liliana Weinberg, *Ibid*, pp. 9-10.

allí donde la cópula le da sentido de ser, pero no en sentido unívoco sino análogo. Es la relación entre intérprete, texto, retórica y contexto, esto abre un espacio de interacciones entre los intérpretes con los otros y de entre ellos y con el autor. Es decir, es buscar determinar el sentido correcto de la interpretación que prevé el problema del posible conflicto de las interpretaciones riquierianas.

De tal manera, interpretar no es sólo una cuestión privada, sino también pública, allí donde se da la relación entre los intérpretes y las interpretaciones. Es diálogo entre los lectores y las tradiciones, a la vez, de que es un acto persuasivo que lleva implícito un compromiso político de la interpretación. Lo cual es contrario a la idea de Gianni Vattimo que considera a la hermenéutica sólo como “instrumento de interpretación”, sin ningún compromiso político-ideológico.¹⁰

La hermenéutica no se reduce sólo a la interpretación, es mucho más que esto, existe íntima ligazón entre mito, ética, axiología; allí donde está implícita una antropología filosófica que se amplía, enriquece su sentido y su riqueza conceptual, categorial, analógica y hermenéutica.

El concepto de interpretación, que muchos consideran ligado a la hermenéutica, se enriquece cuando se incorpora el sentido antropológico, pues amplía la forma de interpretar como un modo de entender y comprender y qué implica una puesta en relación de nuestro acervo de saberes y creencias en un determinado estado del mundo. De este modo, el ensayista no es sino un “entendedor” que lleva a cabo de manera especializada la universal actividad del hablante-intérprete, en su permanente confrontación de lenguaje y mundo destinado a un interlocutor, un lector y un escucha.¹¹

Conforme se fueron aplicando los modelos formales constituidos por categorías, conceptos, marcos teóricos, códigos, signos, símbolos, donde cabe la arbitrariedad en el campo de las ciencias (sociales y naturales) y las

10 Cfr., Gianni Vattimo, *Filosofía, política y religión. Más allá del “pensamiento débil”*, España, Ediciones Nobel, 1996.

11 Cfr., Liliana Weinberg, en Liliana Weinberg, editora, “Presentación”, *Ensayo, simbolismo y campo cultural*, Ed. Cit.

humanidades. El ensayo como forma epistémica reconfigura la discusión y conforma nuevos temas como la simbolización, la representación y la intencionalidad. Donde símbolo e interpretación adquieren gran fuerza al abrir la perspectiva teórica de la hermenéutica simbólica. Es lo que más tarde se va a llamar: antropología hermenéutica, a lo que se le ha dado el nombre, recreando el término del “giro lingüístico” de Richard Rorty, el de “giro hermenéutico” de Gadamer.¹²

La hermenéutica contemporánea es una respuesta, como escribe Andrés Ortiz Osés, a las cuestiones básicas de los problemas epistemológicos clásicos. Por ejemplo, la relación y diferencia entre las ciencias sociales y las naturales; como de cuáles son los hechos que analizan y qué objetividades pueden pretender cada una de ellas; de qué forma se expresan, con qué lenguaje, qué significa observar e interpretar en los ámbitos socioculturales.¹³

Un referente importante de ésta es el clásico texto de Georg Gadamer *Verdad y método* (1960) opuesto a la hermenéutica clásica, que se define como un complemento técnico en la búsqueda de la verdad. La hermenéutica contemporánea es una vertiente de la interpretación y textura lingüística hasta adquirir una radicalidad inédita en la historia de la filosofía. Donde la interpretación no es un modo particular de conocimiento secundario y añadido, sino aquello que caracteriza al ser humano como tal y del cual no puede simplemente sustraerse.¹⁴

El lenguaje adquiere una dimensión ontológica de la misma forma que lo real adquiere un carácter lingüístico. El lenguaje no se reduce sólo a un “sistema de signos” o medio de comunicación de significados convencionales y representables, o a un lenguaje analítico en tanto que modo de explicación sintáctica orientada al consenso, sino que hunde sus raíces en la propia estructura del ser que alude al diálogo de los seres humanos en el mundo, tanto íntimo como exterior. El lenguaje como dimensión ontológica

12 Cfr., Richard Rorty, *El giro lingüístico*, España, Paidós, 1990; G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, España, Taurus, 1978.

13 Cfr., Andrés Ortiz-Osés, *Mitología cultural y memorias antropológicas*, España, Anthropos, 1987.

14 Cfr., Georg Gadamer, *Verdad y método*, (dos volúmenes), Salamanca, Sígueme, 1997,

y no sólo epistémica es donde la hermenéutica filosófica se imbrica con la hermenéutica antropológica propia de la simbólica.¹⁵

De esta manera, el ensayo, al igual que la hermenéutica no se presenta como una metodología en el proceso de conocimiento, sino lo más importante, como destino humano, comprensión del mundo y de su sentido, a través de sus expresiones culturales, simbólicas, lingüísticas e icónicas en torno de las cuales toda cultura se organiza como bien escribe Eugenio Triás en “la economía de sentido de su existencia”.

El símbolo, desde la perspectiva ensayística, hermenéutica y antropológica se constituye como la estructura de la imaginación que lo suscita y que más que facultad de formar imágenes, se rebela como potencia deformadora de las copias experienciales suministradas por la percepción, en el sentido de un dinamismo reformador de las sensaciones que llegan a ser fundamento de la experiencia psíquica entera.

De este modo, se puede decir que las cosas no son sólo lo que aparentan, porque siempre es posible imaginarlas y pensarlas con significado, que no se da de modo inmediato, sino que adquiere un sentido simbólico expresivo polisémico. El símbolo remite a lo que trasciende y desborda los límites, es el referente de una explicación radical de alteridad que se halla encerrado en sí mismo y que tiene un valor y significado. El símbolo evoca un sentido trascendente irrepresentable, configura y transforma y expresa una construcción de sentido. Sin embargo, como escribía Cassirer, el símbolo se constituye de imágenes idealizadas que se materializan en la significación.¹⁶

Por ello se puede decir, que éstas son formas simbólicas que no se agotan en el plano de la significación, sino que redundan sobre la interpretación de sentido. El símbolo, pues, anuncia un plano de conciencia que difiere de la evidencia racional que tiene imágenes de sentido, donde cuajan conocimientos, conductas, valores, fantasías, sabiduría y cosmovisiones de nuestra identidad que constituye la tensión entre el consciente y el incons-

15 Cfr., Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004.

16 Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, (Tres volúmenes), México, FCE, 1971, 1972 y 1976.

ciente de nuestra cultura en las formas simbólicas cargadas de significado, mitos, ritos, sacrificios e imágenes icónicas.¹⁷

En este horizonte de lo simbólico cultural, el ensayo se convierte en un movimiento de interpretación intencional como:

Una experiencia privada con el orden social [...] el propio texto producido desde la intimidad de la experiencia y el trabajo con el lenguaje recrea las diversas posiciones que el ensayista adopta respecto de la tradición cultural... El ensayo es [...] ejercicio de responsabilidad: entender el mundo, explicarlo desde la provisionalidad de una determinada posición, predicar sobre él desde el lenguaje, en un vasto trabajo que abarca los actos de nombrar, experimentar, interpretar, simbolizar, imaginar: todo esto significa ensayar.¹⁸

Estudiar el ensayo significa generar “una reproducción creativa”, creación dentro de una tradición, donde la interpretación crítica es generación de procesos de conceptualización y simbolización. El ensayo, como escribió Adorno, es producción e interpretación de símbolos.¹⁹

Para Cassirer el saber es simbólico constituido por representaciones conceptuales que lo analizan, describen e interpretan. De este modo, se puede decir que el ensayo es un nombrar las cosas a través de palabras, representaciones, imágenes, metáforas y símbolos.

Las metáforas en filosofía, contrario a lo que se piensa, no es algo negativo que distorsiona el pensar filosófico y científico, “la metáfora es un instrumento mental imprescindible, es una forma de pensamiento científico”. Lo cual sucede con frecuencia, tanto el filósofo como el hombre de ciencia cometen errores al emplearla donde ha pasado algo en forma indirecta o metafórica y creen haber ejercido un pensamiento directo. Estas

17 Cfr., Ernst Cassirer, *Esencia y efecto del concepto del símbolo*, México, FCE, 1989.

18 Liliana Weinberg, “Presentación”, *Op. Cit.*, p. XI.

19 Cfr., Theodor Adorno, “El ensayo como forma”, *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel, 1962.

equivocaciones son censurables y exigen corrección, de la misma forma en que el científico se equivoca al hacer un cálculo.

Empero, nadie en este caso sostendrá que la matemática deba excluirse de la ciencia. En consecuencia, el error en el uso de un método no es de ninguna manera una objeción contra el método. La poesía es metáfora, la ciencia usa de ella con basta frecuencia. La metáfora empieza a irradiar belleza allí donde su porción “verdadera” concluye de forma polisémica de significación.

Pero, —según Ortega y Gasset— no hay metáfora poética sin un descubrimiento de identidades efectivas [...] La metáfora viene a ser uno de estos ideogramas combinados que nos permite dar una existencia separada de los objetos abstractos menos asequibles. De aquí que su uso sea tanto más ineludible cuanto más nos alejamos de las cosas que manejamos en el ordinario tráfico de la vida.²⁰

El ensayo es una experiencia entre lo literario, lo filosófico y la interpretación; experiencia de sentido, creación y tradición, de voz y escritura. El ensayo filosófico es fruto de la experiencia de la escritura racional e imaginativa, pero también de formas, experiencias y tradiciones orales. Porque las palabras que muestran al ser no sólo se expresan en la forma escrita sino también en las tradiciones orales.

Por lo mismo, la palabra dicha y escuchada, sus complejas modalidades e interacciones, entre el debate de ideas llevan inevitablemente a la heterogeneidad, que consiste en una relación asimétrica entre dos mundos socioculturales distintos y opuestos: el tradicional fundado en la oralidad y el occidental en la escritura.

Esta doble vertiente del debate intelectual fue estudiada magistralmente por Roger Chartier como formas orales conversacionales de los salones ilustrados y otra silenciosa con profundo valor y sentido como es el caso de la lectura del libro.²¹

²⁰ José Ortega y Gasset, *El Espectador*, Tomos III y IV, Madrid, Austral, 1966, pp. 199-215.

