

Cincuenta Años de Exilio Español en México

Los días 25 y 26 de agosto de 1989, se llevó a cabo en el Departamento de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Tlaxcala el III Coloquio sobre Historia de la Filosofía en el siglo xx, dedicado a evaluar la contribución filosófica de los exiliados españoles que arribaron a nuestro país en 1939 como resultado del triunfo del franquismo frente a la República. (...)

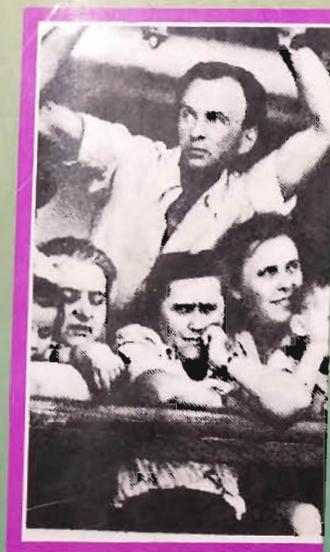
El exilio español de 1939 en sus aspectos filosóficos, literarios y artísticos, constituye uno de los movimientos migratorios de intelectuales más significativo del siglo xx. Su aportación no sólo es posible por las características intrínsecas de los hombres que se vieron en la necesidad forzosa y violenta de separarse de su tierra nutricia, sino también porque en nuestros países encontraron una rica cultura previa y las condiciones necesarias para su desarrollo y florecimiento como intelectuales y como personas. El conocimiento y la evaluación de su aportación cultural constituye también un autoconocimiento del arte, la literatura y la filosofía latinoamericanas.

Colección

MATERIALES PARA
LA HISTORIA
DE LA FILOSOFÍA EN
MÉXICO, SIGLO XX

Cincuenta Años de Exilio Español en México

VARIOS AUTORES



Colección

Materiales para la historia de la filosofía en México.

Dirigida por Roberto Hernández Oramas y
Gabriel Vargas Lozano.

La colección *Materiales para la historia de la filosofía en México*, se propone dar a conocer estudios o ensayos que permitan un mejor conocimiento de la función que ha cumplido la filosofía en la conformación social, cultural, política e histórica de nuestro país. A lo largo de nuestra historia, la filosofía ha tenido diversos cometidos: más allá del debate sobre la existencia o no de una filosofía en sentido estricto en el mundo pre-hispánico, es evidente que existió una rica concepción del mundo que requiere ser interpretada desde la óptica filosófica. En *La Colonia*, se registraron fuertes polémicas en torno a la humanidad del habitante de América. En el período de *La Independencia*, es conocida la influencia de los filósofos de la *Ilustración* como propiciadores de una nueva forma de pensar a la sociedad. *La Reforma* es inexplicable sin recurrir al liberalismo. En los momentos previos a *La revolución de 1910* se registraron fuertes polémicas entre positivistas evolucionistas y espiritualistas. En el período *post-revolucionario* se presentarán debates en torno a la filosofía del mexicano; el carácter socialista de la educación y tendrán influencia el existencialismo, el marxismo, el historicismo, el neo-tomismo, el neo-kantismo y otras corrientes. El exilio español de 1939 tuvo un importante significado para el desarrollo de la filosofía y finalmente, en las últimas décadas, se han perfilado diversas respuestas filosóficas como nuevas vertientes del marxismo; la filosofía analítica, la latinoamericanista, la metafísica, la estructuralista, post-estructuralista, habermasiana y otras. Esta colección pretende contribuir al conocimiento de toda esta problemática como necesaria autorreflexión de lo que ha sido la filosofía en México.