²¹ Cfr., Roger Chartier, *Sociedad y escritura en la edad moderna*, México Instituto Mora,

El ensayo filosófico latinoamericano es el fruto de la gran tradición de la lengua y de las formas de habla en el espacio de la plaza pública; es diálogo y gesto. Por lo mismo, el ensayo no es, no puede ser neutro, ni universalmente totalitario y excluyente sino el espacio en que se pone en la discusión el diálogo y la crítica de las corrientes de los “saberes discursivos” y sus relaciones intercontextuales, para utilizar términos de Arturo Andrés Roig.

CAPITULO IX La Filosofía de la Educación Mexicana y el Sentimiento de Inferioridad en la Filosofía de la Cultura de Samuel Ramos

9.1 La Filosofía de la Educación Mexicana y el Sentimiento de Inferioridad en la Filosofía de la Cultura de Samuel Ramos

Como se ha podido observar el desarrollo de la antropología filosófica de Samuel Ramos se puede derivar de implicaciones dualistas en la propuesta de *Hacia un nuevo humanismo*.¹ Donde, por un lado, presenta un modelo de ser humano que partiendo de lo universal a priori constituye un a posteriori como ser fáctico e histórico, donde no siempre es posible realizar síntesis unitaria del concepto filosófico de hombre, como ser genérico constituido dialéctica e históricamente.

Sin embargo, Ramos insiste en superar la dualidad alma-cuerpo, al considerar que no son sustancias incomunicadas, como afirmó el “dualismo cartesiano”, cuya unión es preciso explicar en virtud de una “armonía preestablecida”.

Lo cual lleva a Ramos a decir con Max Scheler, que:

Alma y cuerpo son elementos que se compenetran de manera de constituir una unidad del ser humano. Un mismo proceso, visto desde fuera, es un fenómeno fisiológico, y visto desde dentro un fenómeno psíquico. Sin embargo, una viciosa actitud del hombre

1 Cfr., Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, pp. 113-146.

[...] ha tendido a destruir su unidad, enemistando los valores materiales y espirituales. Lo único que puede hacer la filosofía, es demostrar que esta división interna no es una ley necesaria de la existencia humana, sino un accidente de la historia.²

Sin embargo, con esto Ramos no resuelve la dualidad, sino más bien, la sustancializa teórica y metafísicamente, al pretender unificar en la espiritualización metafísico-religiosa la unidad de alma-cuerpo. De tal manera, el problema del dualismo no se resuelve, no obstante, el esfuerzo conceptual, filosófico y ontológico de Ramos.

Es necesario partir de la unidad del ser humano como ser genérico, resultado del proceso de progresión evolutiva del “ser humano natural” en la historia.

Pero el hombre —según Marx— no es simplemente un ser natural; es un ser *humano* natural. Es un ser para sí y, por tanto, un *ser genérico* y como tal tiene que expresarse y confirmarse en el ser y en el pensamiento. En consecuencia, los objetos *humanos* no son objetos naturales como se presentan directamente, y el *sentido humano*, tal como se *da* inmediata y objetivamente, no es sensibilidad *ni objetividad humanas*. Tampoco la naturaleza objetiva ni la naturaleza subjetiva se presentan directamente en una forma adecuada al ser *humano*. Y como toda cosa natural debe tener su origen, el *hombre* tiene su proceso de génesis, la *historia*, que es para él, sin embargo, es un proceso consciente y, como tal, que se supera conscientemente a sí mismo.³

El ser genérico se humaniza y humaniza los objetos y las cosas en el proceso del trabajo, de la producción y de la reproducción historizado, como es la transformación de la naturaleza, que iría en el proceso dialéctico del *ser en sí* al

² *Ibid*, p. 75.

³ Karl Marx, Manuscritos económico-filosóficos, Ed. citada. p. 189.

ser para sí hegeliano, en la "historicidad humana natural". Es un ir en la historia, del *homo faber* al *homo sapiens*, del *homo sapiens* al *homo economicus*, al *homo ciberneticus* y al *homo ludens*, de Elías, al *homo videns* de Sartori.

Sin embargo, existencia y esencia son concebidas por Marx, como unidad de un fenómeno natural en progresión, la cual ha sido fragmentada y dividida en el final del siglo XX por algunas filosofías posmodernas y por la globalización. Es decir, el desarrollo del ser humano como unidad de la razón y la naturaleza diferenciada, a través de la historia, ha desaparecido en la inconsistencia y el desencanto.

De tal manera, las filosofías que reflexionan por el ser humano material e histórico son vistas desde el horizonte de algunos intelectuales, que han llegado a su fin. Así lo han creído filósofos e intelectuales posmodernos europeos, mexicanos, latinoamericanos y caribeños.

Por otro lado, la forma antropológico-filosófica planteada, en lo general por Ramos, no considera el ámbito histórico cultural del estatus del mexicano, no obstante que busca por todos los medios hacerlo parte de supuestos filosóficos del modelo europeo desde el cual se analiza y juzga el ser y la cultura mexicana. Esto es lo que le permite mirarlos en una relación comparativa desigual entre lo europeo, lo mexicano (lo latinoamericano) para mostrar los aspectos más negativos, de lo nuestro; parcializa dividiendo la unidad cultural mexicana, a la vez que no acepta la diversidad y la diferencia de las culturas que la constituyen, aunque no siempre, en una relación horizontal de alteridad de la equidad en la igualdad.

La cultura, en general se funda en afirmaciones y negaciones dentro del proceso de producción social, política, cultural, económica e histórica. Todo lo cual da un sentido de ser e identidad a sus creadores.

Tradicción, historia, cultura, realidad, filosofía, educación, imaginarios sociales, representaciones, simbolismos y mitos mexicanos son concebidos por el filósofo michoacano, como entidades incapaces, insuficientes e inmaduras comparadas con el modelo europeo. Esta concepción de Ramos limita, por no decir que niega las potencialidades y las prácticas humanas ejercidas desde el horizonte histórico y cultural del mexicano.

Como consecuencia de la percepción de lo propio, Ramos considera necesario difundir en México la convicción de la existencia de valores intrínsecos universales, cuya “realidad es inalterable”, porque no depende de nuestros puntos de vista. Lo cual obstruye la posibilidad de descubrir, con autonomía y libertad, las peculiaridades de lo propio de la filosofía y la cultura del mexicano. Esto, no permite a Ramos “discriminar cualidades originales que autoricen a proclamar la existencia de un estilo vernáculo”.

Así, desde esta concepción de cultura —a partir de de Max Scheler—, Ramos considera que “lo esencial de la cultura está en un modo de ser del hombre, aun cuando en éste no exista impulso creador”, como sería el caso de la cultura mexicana. Más aún, si alguna cultura posible se pudiera tener, ésta “sería derivada”. Porque “los mexicanos imitan mucho”.

Es decir, según Ramos, “en último término, la imitación ha determinado en la vida mexicana un efecto que no ha llamado mucho la atención a los historiadores, y que es, sin embargo, fundamental para entender nuestro inmediato pasado. Consiste en el desdoblamiento de nuestra vida en dos planos separados, uno real y otro ficticio”.⁴

Es decir, esta forma de entender el conocimiento y la filosofía (metafísico-ontológica) se constituye en una visión universalista totalitaria excluyente que modeliza la humanización del hombre desde el horizonte de los valores y la cultura europea. Porque, para Ramos: “no se puede ser moral, en el noble sentido de la palabra, mientras no se es culto”, pero entiéndase esto, en el sentido culto europeo.

Por lo tanto, el mexicano por no encontrarse dentro del círculo de la cultura por excelencia sólo es una existencia marginal excluida del centro económico y cultural. El mexicano al sentirse fuera de la esfera de la cultura totalizadora europea va a generar, según Ramos en su conciencia un “sentimiento de inferioridad”, autodenigración y menosprecio de todo lo mexicano.

Las tesis de una filosofía de la educación desde Ramos tienen exclusiones y contradicciones flagrantes, porque si lo humano y la libertad es

4 Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa Calpe Mexicana, 1976. p. 24.

algo común al género humano, entonces ¿Por qué este principio no lo aplica Ramos al estudiar al mexicano y su cultura, menos aún, a las culturas indígenas, a las que denigra y menosprecia?

Es necesario advertir que la concepción de la educación de Samuel Ramos se expresa, explícitamente, en el texto de la historia de la educación del México posrevolucionario. Ramos hace un recuento en *Veinte años de educación en México* (1941). Analiza veinte años de la historia de la educación nacional, considera que ésta ha estado determinada por la cultura externa, impuesta o autoimpuesta. Sin embargo, su análisis de la educación no responde a las exigencias peculiares del carácter y el ambiente de la educación mexicana de aquella época.

Así, la educación del pueblo mexicano, según Samuel Ramos debe depender del carácter y capacidad del mexicano para adaptar la educación importada. Es decir, el pueblo mexicano es concebido por nuestro filósofo, como receptáculo del modelo educativo occidental, que Paulo Freire concibe como "educación bancaria". No obstante que advierte que la adaptación de los métodos y las formas pedagógicas impuestas deberá hacerse de acuerdo con la idiosincrasia de la nación mexicana, desconoce ¿niega? la historia, la tradición y el legado educativo mexicano.

Samuel Ramos cae en una contradicción al considerar que "el único proyecto educativo más mexicano, más justo" es el de José Vasconcelos.

En la obra educativa de Vasconcelos –según Ramos– hay que distinguir la intención de la realización. Su plan de educación es seguramente el más acertado, el más justo, el más mexicano de los planes que pueden pensarse. Él creó la escuela de pequeña industria, la escuela técnica destinada a la capacitación de especialistas técnicos y obreros calificados, que respondan a las demandas del desarrollo industrial de México. Creó también la escuela agrícola, para arrancar al campesino de sus procedimientos primitivos del cultivo. La escuela rural corresponde también a sus planes de difusión de la enseñanza. Ideó, además, inspirándose en el ejemplo de

los grandes misioneros españoles que trajeron a América la cultura europea, lo que llamó “el maestro misionero”, para llevar la enseñanza a aquellas regiones del país más alejadas de toda civilización. [...] Su obra es por eso genuinamente mexicana, nacional. Pero al mismo tiempo su ideal se cifraba en ampliar los límites estrechos del nacionalismo.⁵

Esta última afirmación, no sólo es una cuestión de método, sino también de formas de percibir y entender la realidad educativa mexicana y sobre la claridad de lo que entiende por educación armónica e integral. Es por la educación que se construye la nación y la identidad en la diversidad.

Quisiera pensar que Ramos, seguramente ignoraba la rica tradición educativa mexicana de la segunda mitad del siglo XIX, dentro de la cual destacan de forma notable: Carlos A. Carrillo, Abraham Castellanos, Gregorio Torres Quintero, Enrique Rébsamen, Enrique Laubscher, etc. Los cuales tomaron como base de sus proyectos educativos a todos los mexicanos y la realidad en la cual viven y vivencian o recrean su pasado.

Acaso ¿no existía en México y, por consiguiente, en nuestra América una tradición filosófico-educativa antes del proyecto educativo vasconcelino? Más aún, ¿José Vaconcelos realmente desmodeliza la tradición educativa europea en su proyecto educativo? La historia de la educación mexicana del siglo XIX muestra que antes del proyecto educativo de Vasconcelos, había grandes educadores y gobernantes preocupados por la educación nacional, porque ésta era el único medio para integrar la nación mexicana.

Más aún, los referentes y las influencias en la obra del filósofo oaxaqueño vienen de muy diversos horizontes históricos, filosóficos, políticos, estéticos y culturales. El mérito de la obra educativa de Vasconcelos es innegable y su trascendencia también, pero no partió de cero, pues realiza una síntesis teórico-práctica, a la vez que marca un horizonte y una ruta de comprensión de la realidad mexicana.

5 Samuel Ramos, *Veinte años de educación en México* (1941), Obras completas, Tomo II, Ed. Cit., pp. 81-82.

Sin embargo, es necesario desmodelizar las concepciones educativas culturalistas impuestas a la realidad educativa mexicana, Samuel Ramos, en continuidad con Vasconcelos, aceptó sin cuestionar, la tradición y el legado europeo, negando la historia de la educación mexicana, reducida prácticamente, a cero o, en su defecto, a una "mala copia de la europea". Es por ello, según Ramos, el escepticismo y la arbitrariedad reinante en la nación mexicana en todos los órdenes, especialmente, en el educativo, donde los valores éticos, sociales y políticos son arbitrarios, consecuencia de la inmadurez moral de los mexicanos.

La filosofía de la educación de Samuel Ramos parte de una concepción del hombre universal europeo. Percepción y raciocinio de valor ontológico del hombre por excelencia: el europeo, concebido como el modelo, donde su temporalidad pocas veces está circunstanciada y, por lo tanto, en nada afecta su sentido y significación ontológica. Ante esta situación, a los mexicanos no les quedaría sino asumir los parámetros establecidos previamente, por otros hombres, bajo otras circunstancias y motivados por otros intereses, por otras necesidades.

La tesis de la filosofía del hombre o antropología filosófica de Samuel Ramos consiste en concebir a la cultura y la educación en México, como de "invernadero" que tienen sus raíces en Europa. A pesar de que "el mexicano se ha empeñado sistemáticamente en contrariar su destino", como su decisión e incapacidad para asimilar la cultura europea. No obstante, ello, "nuestras perspectivas de cultura están encerradas dentro del marco europeo".

La cultura, a la que agregaría la educación, según Ramos, no se elige "como una marca de sombrero", se asume como europeo, a pesar de su empeño por no serlo.

Tenemos sangre europea, nuestra habla es europea, son también europeas nuestras costumbres, nuestra moral y la totalidad de nuestros vicios y virtudes nos fueron legadas por la raza española. Todas estas cosas forman nuestro destino y nos trazan inexorablemente la ruta. Lo que ha faltado es sabiduría para desenvolver ese espíritu

europeo en armonía con las condiciones nuevas en que se encuentra colocado. Tenemos sentido europeo de la vida, pero estamos en América, y esto último significa que un mismo sentido vital en atmósferas diferentes tiene que realizarse de diferente manera.⁶

De acuerdo con Ramos, la forma como percibimos la realidad concreta, material tiene consecuencias teóricas, metodológicas, filosóficas, psicológicas, históricas y prácticas en los nacidos en México (América Latina, donde están incluidos los mexicanos y los latinoamericanos: criollos, mestizos, indios, negros y blancos). Lo cual, seguramente será diferente del modelo. Por lo mismo es necesario ir en contracorriente en diálogo abierto con las filosofías euro y logocéntricas europeas, pero sin asomo de autocolonización. Ello requiere cancelar la autodenigración y afirmarnos en nuestro ser, en contra de la vieja tesis hegeliana, que consideraba a los americanos del Sur y sus culturas como “reflejo de ajena vida”.

En la historia de la filosofía, de la literatura, de la ciencia, de la tecnología, etc. mexicana, latinoamericana y caribeña ha hecho demasiado mal los términos importados e impuestos, sin análisis y críticas previos de origen europeo, como: imitación, transculturación, autenticidad, originalidad, peculiaridad, en la medida que constituyen modelos conceptuales a los cuales se deberá aspirar, pero no como reflejo que debemos seguir y repetir. Empero, la realidad es reacia a toda imposición. Es necesario invertir el método e ir de lo particular a lo universal, de lo propio a lo externo y realizar el proceso de síntesis, lo cual dará como resultado una nueva forma de ser, de interpretar y de entender la realidad mexicana, como su explicación crítico-racional abstracta, simbólico-significativa sobre lo que *somos* y desde allí, construir los propios proyectos filosóficos, históricos, sociales, científicos y culturales.

La cultura no sólo se transplanta o aplica, sino, además, se crea y produce, se vive y vivencia en el ejercicio de la relación social, económica, política

6 Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, Op. Cit., p. 67.

y filosófica hasta convertirse en una forma de vida cotidiana. Es aquí donde juega un papel relevante la educación. Porque es a través de la educación que se construye y proyecta la identidad nacional e individual diferenciada y antialienante, porque es un ejercicio y una práctica consciente. Allí donde los seres humanos desarrollan sus capacidades, habilidades de su propio ser.

La cultura es un producto artificial de la labor humana y, por lo mismo, no es posible aceptar ningún modelo. Porque, aunque se quisiera, no se puede imitar ningún modelo de cultura, la producción cultural crea, adecua, resemantiza y carga de sentido simbólico e icónico los productos culturales de una comunidad humana.

Leopoldo Zea considera que quien no puede captar la relación existente entre las ideas y las circunstancias históricas no podrá ver sino contradicciones en la historia de la filosofía y de la cultura.

La filosofía en general, desde el horizonte de Zea, es un esfuerzo por dar respuesta a las interrogantes que el ser humano se hace ante determinados problemas y dificultades. De aquí que sus soluciones no puedan ser definitivas, ni iguales al modelo de filosofía y cultura europeas. Porque cada filosofía y cada filósofo, según el maestro Zea, crean su propio modelo.

Las soluciones que un hombre, una generación, un pueblo o cultura han dado a sus problemas, no pueden ser siempre soluciones para los problemas de otro hombre, generación, pueblo o cultura. Este ha sido uno de los errores de nuestra América. Hemos visto cómo América no ha hecho otra cosa hasta nuestros días, que querer adaptarse a las soluciones de la cultura europea. Esto ha hecho de los americanos hombres inadaptados: las ideas de la cultura europea no se adaptan del todo a las circunstancias americanas.⁷

La respuesta de Zea no puede ser más reveladora y contundente, al abrir camino, para la aceptación y la síntesis de histórica y tradiciones, concebidas como algo diferente de Europa.

⁷ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, Cuadernos Americanos, 1953. pp. 40-41.

9.2 Humanismo y antropología filosófica en Samuel Ramos

Es importante señalar que Samuel Ramos (1893-1959) no desarrolló expresamente una filosofía de la educación, aunque sí tuvo algunos acercamientos al problema de la educación mexicana en textos clave para la reflexión sobre una filosofía de la educación mexicana.⁸ Su cercanía y colaboración con José Vasconcelos marcarán sus formas de entender la(s) filosofía(s) del continente americano. A través de la lectura de la *Raza cósmica* y la *Indología* comprende el proyecto de una educación nacional integradora de la identidad; su participación dentro del grupo de los Contemporáneos en las interminables discusiones filosóficas, literarias, estéticas, sobre lo universal y lo particular determina su filosofía, lindante entre el universalismo occidental excluyente y el particularismo nacional relativista.

Ezequiel A. Chávez (1891-1946) influirá de manera indirecta, en su pensamiento psicológico y le abrirá las posibilidades para comprender la “psicología del mexicano”, la cual combina y cruza con el psicoanálisis de Alfred Adler. Así, *El perfil del hombre y la cultura* en México de Ramos tiene la huella de los estudios de psicología, educación y filosofía positiva de Ezequiel A. Chávez, aunque no hace mención de esta influencia en esta obra primera. Por otro lado es importante señalar que también su maestro Antonio Caso recibió la influencia de la teoría psicológico-filosófica del intuicionismo de Chávez, antes que la de Bergson o Boutroux.

Uno de sus biógrafos más reconocidos, Juan Hernández Luna, al hacer un recuento de la labor filosófica de Ramos, de las influencias e instancias filosóficas fuera de México en la tercera década del siglo veinte señala, que en 1926 se encuentra en Francia y viaja a Rusia.

Samuel Ramos- Ansioso de acrecentar su saber va a Europa en el año de 1926. Su amigo y compañero de la adolescencia, Manuel

⁸ Cfr., Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura* en México, México, Espasa-Calpe Mexicana 1976; Samuel Ramos, *Veinte años de educación en México*, en *Obras completas*, Tomo II, México, UNAM Nueva Biblioteca Mexicana, 1976.