Materiales para la Historia de la Filosofía en México

Colección dirigida por
ROBERTO HERNÁNDEZ ORAMAS
GABRIEL VARGAS LOZANO

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE TLAXCALA
Rector
C.P. Héctor Vásquez Galicia
Secretario Académico
Lic. Juan Méndez Vázquez
Secretario de Investigación
Ing. Magdiel Xicoténcatl Preza
*Secretario de Extensión Universitaria
y Difusión Cultural*
Lic. J. R. Armando Espinosa Juárez
Secretario Técnico
Profr. Eugenio Romero Melgarejo
Secretario Administrativo
Lic. Rafael Estrada Aguilar
Jefe del Departamento Editorial
Lic. Jorge Barona Díaz

CINCUENTA AÑOS DE EXILIO ESPAÑOL EN MÉXICO

© Universidad Autónoma de Tlaxcala
Av. Universidad 1, Tlaxcala, Tlax.
☎ 214 22

ISBN 968-865-005-6

IMPRESO Y HECHO EN MÉXICO
PRINTED AND MADE IN MEXICO

EMBAJADA DE ESPAÑA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE TLAXCALA

PARTICIPANTES

ELSA CECILIA FROST	FAUSTO HERNÁNDEZ MURILLO
RICARTE SOLER	SILVIA DURÁN PAYÁN
RUBÉN R. GARCÍA CLARCK	SAMUEL ARRJARÁN
MAURICIO BEUCHOT	JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA
RAÚL CARDIEL REYES	GRISELDA GUTIERREZ CASTAÑEDA
MARÍA ROSA PALAFOX	GILBERTO GUEVARA NIEBLA
ANTONIO IBARGÜENGOITIA CH.	ANDREA SÁNCHEZZ QUINTANAR
LAURA BENÍTEZ G.	ALBERTO SALADINO GARCÍA
GRACIELA HIERRO	ROBERTO HERNÁNDEZ ORAMAS
VÍCTOR ALARCÓN ALGUÍN	ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ
JULIANA GONZÁLEZ	

PRESENTACIÓN

Los días 25 y 26 de agosto de 1989, se llevó a cabo en el Departamento de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Tlaxcala el III Coloquio sobre Historia de la Filosofía en el siglo xx, dedicado a evaluar la contribución filosófica de los exiliados españoles que arribaron a nuestro país en 1939 como resultado del triunfo del franquismo frente a la República. A este coloquio asistieron algunos de los más destacados especialistas en la obra de los filósofos españoles y se tuvo el honor no sólo de contar con la presencia de Adolfo Sánchez Vázquez sino también de escuchar sus reflexiones en torno a otro gran transterrado: el Dr. Wenceslao Roces, a quien la UAT, en aquella ocasión, rindió un reconocimiento especial.

En el presente volumen se recogen los trabajos que se discutieron en el coloquio y que giran en torno a la extraordinaria labor difusora de los filósofos españoles; sobre algunos aspectos de la aportación de José Gaos, Joaquín y Ramón Xirau, José Manuel Gallegos Rocafull, María Zambrano, Eduardo Nicol, Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces así como sobre el influjo de la inmigración española en el estudio de la historia de la ciencia en México y las características que tenía la cultura mexicana en el periodo previo a la llegada de los pensadores españoles. Por desgracia, no pudo contarse con un análisis detenido de la aportación de Eugenio Ímaz o reflexiones en torno a la labor de profesores como Joaquín Álvarez Pastor (1885-1950); Luis Recaséns Siches (n. 1903), Juan Roura Parella (n. 1897), Jaime Serra Hunter (n. 1878), Francisco Carmona Nenclares (1901-1979) y Martín Navarro Flores, entre otros. Esperamos que en nuevas ediciones de este libro puedan incorporarse nuevos ensayos que amplíen la visión hasta aquí lograda.

Independientemente de las aportaciones específicas que hicieron los exiliados españoles (y lo escribo en pasado porque el exilio terminó objetivamente con el restablecimiento de la democracia en España) y que podrán extraerse de la lectura de los trabajos incluidos en este volumen, los participantes en el coloquio coincidieron en que la contribución cultural de los pensadores españoles no tiene parangón con la realizada por otros exilios de intelectuales en nuestro país y que incidió en aspectos como la traducción de toda una biblioteca de cultura universal; la educación media y superior; la labor difusora en la creación o impulso de revistas y suplementos culturales; la formación de toda una generación de intelectuales que hoy destacan tanto en nuestro país como en Latinoamérica y la creación de una obra original que ha enriquecido la filosofía universal.