Martínez Báez, lo encuentra en París y lo describe “asistiendo a los cursos de la Sorbona y del Colegio de Francia, o devorando libros de filosofía en su cuartucho de aquel Hotel de la Soboronne, pomposo de nombre y paupérrimo de realidad. O extasiándose ante la pura belleza de la Victoria de Samotracia, de la Venus de Milo o de los cuadros de fray Angélico y de otros primitivos en la galería de los Siete Metros en el Museo de Louvre. O preparándose en la contemplación de ‘Las Ninfas’ de Monet y en la lectura Maeterlinck para gustar mejor a Debussy en la Melisande de Lotta Sechoenne, o embelesado con la fina maravilla de algún concierto sinfónico dirigido por Furtwaegler o Maurice Ravel”. Luego va Rusia y, en Moscú tiene oportunidad de charlar con Isadora Duncan, quien aquel año de 1926 montaba un ballet político.⁹

En 1927 vuelve a México enriquecido por los estudios y experiencias europeas y torna a sus clases de la Escuela Nacional Preparatoria y a las labores de escritor. En los números uno y dos de la revista *Ulises*, correspondientes a mayo y junio de 1927, Ramos realiza una crítica sobre la personalidad filosófica del maestro Antonio Caso.

Empero, este ensayo no pasó inadvertido en el medio cultural y político de la capital mexicana. Se van a publicar en cadena una serie de respuestas en contra del texto de Ramos. Destacan “La insinceridad de Samuel Ramos” de Miguel A. Cevallos, el artículo de Luis Garrido “Un censor inoportuno” y sobre todo, el opúsculo de Antonio Caso, *Ramos y yo*, escrito por demás ofensivo, muestra de prepotencia y grotesco, sobre todo por la calidad humana del maestro Caso, empero, éste no acepta la crítica y menos aún tiene la intención o interés por realizar un diálogo racional y filosófico con Ramos.

Así, Caso sin un fundamento filosófico ni razones de peso teórico apela al principio de autoridad de carácter escolástico, porque no da razones

9 Juan Hernández Luna, “Biografía de Samuel Ramos”, en Samuel Ramos, Obras Completas, tomo II, México, UNAM Nueva Biblioteca Mexicana 1976. p. XIV.

necesarias y suficientes de sus argumentos y afirmaciones, colocando a Ramos en una situación de supuesta “desigualdad intelectual” e “incapacidad filosófica”. Empero, esto de ninguna manera es real, porque era un hombre enterado de los últimos acontecimientos de la filosofía y cultura de su tiempo.

Sin embargo, la discusión filosófica con Antonio Caso hace a Ramos asumir una posición de alerta sobre los problemas del: conocimiento, de la ontología, la razón, la racionalidad, el arte y la cultura. A la vez, el conocimiento y manejo de la filosofía orteguiana lo habilitan suficientemente para aceptar que la filosofía no puede hacerse de espaldas a la historicidad, allí donde el referente central serán las condiciones de existencia de los seres humanos circunstanciados.

Lo cual conjuntado con sus estudios de psicología le permiten descubrir que el ser del mexicano y la mexicanidad están transidos de inmadurez sin fundamento óntico, ontológico, epistémico y de la vida histórica, social, científica y tecnológica. Esto puede ser entendido como negación de la identidad del ser humano como individuo, sujeto racional pensante historizado, para colocarlo en la situación de indeterminación, en el “no ser todavía” de Heidegger, donde el ente se encuentra en la indefinición situacional fenoménica y, por tanto, carente de horizonte histórico-filosófico.

Es la permanente espera de “el que vendrá” a salvarnos desde fuera, desde la extranjería de origen arielista-rodoniano fundada en el falso supuesto ontológico de la latinidad de todos los nacidos en nuestra América.¹⁰ Sin embargo, la historia demuestra que sólo podemos salvarnos nosotros mismos con la diversidad humana y de culturas, a través de nuestro hacer y quehacer como seres situados en un horizonte histórico y ensayístico en sus diversas expresiones: filosóficas, literarias, simbólicas, políticas, científicas, etc. Esto requiere reconocer nuestras limitaciones, posibilidades, alcances y potencialidades para la realización de propio *pro-yecto* social humano.

¹⁰ Cfr., José Enrique Rodó, *Ariel*, México, Biblioteca del maestro/sep, 1960; Cfr., Arturo Ardao, *América Latina y la latinidad*, México, ccyel/unam, 1993.

La estancia del michoacano en Francia marcará el filosofar y la filosofía. Se acerca a la filosofía de: Nicolai Hartmann, Max Scheler, Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, Martin Heidegger, José Ortega y Gasset, etc. No sólo esto, sino que, además, de la lengua francesa aprende alemán para una mejor comprensión de la filosofía y la ontológica alemana. Inicia la crítica al capitalismo y la civilización industrial que privilegia la producción, el desarrollo económico, el dinero, la ganancia que potencian el individualismo, la exclusión y la explotación humana.

María de la Paz Hernández Aragón y Roberto Sánchez Benítez consideran, en un texto biográfico de Samuel Ramos, que fue el iniciador de la "ontología del mexicano", del movimiento cultural, filosófico, estético y literario, aquel quien asumió "el rostro levantado, seco y doloroso" de quienes entonces habitaban México. Señalan, con razón, que a los años 20 entra en contacto con el movimiento filosófico español liderado por José Ortega y Gasset, a través de las lecturas de la colección editorial el *Espectador*, la Biblioteca de Ideas del siglo XX traducida por el filósofo madrileño y sus discípulos,¹¹ así como con la célebre editorial *Revista de Occidente*, a través de la cual Ramos pudo conocer las corrientes y los pensadores más influyentes de la Europa de la posguerra.¹²

De esta manera, la filosofía de Ramos según estos autores se enriquece.

Con el intuicionismo, romanticismo, pragmatismo y bergsonismo aprendidos con Antonio Caso, Ramos agregará a su saber el realismo crítico, el neokantismo, la fenomenología, el historicismo, la filosofía de la cultura, los valores y de la persona de Rickert, Scheler, Hartmann, Heidegger, Dilthey, Husserl, Brentano y otros. Particularmente tomará de Ortega la noción de "perspectivismo" y la doctrina de la "razón vital" que harán posible y justificable la

11 Cfr., Juan Hernández Luna, *Samuel Ramos, (Su filosofar sobre lo mexicano)*, México, Ediciones de la ffyl, No. 13, unam, 1956, p. 15.

12 Cfr., Juan Hernández Luna, *Samuel Ramos, (Etapas de su formación espiritual)*, Morelia, México, Biblioteca de Nicolaítas Notables, No. 16, UMSNH, 1982, p. 16.

elaboración de una filosofía de lo concreto o de las circunstancias, es decir, el derecho de cada cultura de contar con una filosofía propia, un pensamiento nacional.¹³

Esta percepción de los biógrafos de la obra filosófica de Ramos es unilateral y acrítica, porque es sólo descriptiva, no van a la profundidad de los grandes problemas implícitos en los planteamientos filosófico-antropológicos, ni a las dificultades y conflictos teórico-filosóficos y ontológicos, como son el conocimiento de la realidad mexicana y su historia.

La mayoría de sus biógrafos asumen como válido sus supuestos ontológicos, psicológicos, epistemológicos, estéticos desde los cuales reflexiona sobre la realidad sociohistórica y cultural mexicana. Empero, en filosofía nada ni nadie puede aceptarse como definitivo, menos aún en el campo del conocimiento y de los saberes.

Por lo mismo, deben ponerse en cuestión: los fundamentos filosóficos, políticos, sociales, éticos, estéticos y culturales de un filósofo y de una época histórica, como de cualquier forma de filosofar y de hacer filosofía desde cualquier horizonte histórico de sentido. La filosofía como duda radical es problematizadora y antidogmática, tránsito dialéctico, proceso permanente de pensar, actuar, experimentar, vivir y ensayar. Porque ensayar es una epifanía que restaura el sentimiento de comunidad que rearticula un sentido de la vida y del estar en el mundo y que ha sido fracturado en nuestra época, especialmente, en nuestros espacios geográficos y culturales en dispersión de signos fragmentados de construcciones discursivas que apelan a la mirada lúcida del ensayista para remontarse en la particular lectura del mundo susceptible de ser comunicado.¹⁴

La filosofía, en la medida que es una duda radical, es un preguntar y repreguntar sobre la Realidad, Ser, ente, existencia, esencia, historicidad, simbolismo, semántica, formas discursivas; y sobre las relaciones intercon-

13 Ma. De la Paz Hernández Aragón y Roberto Sánchez Benítez, *Samuel Ramos Magaña*, Morelia, Archivo Histórico Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1998 pp. 47-48.

14 Cfr., Liliana Weinberg, *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*, México, UNAM/FCE, 2001, p. 11.

textuales entre la filosofía y la práctica, la existencia y la historia. Todas estas son formas filosófico-ideológicas de entender al ser humano y sus productos espirituales y materiales, pero de ninguna manera es un ejercicio del pensar sin compromiso con el mundo y la realidad existente de los seres humanos situados en el tiempo.

En consecuencia, la existencia sólo adquiere valor y sentido desde el propio horizonte histórico de comprensión, porque existencia, vida e historia sólo son en la finitud del ser, del ente. Por lo tanto, el ente no se encuentra en la realidad, como las cosas y los objetos inertes e insensibles, que sólo están, sino que sólo pueden ser *siendo* en el proceso histórico, allí donde la existencia y la esencia realizan la síntesis en la unidad del ser humano, pues en él se constituye y conforma la identidad de "ser en el mundo" aunque no de forma definitiva, sino dialécticamente abierta.

El ser humano como existencia o como ente social es la unidad en la multiplicidad y diferencia del ser humano que se constituye en la historicidad. Porque, como escribe Dilthey, si el hombre tiene alguna "esencia", ésta se constituye en la historicidad, es decir, en la finitud, en el límite de lo tangible y del intangible que se expresan en la totalidad del ente.

Desde este horizonte histórico-filosófico, colocamos a Samuel Ramos en este estudio, Así, en sus escritos filosóficos primarios, previos a *El perfil del hombre y la cultura en México* nuestro autor realiza una crítica a la modernidad filosófica, ética, política y arte europeos, así como al capitalismo mundial de la época de la posguerra.

En *Hacia un nuevo humanismo* (1940) efectúa una crítica a las influencias de la filosofía occidental e intenta refundamentar el sentido del humanismo, del hombre y la vida. Es una crítica a la modernidad y el capitalismo europeos, donde asume un compromiso.

Así lo expresa Ramos al señalar que:

La vida instintiva, que representa a la naturaleza dentro del hombre, adquiere conciencia de sus derechos y se sobrepone al espíritu con aire de venganza por la humillante servidumbre en

que éste la había mantenido a lo largo del tiempo. Un nuevo tipo de hombre se yergue orgulloso y dominador, despreciando la antigua moralidad, ansioso y expansiona la vida de un cuerpo por medio de los atractivos que le ofrece la civilización. El disfrute del dinero como instrumento de poder, y como medio para obtener el bienestar material y la vida confortable, los placeres sexuales, el deporte, los viajes, la locomoción, y una multitud de diversiones excitantes constituyen la variada perspectiva en que se proyecta la existencia del hombre moderno.¹⁵

Para Ramos el concepto de civilización, el desarrollo de la ciencia y la tecnología en la Segunda Guerra Mundial se separan de la cultura hasta generar, según nuestro filósofo, una tensión “dramática” y “trágica” que hace sentir en la conciencia de los hombres modernos sus efectos dolorosos de destrucción. A la vez que les hace tomar conciencia de las consecuencias: positivas y negativas del culto a la ciencia y a la técnica. Hace una crítica a estos dos campos del conocimiento de la civilización occidental, lo cual le hará decir: “la consecuencia determinada por el culto de la técnica es la sobreproducción que multiplica innecesariamente la variedad y el volumen de la cultura y la civilización hasta agobiar al hombre bajo su peso abrumador”.¹⁶

El desencanto de Ramos con la modernidad europea para 1940 le permite señalar con fuerza la crisis de los valores fundamentales del humanismo, donde se agita no sólo el problema estético y académico, sino también el profundamente moral, ese que toca en lo profundo a la metafísica, la antropología, a la filosofía del hombre.

Por lo tanto, según él se requiere de la reorganización social y económica, si se buscan cambiar las condiciones de existencia del ser humano y su felicidad, sin distinción de clases, grupos ni de género, etc. es desde allí donde deberán considerarse la totalidad de las aspiraciones humanas, las cuales

15 Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo, Obras Completas*, tomo II, México, unam, Nueva Biblioteca Mexicana, 1976, p. 4.

16 *Ibid*, p. 9.

para realizarse demandan plantear *un nuevo humanismo*. Esto es, de proponer un nuevo concepto de humanismo que busque ir más allá del humanismo tradicional que deberá presentarse como el ideal para combatir la "infrahumanidad engendrada por el capitalismo y el materialismo burgués".

Este nuevo humanismo es un ensayo antropológico, filosófico y cultural que reflexiona no sólo sobre la libertad del hombre sino sobre sus condiciones de existencia como ser situado en el mundo en su condición de ser, siendo en el mundo. Es un ejercicio opuesto a toda forma cerrada, es la actitud comprometida del ensayista y del ensayo como forma expresiva como sujeto del discurso en una relación entre la subjetividad y las demás relaciones humanas, sociales, políticas, científicas y filosóficas. Pero el ensayo *Hacia un nuevo humanismo* no es un ejercicio autobiográfico, sino una reflexión con profundidad filosófica.

Esto mueve a una interrogante: ¿Cómo debe ser el hombre en el nuevo humanismo de Samuel Ramos? El hombre, el ente, como ser en el mundo, solo es *siendo con los otros, en la historia y desde un horizonte de sentido*. Éste es el lugar y el límite desde donde Samuel Ramos toma conciencia de sí y de su situación en la realidad en la cual se encuentra inmerso. Esto es un primer preguntar sobre lo inmediato que busca trascender e ir a lo profundo, a lo ontológico y el conocimiento.

Esta es la primera mirada del inicio de una reflexión intencional, fenomenológica, de una "intuición primera" sobre la existencia, que en su proceso dialéctico de comprensión logra y permite mostrar lo que el sujeto es como ente, como *Dasein*. Es el ejercicio teórico filosófico, donde el hombre toma conciencia de sí mismo, tanto en lo cognoscitivo como en lo ontológico.

Para Ramos el ser humano no es un ser definitivo.

El hombre no es nunca un ser acabado, sino un proceso en camino de realización cuyo impulso nace de sí mismo [...]. El hombre es un ser que actualiza constantemente propósitos que es capaz de representarse en la idea. Ahora bien, en tanto que la filosofía puede predeterminar estos propósitos, ella aparece como una

función vital que contribuye a la realización del ser humano. La filosofía es en este sentido una investigación de la conciencia normativa, y su misión no se limita a comprender al hombre empírico, sino además al hombre como idea, lo que *el hombre debe ser*.¹⁷

Este *deber ser* del hombre de Samuel Ramos, nos ubica en el *ser como pro-yecto*, con sentido ontológico existencial. Este es el hipotético categórico de raíz metafísica kantiana que demanda una construcción gnoseológica, una teoría del conocimiento, en el ejercicio del filosofar que problematiza desde diversas reglas teóricas, ontológicas y epistemológicas, las cuales son concebidas por Ramos, a partir de un principio ético-metafísico prescriptiva y dialógica del *deber ser kantiano*. Sin embargo, *el deber ser* sólo puede darse y cumplirse en un acto de autonomía y libertad. El hombre en la modernidad se define por la libertad como atributo central antropológico y profundamente humano.

El ensayo filosófico *Hacia un nuevo humanismo* de Ramos es un ejercicio del pensar del yo hermenéutico al yo crítico que genera un nuevo ámbito de la actividad humana, de las costumbres, la vida, la existencia. De esta manera se puede decir, con Liliana Weinberg, que el ensayo filosófico de Ramos es un ejercicio dialógico, dialogante, constructivo de un hacer y quehacer del ser humano.

El ensayo de Samuel Ramos puede leerse como en la dialéctica entre el yo y el nombre. “Quien habla está adscrito a un orden determinado, carga con señas de identidad social, nacional, regional. El nombre reproduce de forma íntima e individualiza la historia de nuestra familia, el orden jerárquico de nuestra sociedad, nuestra propia posición en el mundo cultural que heredamos”.¹⁸ Sin embargo, nuestro filósofo se resiste, aunque no conscientemente, a ser llamado ensayista, porque su filosofar busca un sentido de verdad sobre una antropología filosófica del hombre.

¹⁷ *Ibid*, p. 16.

¹⁸ Liliana Weinberg, *El ensayo...Op. Cit.*, p. 40.

9.3 De la Antropología Filosófica a la Filosofía de la Educación

Desde esta propuesta prescriptiva de origen kantiano, sostenida por Samuel Ramos es posible derivar una filosofía de la educación concebida como idealización de un *pro-yecto* sobre el ser humano individual y colectivo que se desea educar. Empero, esta filosofía de la educación no obstante partir de juicios *a priori*, desde la idealización, no cancela la empiricidad del ser humano, sino que es referente en la construcción de las categorías filosófico-antropológicas, pero, no como algo definitivo o fijo, sino en permanente construcción y mejoramiento. Para nuestro filósofo “existe un pluralismo acertado de categorías y de órdenes” que rigen a cada uno de los entes con su tipo peculiar de leyes.

Según Samuel Ramos, las categorías filosóficas cambian con el tiempo.

Sabemos que el repertorio de categorías no es fijo ni inmutable sino que cambia con las épocas de la historia. Las categorías no son, como suponía Kant, una pura emanación del sujeto que, al elaborar el conocimiento, actúa como “legislador del universo”. Hay que suponer a la inteligencia como un instrumento plástico susceptible de una reforma constante, modelado por la experiencia misma que dicta las formas de intelección apropiadas. El sujeto no hace más que seleccionar y emplear estos principios dados conforme a las exigencias científicas del momento. Los marcos del conocimiento resultarían de un compromiso entre ciertos intereses y demandas particulares de la inteligencia, por una parte, y la realidad con su propia manera de ser, por la otra.¹⁹

Sin embargo, Ramos no pretende desconocer la existencia de una estructura lógica común al género humano, pero existen modalidades peculiares de acuerdo con los lugares geográficos y los momentos históricos; “o

¹⁹ *Op. Cit.*, p. 22.

cuando menos —según nuestro autor— al tipo de hombre civilizado, y de las normas objetivas del conocimiento”.

Sin embargo, esta es una forma excluyente, selectiva y diferenciadora entra *La Cultura* y las culturas. Esto es algo que genera una gran nostalgia a nuestro autor y que muestra, de algún modo su no aceptación del modo de ser del mexicano, del latinoamericano y caribeño.

Pero es innegable también que existen modalidades peculiares según los lugares del planeta y según los momentos de la historia, problemas específicos de toda índole que surgen de las circunstancias variables de la vida humana. Ahora bien, todo este conjunto de circunstancias particulares presionando a los individuos hace que éstos se interesen por preferencias por determinados conocimientos que a otros son indiferentes. La circunstancia vital práctica, pues, una selección de intereses conforme a los cuales la inteligencia orienta a sus objetivos. Por sí sola esta selección basta para nuestro repertorio científico y filosófico (y) su fisonomía particular. Debe entenderse que este punto de vista individual puede referirse a una persona, a un pueblo o a una época. De hecho, así se ha practicado siempre la ciencia y la filosofía y esa relatividad del punto de vista es una condición fatal a la que nadie escapa por más que lo procure.²⁰

Como puede observarse, en Ramos los abordajes para construir una filosofía de la educación se pueden hacer desde diversos supuestos ontológicos y epistemológicos concebidos como una construcción plural de categorías filosóficas, donde el ser humano es un ente de gran plasticidad y capaz de ajustarse a los múltiples problemas que la realidad le plantea para su transformación.

Pero el objetivo central de su filosofía de la educación sería el conocimiento y la formación armónica del ser humano, a partir de ciertos supuestos o

20 *Ibid*, pp. 20-21.

principios antropológicos en una situación armónica e integral que posibilite el desarrollo de las capacidades, habilidades e inteligencia humana, en situación abierta y compleja que relativiza el sentido del “ser en el mundo” y de “ser con los otros”. Esto no es otra cosa que el ejercicio intencional del ensayar, del experimentar como un trabajo proyectivo del ser humano a educar.

Educar es construir y desarrollar la inteligencia y la razón de los educandos, para resolver los problemas inmediatos y trascendentes de la existencia en una unidad omniabarcante de la realidad, la cual sólo puede comprenderse si se divide en territorios, donde a cada uno de los cuales corresponde, según Husserl, “una ontología regional”.

Dentro de los territorios ontológicos de Husserl y Heidegger propuestos por Ramos, se encuentran a destacar cuatro: 1) el de los objetos reales, el cual comprende tres capas: a) hechos físico-químicos, b) hechos biológicos, c) hechos psicológicos. 2) Objetos ideales que a su vez se dividen en: a) relaciones, b) objetos matemáticos, c) esencias. 3) el mundo de valores. 4) la existencia humana²¹.

Por existencia humana —según Ramos— no se entiende, como ya se explicó antes, sólo la del sujeto humano, sino al mismo tiempo la de los objetos reales, ideales y valores que están en relación directa con ella. La existencia humana comprende pues al hombre y su mundo y por eso las otras tres categorías ontológicas quedan incluidas y referidas a esa existencia. Solo comprendiendo dentro de la “existencia humana” al sujeto y al objeto es posible superar la antítesis del idealismo y el realismo.²²

En consecuencia, Samuel Ramos plantea una fenomenología del hombre, porque éste se constituye y conforma en la historicidad de la existencia humana, como ser permanente y situado en la temporalidad, en situación y como ser de necesidades humanas, sociales y materiales.

²¹ Cfr., *Ibid.*, pp. 24-25.

²² *Ibid.*, p. 25.

De esta forma, puede decirse, según Samuel Ramos, que:

La tarea primordial de la antropología filosófica es analizar lo que necesariamente pensamos en la idea del hombre, antes de tomar cualquier posición doctrinaria, antes de adherirnos a esta o aquella teoría antropológica. Así pues el objeto de esta primera investigación no es el hombre como realidad, sino más bien, la representación ideal que de él nos hacemos.²³

Desde aquí puede observarse que, en el proceso de argumentación de Ramos, la filosofía de la educación podría considerarse como antropología filosófica, porque su núcleo teórico, ontológico y sistémico constituye un proyecto de formación del ser humano integral. Es la concepción del hombre planteada a partir de la sociedad histórica concreta, la cual tiene implícita una política práctica, imaginarios sociales, cosmovisiones del mundo, la realidad, la vida, los ideales y las utopías historizadas.

Es la sociedad la que educa, la escuela sistematiza la educación para producir conocimientos y plantear problemas científicos, filosóficos y culturales. La educación es, por lo menos, de dos clases: educación formal e informal. Destaca la educación formal por la forma racional, consciente, sistematizada y metódica en el proceso de enseñanza-aprendizaje. En cambio, la informal es la que se realiza en la vida cotidiana en sociedad, con los demás seres humanos, sociales, en el trabajo, la política, la religión, la economía, la ideología y la cultura.²⁴

De esta forma, la antropología filosófica en general, como la antropológica de la educación en particular, remite a una concepción del hombre, en un ejercicio del pensar analítico-crítico del proyecto de “hombre nuevo”. Aunque, dicho sea de paso, fue el novohispano José Antonio Alzate, quien en el siglo XVIII habla de una verdadera transformación del humanismo a

²³ *Ibid.*, p. 28.

²⁴ *Cfr.*, Mario Magallón Anaya, *Filosofía política de la educación en América Latina*, México, ccydel/unam, 1993.

través de un ejercicio crítico y racional, el cual plantea, mucho antes que José Martí y el Ernesto "Che" Guevara, la proposición del "hombre nuevo", en sus *Gacetas de literatura de México*.²⁵

El ser humano es un ser psicosomático, una unidad lábil donde la educación imprime, en un ejercicio dialógico de análisis crítico selectivo, formas de vida, valores, saberes, cosmovisiones, representaciones, conocimientos filosóficos, científicos, tecnológicos, de la vida, la existencia y el mundo.

La educación en general es la que da sentido y dirección a la existencia humana, además, que a través de ella se establecen las directrices axiológicas, ontológicas, estéticas, epistemológicas e históricas que justifican la existencia humana de una época y su sentido. La educación debe ser concebida como entidad productora de conocimientos, símbolos, mitos, rituales y representaciones imaginarias de la sociedad y la cultura.

La cultura como la educación es, según Ramos, siguiendo a Max Scheler, un proceso de humanización que se irradia hacia el hombre se extiende a la naturaleza que lo rodea y en la cual vive. Para Ramos en el ser humano "existe una tendencia incesante hacia objetivos de valor, o para decirlo en una forma técnica, el hombre es una entidad axiológica".²⁶ Esta es la posición desde la cual se ejerce la educación como ejercicio ético, axiológico, político, filosófico, científico y cultural desde un horizonte histórico de sentido y significación.

Todo lo cual, inevitablemente lleva a un problema de antropología filosófica, porque el ser humano es un crucero en el cual se juntan varias categorías del ser, lo óntico y el fundamento. Sin embargo, este problema nos pone en el camino de solución, si aceptamos, con los nominalistas, que el ser humano es una entidad unitaria e indivisible y diversa, en la que se conjugan dialéctica e históricamente: razón, voluntad, libertad, instinto, sentimientos, sensibilidad y pasión. Lo cual constituye un modo propio del ser humano.

25 Cfr., Rafael Moreno, *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México, FFYL/DGAPA/UNAM, 2000; José Antonio Alzate y Ramírez, *Gacetas de literatura de México*, Puebla Hospital de san Pedro, 1831, 4 tomos.

26 Samuel Ramos, *Op. Cit.*, p. 32.

Sin embargo, Ramos pergeña, de forma a veces temerosa y otra segura una concepción unitaria del ser humano, aunque, no obstante, su esfuerzo, no lo logra. Empero, en la filosofía de la educación estos problemas deberán ser resueltos en, por lo menos, dos vías: la científica y la filosófica dentro de un proceso complejo y combinado entre disciplina, interdisciplina, transdisciplina y metodología, constituido por lenguajes, semánticas, simbólicas, formas expresivas, representaciones, imaginarios, etc. y que constituyen estructuras dialécticamente abiertas e incluyentes. Es, en esta vía, que es posible conformar, por la educación y la cultura, el proyecto del “hombre nuevo” y de un “nuevo humanismo”.

El ensayo de Ramos *Hacia un nuevo humanismo*, como puede observarse, está obligado a la construcción de sentido, a la resemantización conceptual, a la construcción de nuevos lenguajes, todo lo cual es consecuencia del trabajo de interpretación, de una hermenéutica que reactualiza procesos simbólicos y conceptuales a partir de la confrontación con aquello que es exterior al propio discurso filosófico, pero que es un elemento de prueba, aunque muchas veces sea fallida o inaceptable por su autor.

En este sentido el concepto antropológico de Ramos no obstante su esfuerzo por unificar esencia y existencia no lo logra. Considero que el ser humano, como escribe Marx, es una totalidad genérica²⁷ que busca trascender e implantar los seres humanos concretos en la historicidad de la colectividad y la comunidad social. Lo cual implica una relación de interdependencia entre: ideal y realidad, individuo y comunidad, filosofía, ciencia y tecnología, historia del arte y estética, filosofía, ideología y religión.²⁸

En Ramos no coinciden esencia y existencia, menos aún realiza la síntesis de la unidad del ser humano a pesar de su esfuerzo por mostrar que esencia y existencia son una unidad, como diría Hegel. Ante esta dificultad y desde una perspectiva diferente, puedo decir con Herbert Marcuse, que el

27 Cfr., Erich Fromm, *Marx y su concepto de hombre. Manuscritos económico-filosóficos de Karl Marx*, México, fce, 1990.

28 Cfr., Carlos Marx, *La ideología alemana*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Escogidas*, Tres volúmenes, México, Ediciones de Cultura Popular, 1973.

filósofo dialéctico en la historicidad le es indispensable captar y distinguir el proceso aparente de la realidad y sus relaciones, donde la apariencia, esencia y existencia no se resuelven en la unidad, sino que se complica.

Empero, dicho en otros términos, es el problema de las filosofías dualistas de muy diverso carácter y tradición, en las cuales no se da la relación en la unidad de lo diverso, entre esencia y existencia. En cambio, en las filosofías unitarias como el marxismo y las filosofías críticas, es en el proceso dialéctico donde la existencia se realiza en la esencia y al mismo tiempo, el existir es una vuelta dialéctica a la esencia.²⁹

El ser genérico en Marx es una unidad integradora en la cual se sintetiza el ser del hombre. Porque sólo “así el *hombre* sigue siendo el sujeto” histórico, que se produce y reproduce en la transformación de la naturaleza a través del trabajo. Allí donde, según Marx, “el hombre como ser natural y la naturaleza como realidad humana, se ha hecho evidente en la vida práctica, en la experiencia sensible, la busca de un ser *ajeno*, un ser por encima del hombre y la naturaleza (una busca que es el reconocimiento de la irrealidad del hombre y la naturaleza) se vuelve imposible en la práctica”.³⁰

De tal forma, el dualismo metafísico-religioso de la antropología filosófica de Ramos se constituye en una limitación para la concepción del hombre, de la educación y la cultura, porque privilegia la esencialidad, la cual es producto y productor; se privilegia pues, universalidad metafísica, por encima de existencia y la realidad social y de la universalidad por encima de la particularidad; lo europeo por encima de lo americano. Así, en Ramos, se da una cadena interminable de valores axiológicos, metafísicos, prescriptivos y excluyentes que limitan la práctica de la existencia y del pensamiento, en un ejercicio libre y autónomo en historia.

La cultura y la educación, vistas desde la filosofía de Samuel Ramos, son el despertar de la conciencia de lo que el ser humano es, su lugar en el mundo como productor y reproductor de: conocimientos filosóficos, científicos, ontológicos, axiológicos, simbólicos y tecnológicos.

29 Cfr., Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, Nueva York, Oxford University, 1941.

30 Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, Op. Cit., p. 146.

Es importante señalar que tanto el filosofar como el educar tiene implícitos un deber ser y un compromisos con el conocimiento y con la práctica y la axiológica. Empero, concebidos desde la unidad integral del ente, “como ser en el mundo”. Allí donde realidad, mundo, vida, existencia y valores se complementan en la totalidad del ser humano históricosocial.

Ramos tiene razón cuando señala que:

El mundo del valor y el de la realidad son esferas que se complementan. El hombre es el mediador entre esos dos mundos. Puede proponerse los valores como fines de su acción y realizarlos en la vida. [...] El deber ser de los valores es como un puente tendido entre no-ser y el ser. Constituye una dimensión peculiar de valor, su tendencia hacia la realidad. [...] La finalidad de la cultura es despertar la más amplia conciencia posible de los valores, y no como se supone erróneamente la simple acumulación del saber. Cultura y conciencia de los valores son expresiones que significan la misma cosa.³¹

Coincido, parcialmente con Ramos, que la reflexión filosófica, de la cultura, la educación y los valores son expresiones que significan dentro de la totalidad humana, la misma cosa. Sin embargo, se requiere ir más allá del ejercicio axiológico del *deber ser* de nuestro filósofo, porque esta forma metafísica es contraria al universalismo antropológico incluyente, allí donde todos los seres humanos formen parte y participen en una relación horizontal.

En cambio, en Ramos, lo antropológico es excluyente y autoritario que limita las prácticas éticas de la libertad como acto de voluntad política en relación de justicia, equidad y solidaridad. Porque, para nosotros, aquí es donde la filosofía de la educación adquiere su sentido filosófico, político, ético, científico, ideológico incluyente, allí donde todos los seres humanos

³¹ Op. Cit., pp. 47-46.

valen, cuentan por lo que son como seres humanos, en un ejercicio justo y equitativo de síntesis entre esencia y existencia, en la unidad de lo diverso.

Por esta razón educar con base en una filosofía de la educación tiene implícito un sentido político, un compromiso ético con la sociedad, de la cual el sujeto forma parte. La reflexión filosófica de la educación es *praxis*, praxología y teoría práctica, porque plantea la necesidad de establecer pedagógicamente, relaciones del hombre con el mundo, en la historia concreta, donde la crítica desempeña un papel destacado al cuestionar los modelos educativos y mostrar los aspectos alienantes y deterministas que constriñen la capacidad creativa de educadores y educandos.³²

³² Mario Magallón Anaya, *Op. Cit.*, p. 8.

Bibliografía General

- Adorno Theodor, “El ensayo como forma”, en *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel, 1962.
- Alzate y Ramírez José Antonio, *Gacetas de literatura de México*, Puebla Hospital de san Pedro, 4 tomos 1831.
- Ardao Arturo, *América Latina y la latinidad*, México, CCyDEL/UNAM.
- Aristóteles (1968), *Retórica*, Madrid, Aguilar, 1993.
- Beuchot Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004.
- Cassirer Ernest (1989), *Esencia y efecto del concepto del símbolo*, México, FCE, 1989.
- Cassirer Ernest *filosofía de las formas simbólicas*, (Tres volúmenes), México, FCE, 1971, 1972 y 1976.
- Chartier Roger, *Sociedad y escritura en la edad moderna*, México Instituto Mora, 1999.
- Fromm Erich, *Marx y su concepto de hombre. Manuscritos económico-filosóficos de Karl Marx*, México, FCE, 1990.
- Gadamer Georg, *Verdad y método*, (dos volúmenes), Salamanca, Sígueme, 1992-1997.
- Gianni Vattimo, *Filosofía, política y religión. Más allá del “pensamiento débil”*, España, Ediciones Nobel, 1996.
- Gómez Martínez José Luis, “La lectura ensayística: para una hermenéutica al texto literario Liliana Weinberg, editora, Weinberg, editora, *Ensayo, simbolismo y campo cultural*, México, CCyDEL/UNAM/CONACyT, 2003.
- Hernández Luna Juan, *Samuel Ramos. (Su filosofar sobre lo mexicano)*, México, Ediciones de la FFyL, No. 13 UNAM, 1956.
- Hernández Luna Juan, *Samuel Ramos. (Etapas de su formación espiritual)*, Morelia, México, Biblioteca de Nicolaítas Notables No. 16, UMSNH, 1992.
- Hernández Ma. De la Paz Aragón y Sánchez Benítez Roberto, *Samuel Ramos Magaña*, Morelia, Archivo Histórico Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1998.

- Magallón Anaya Mario, *Filosofía política de la educación en América Latina*, México, CCyDEL/UNAM, 1993.
- Marcuse Herbert, *Reason and Revolution*, Nueva York, Oxford University, 1941.
- Marx Carlos, *La ideología alemana*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Escogidas*, Tres volúmenes, México, Ediciones de Cultura Popular, 1973.
- Montaigne Michel de, *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1962.
- Moreno Rafael, *la filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México, FFyL/DGAPA/UNAM, 2000.
- Ortega y Gasset José, *El Espectador*, Tomos III y VI, Madrid, Austral, 1966.
- Ortiz-Osés Andrés, *Mitología cultural y memorias antropológicas*, España, Anthropos, 1987.
- Ramos Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa-Calpe Mexicana, 1976.
- Ramos Samuel, *Veinte años de educación en México*, en *Obras completas*, Tomo II, México, UNAM Nueva Biblioteca Mexicana, 1976.
- Ricouer Paul, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI/Universidad Iberoamericana, 1995.
- Riog Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.
- Rodó José Enrique, *Ariel*, México, Biblioteca del maestro/SEP, 1960.
- Rorty Richard, *El giro lingüístico*, España, Paidós, 1990.
- Segovia Francisco, "Montaigne y el pudor. (Ensayo sobre las verdades del porquero)," en Liliana Weinberg, editora, Weinberg, editora, *Ensayo, simbolismo y campo cultural*, México, CCyDEL/UNAM/CONACyT, 2003.
- Weinberg Liliana (2001), *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*, México, UNAM/FCE.
- Weinberg Liliana, *Umbral del ensayo*, México, CCyDEL/UNAM, 2004.
- Zea, Leopoldo, *América como conciencia*, México, Cuadernos Americanos, 1953.
- Alamán, Lucas. *Semblanza e ideario*. México, UNAM, 1939.

- Alberdi, Juan Bautista, "Ideas para un curso de filosofía contemporánea" *Latinoamérica*. No. 9. Centro de Estudios Latinoamericanos, Coordinación de Humanidades, UNAM, 1978.
- Ardao, Arturo, *Filosofía en Lengua Española*. Montevideo, Alfa, 1963.
- Argüello, Gilberto, *En Torno al Poder y a la ideología dominante en México*. Puebla, México, C. de FyL/UAP, 1977.
- Balandier, Georges, *El desorden. Las teorías del Caos y las Ciencias Sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. España, Gedisa, 1994.
- Barreda, Gabino, *Estudios*. México, UNAM, 1941.
- Basave Fernández del Valle, Agustín. *Samuel Ramos. Trayectoria filosófica y antología de textos*. Monterrey, N. L., Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León, 1965.
- Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1973.
- _____, *La evolución creadora*. España, Espasa-Calpe, 1973.
- _____, *El pensamiento y lo moviente*. Madrid, España-Calpe, 1976.
- Bilbao, Francisco. "Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas". *Latinoamérica*, No. 3. Centro de Estudios Latinoamericanos, Coordinación de Humanidades, UNAM, México, S/F.
- Blanco, José Joaquín, *Se llamaba Vasconcelos. Una evocación crítica*. México, FCE, 1984.
- Boletín de la Universidad Nacional de México*, No. 1, abril, 1922.
- Camp., Roderic Ai, *La formación de un gobernante: la socialización de los líderes políticos en el México pos-revolucionario*. México, FCE, 1981.
- Bolívar, Simón. "Discurso de la Angostura", *Latinoamérica*, No. 30. Centros de Estudios Latinoamericanos, Coordinación de Humanidades, UNAM. S/F.
- Bosh García, Carlos, *México en la historia: 1770-1865. El aparecer de una nación*. México, CCYDEL-UNAM, 1993.
- Boutroux, Emile, *El concepto de ley natural en la ciencia y la filosofía contemporánea*. "Introducción y Traducción" de Antonio Caso. México, Porrúa, 1917.

- Brading, David, *Caudillos y Campesinos en la Revolución Mexicana*. México, FCE, 1991.
- _____, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México, ERA, 1983.
- Cardiel Reyes Raúl, *Del modernismo al liberalismo. La filosofía de Manuel María Gorriño*. México, UNAM, 1981.
- Caso, Antonio, et. al, *Conferencias del Ateneo de la juventud*. (Prólogo, notas y recopilación de apéndices de Juan Hernández Luna) México, UNAM, 1984.
- Caso, Antonio, *Antología Filosófica*. (Prólogo de Samuel Ramos, “Selección” de Rosa Krauze de Kolteniuk) México, SEP, 1960.
- _____, *Obras Completas*. Tomo I. “Polémica” (“Prólogo” de Juan Hernández Luna). México, UNAM, 1970.
- _____, *Obras Completas*. Tomo II. “Problemas Filosóficos”; “Filósofo y Doctrinas Morales”; “Filósofo y Moralistas Franceses”. (“Prólogo” de Antonio Gómez Robledo). México, UNAM, 1973.
- _____, *Obras Completas*. Tomo III. “La existencia como economía, como desinterés y como caridad”. (“Prólogo” de José Gaos). México, UNAM, 1972.
- _____, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad. Ensayo sobre la Esencia del Cristianismo*. México, Porrúa Hermanos, 1916.
- _____, *Obras Completas*. Tomo VI. “Historia y antología del pensamiento filosófico”; “Evocación de Aristóteles”; “Filosofía”. (“Prólogo” de Francisco Larroyo). México, UNAM, 1972.
- _____, *Obras Completas*. Tomo VIII. “La persona humana y el Estado totalitario”; “El peligro del Hombre”. (“Prólogo” de Mario de la Cueva) México, UNAM, 1976.
- _____, *Obras Completas*. Tomo IX. “Discursos a la Nación Mexicana”; “El problema de México y la ideología nacional”, “Nuevos discursos a la nación mexicana”. México. (“Prólogo” de Leopoldo Zea) México, UNAM, 1976.
- _____, *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*, México, Alba, 1936.

- _____, *Sociología genética y sistemática*. México, SEP, 1927.
- _____, *Sociología*. México, 1945.
- _____, *Sociología*. México, Limusa Wiley, 1969.
- Cerutti Gulberg, Horacio. *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Guadalajara, México, U. de G., 1976.
- Clavijero, Francisco, *Historia antigua de México*. México, Porrúa, 1974.
- Cockcroft, James D. *Precursores intelectuales de la Revolución Mexicana*. México, Siglo XXI, 1981.
- Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*. Vol. 9. “De Maine de Biran a Sartre”. México, Ariel, 1983.
- Córdova, Arnaldo, *La ideología de la Revolución Mexicana. La formación de un nuevo régimen*. México, ERA, 1981.
- Cueva, Agustín, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. México, Siglo XXI, 1982.
- Cuevas Cancino, Francisco, *La juventud cambiante. Simón Bolívar 1783-1815*. México, SEP-SETENTAS, 1976.
- Delfgaauw, Bernard. *La filosofía del siglo XX*. México, PROMEXA, 1979.
- De la Cueva, Mario, et. al. *Estudio de historia de filosofía en México*. México, UNAM, 1985.
- Díaz de Gamarra y Dávalos Benito, *Elementos de filosofía moderna*. Tomo I. México, UNAM, 1963.
- Dilthey, W. *La esencia de la filosofía*. México, FFyL/UNAM, 1944.
- Florescano, Enrique. *Precios del maíz y crisis agrícolas en México 1708-1810*. México, El Colegio de México, 1969.
- Gaos, José. *Pensamiento de lengua española*. México, Stylo, 1945.
- _____, *En torno a la filosofía mexicana*. México, Alianza, Editorial Mexicana, 1980.
- _____, *Filosofía mexicana de nuestros días*. México, imprenta Universitaria, 1954.
- _____, *Antología del Pensamiento de Lengua Española*. Dos Tomos, Culiacán, Sinaloa, 1982.
- García Cantú, Gastón. *El socialismo en México. Siglo XIX*. México, ERA, 1980.

- García Clark, Rubén. *Antonio Caso y la Universidad*. Tesis de Licenciatura, UNAM. s/f.
- Gómez Robledo, Antonio, Gaos, José, et. al. *Homenaje a Antonio Caso*. México, Stylo, 1947.
- González y González, Luis, *La ronda de las generaciones. Los protagonistas de la Reforma y la Revolución Mexicana*. México, S.E.P, 1984.
- González y González, Luis. *Todo es historia*. México, Cal y Arena, 1989.
- González Navarro, Moisés. *Sociedad y cultura en el porfiriato*. México, Conaculta, 1994.
- _____, *El pensamiento de Lucas Alamán*. México, El Colegio de México, 1952.
- Grisoni, Dominique. *Políticas de la filosofía*. (Antología). México, F. C. E., "Breviario" No. 309, 1982.
- Guerra, Francoise X. *México: del porfiriato a la Revolución*. Dos Tomos, México, F.C.E., 1988.
- _____, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México, F.C.E. 1993.
- Halperin Donghi, Tulio. *Hispanoamérica después de la Independencia. Consecuencias sociales y económicas de la emancipación*. Buenos Aires, Paidós, 1972.
- Hernández Luna, Juan. *Antonio Caso. Embajador extraordinario de México*, México SALB, 1963.
- Hernández Prado, José. *La filosofía de la cultura de Antonio Caso. La concepción casiana del conocimiento de la historia, sociedad y cultura*. México, U.A.M. Azcapotzalco, 1994.
- Henríquez Ureña, Pedro. *Estudios mexicanos*. México, F.C.E./Cultura SEP., 1984.
- Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas*. Madrid, Revista de Occidente, 1976.
- _____, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folios-Ediciones, 1984.

- Katz, Friedrich, Kaerger, Karl, et. al. *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*. México, SEP-SETENTAS. No. 303, 1976.
- Knight, Alan. "Los intelectuales en la Revolución Mexicana". *Revista Mexicana de Sociología*. No. 2. Abril-Junio 1989, México.
- Krauze de Kolteniuk, Rosa. *La filosofía de Antonio Caso*. México, UNAM, 1977.
- Krauze, Enrique. *Caudillos culturales en la Revolución Mexicana*. México, Siglo XXI, 1982.
- _____, "Antonio Caso. El filósofo como héroe". *Revista de la Universidad de México*, No. 29. Sep. 1983, Nueva Época.
- _____, *Siglo de caudillos. Biografía política de México*. México Tusquets. 1994.
- Lanning, Jhon Tate. *Academic Culture in the spanish colonies*. Oxford, University Press, 1940.
- _____, "La Universidad y el movimiento de Independencia". México, *Excélsior*.
- Le Goff Jacques. *Los intelectuales en la Edad Media*. México, Gedisa, 1987.
- Lombardo Toledano, Vicente. *Las corrientes filosóficas en la historia de México*. México, Biblioteca del Trabajador Mexicano, Universidad Obrera, 1976.
- López Cámara, Francisco. *La génesis de la conciencia liberal en México*, México, El Colegio de México, 1954.
- Magallón Anaya, Mario. *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*. México, CcyDEL-UNAM, 1991.
- *Martí, José. *Textos de Combate*. (Antología) México, UNAM, 1980.
- Martínez Jiménez, Alejandro. "La educación elemental en el porfiriato". Varios Autores. *La educación en la historia de México*. El Colegio de México. 1992.
- Méndez Plancarte, Gabriel. *Humanista del siglo XVIII*. México, UNAM, 1941.
- Méndez Reyes, Salvador. "El Ateneo de la Juventud y el Primer Congreso Nacional de Estudiantes". *Latinoamérica. Estudios Latinoamericanos*. No. 24, México, UNAM, 1991.

- Mora, José María Luis. *Ensayos, ideas y retratos*. México. UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario. No. 25. 1941.
- Moreno, Rafael. *La Universidad de Antonio Caso. Comunidad de Cultura Libre*. México, F. F. y L., UNAM, 1989.
- Navarro, Bernabé B. *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*. México, UNAM, 1983.
- O`Gorman, Edmundo. "Justo Sierra y los orígenes de la universidad de México". *Filosofía y Letras*. No. 33, enero-marzo, 1948, México.
- Pasquel, Leonardo. "Juventud del maestro Antonio Caso". *Hoy*, 27 de Agosto, 1957, México.
- Quirarte, Martín. *Gabino Barreda, Justo Sierra y el Ateneo de la Juventud*. México, UNAM, 1970.
- Ramos, Samuel. *Obras Completas*. Tomo II. "Hacia un nuevo humanismo"; "Veinte años de educación en México; "Historia de la filosofía en México". México, UNAM, 1976.
- Reyes, Alfonso. *Albores. Segundo libro de recuerdos*. Monterrey, México.
- Reyes, Alfonso. *Textos*. (Una Antología General), México, SEP-UNAM, "Clásicos Americanos". 1981.
- _____, *Universidad, política y pueblo*. México, UNAM, 1967.
- Reyes Heróles, Jesús. *El liberalismo mexicano en pocas páginas*. México, F. C. E.-SEP, serie "Lecturas mexicanas" No. 100, 1985.
- Rivara de Tuesta, María Luisa. *Ideólogos de la emancipación peruana*. Toluca, Edo. de México, UAEM, 1988.
- Roig, Arturo. "De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación". *Latinoamérica*, No. 10, México, 1977.
- Romero, Francisco. *Sobre la Filosofía en América*. Buenos Aires, Raigal, 1952.
- Romero, José Luis. *Situaciones e Ideologías en Latinoamérica*. México, CCyDEL, UNAM. 1981.
- Rovira Carmen. "La concepción de la filosofía en el liberalismo del siglo XIX. Una visión general". Varios Autores. *Aproximaciones al siglo XIX Mexicano. Visión interdisciplinaria*. México, DGAPA/UNAM, 1995.

- Sartre, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica*. Dos tomos, Tomo I, Argentina, Losada, 1979.
- Sarrailh, Jean. *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. México, F.C.E., 1981.
- Semo, Enrique. *Historia Mexicana. Economía y Lucha de Clases*. México, ERA. 1981.
- _____, *Historia del Capitalismo en México*. (Los orígenes: 1521-1763). México, ERA. 1981.
- Sempat, Assadourian, Carlos, et. al. *Modos de producción en América Latina*. México, Siglo XXI, "Pasado y Presente", No. 40, 1980.
- Silva Herzog, Jesús. *Un ensayo sobre la Revolución Mexicana*. México, Cuadernos Americanos, 1946.
- Silva Martínez, Guillermo Jorge. *La idea de libertad en el pensamiento de Antonio Caso*, (hasta 1927). Tesis de Licenciatura en Filosofía, F. F. y L., UNAM, 1987.
- Sierra, Justo. *Obras Completas*. Tomo IV. México, UNAM, 1977.
- Sierra, Justo, *Obras Completas*. Tomo VII. México, UNAM, 1977.
- _____, *Obras Completas*. Tomo IX. México, UNAM, 1977.
- _____, *Obras Completas*. Tomo XII. México, UNAM. 1977.
- Sierra O'Reilly Justo (1960), *Páginas escogidas*. México, UNAM.
- Torri, Julio (1980), *Diálogo de los Libros*. México, FCE.
- Vasconcelos, José (1984), *Obras Completas*. Tomo I. México, FCE, 1984.
- Villegas, Abelardo, *Positivismo y Porfirismo*. México, SEP-SETENTAS, 1972.
- _____, *Reformismo y Revolución*. México, Siglo XXI, 1972.
- _____, *La Filosofía de lo Mexicano*. México, UNAM, 1976.
- _____, (1966), *La Filosofía en la Historia Política de México*. México, Pomarca.
- _____, *El Pensamiento Mexicano en el Siglo XX*. México, FCE, 1974.
- Villoro, Luis, *El Proceso Ideológico de la Revolución de Independencia*. México, UNAM, 1953.
- Zavala, Silvio, *Filosofía de la Conquista*. México, FCE. 1977.

- Zea, Leopoldo, *El Pensamiento Latinoamericano*. Barcelona, Editorial Ariel, 1976.
- _____, *El Positivismo en México. Nacimiento, Apogeo y Decadencia*. México, FCE, 1975.
- _____, “Antonio Caso y la Conciencia de México”. (Centenario del Filósofo). *Semanario Cultural de Novedades*. No. 71. Agosto 28, México, 1983, D. F.
- _____, *América como Conciencia*. México, UNAM, 1972.
- _____, *El positivismo y la Circunstancia Mexicana*. México, FCE.-SEP, 1992.
- Zoraida Vázquez, Josefina, *Nacionalismo y Educación en México*. México, El Colegio de México, 1979.