El exilio español de 1939 en sus aspectos filosóficos, literarios y artísticos, constituye uno de los movimientos migratorios de intelectuales más significativo del siglo xx. Su aportación no sólo es posible por las características intrínsecas de los hombres que se vieron en la necesidad forzosa y violenta de separarse de su tierra nutricia, sino también porque en nuestros países encontraron una rica cultura previa y las condiciones necesarias para su desarrollo y florecimiento como intelectuales y como personas. El conocimiento y la evaluación de su aportación cultural constituye también un autoconocimiento del arte, la literatura y la filosofía latinoamericanas.

GABRIEL VARGAS LOZANO
Octubre de 1990

LA LABOR DIFUSORA DE LOS TRANSTERRADOS

ELSA CECILIA FROST*

DE 1937 —AÑO EN que llegó a México Luis Recaséns Siches— a 1939, cuando los republicanos se enfrentaron a la derrota definitiva, la Universidad Nacional Autónoma de México abrió sus puertas a cuando menos doce filósofos españoles; número extraordinario si se tiene en cuenta que la filosofía nunca ha sido una actividad popular. Desde luego, ese “cuando menos” que tan extraño suena, precisa una aclaración; pero lo que debe tenerse en cuenta es que ni todos los maestros que se incorporaron a la Facultad de Filosofía y Letras por ese entonces permanecieron en ella, ni tampoco fueron los únicos, ya que entre el grupo de refugiados llegaron jóvenes que habrían de hacer sus estudios en México para pasar al término de ellos a la cátedra universitaria. Así, la única mujer del grupo, María Zambrano, tras una muy corta estadía en las ciudades de México y Morelia, salió hacia Puerto Rico. Otra ave de paso fue Juan David García Bacca, que abandonó nuestra universidad para incorporarse a la de Caracas. Algún otro, pienso en Eugenio Ímaz, decidió que su camino no era la docencia, dejó las clases y, sin traicionar su vocación filosófica, se entregó a otras tareas. En cambio, Eduardo Nicol terminó su doctorado en México y los dos más jóvenes, Adolfo Sánchez Vázquez y Ramón Xirau, hicieron toda su carrera aquí.

Los restantes, hombres formados y en algún caso ya más que maduros, decidieron aceptar en forma total ese cambio de destino al que José Gaos llamó “trastierro” y sin dejar de ser españoles, o quizá precisamente por ello, siguieron el camino que desde hace cuatro siglos ha marcado a los inmigrantes españoles llevándolos a esa duplicidad de patrias, a ese ser de allá y de aquí a un mismo

* CCYDEL-UNAM.

tiempo, que tan inexplicable resulta para quien no lo ha vivido.

Sin embargo, como dice el refrán, "El hombre propone y Dios dispone", y en pocos años el grupo de filósofos perdió a dos de sus miembros. Uno, Jaime Serra Hunter, el mayor de todos ellos, murió a los cuatro años de haber llegado; el otro, Joaquín Xirau, fue víctima en 1945 de un terrible accidente que le costó la vida al llegar a su clase en Mascarones, la vieja casa colonial que albergaba a la Facultad de Filosofía y Letras.

Así, el grupo de filósofos se redujo por uno u otro motivo, y a pesar de la incorporación de los más jóvenes, su importancia para la vida filosófica de México parecerá siempre desproporcionada frente a su número para quien no haya sido testigo de su labor. Quizás haya incluso quien piense que, como en muchos otros casos, se trata aquí de un puro "malinchismo", esa vieja actitud que, según se dice, lleva al mexicano a apreciar cualquier persona o cosa venida del extranjero muy por encima de lo propio. En consecuencia, cabe preguntar si el ambiente filosófico en México era tan raquítico que los exiliados españoles llegaron a descubrirnos el Mediterráneo, llenándonos de pasmo (actitud que, por los demás, es el principio de todo filosofar de acuerdo con Platón).

Puede afirmarse, desde luego, que no fue así. México, por razones históricas muy claras, había seguido desde el siglo xvi una trayectoria filosófica del todo semejante a la de la propia España. Semejanza que ni la Independencia pudo hacer desaparecer, pues durante el siglo xix tanto en España como en México se vivió un mismo liberalismo, para caer después en las redes del positivismo, de las que finalmente se logró salir, a principios de este siglo, gracias a la influencia conjunta de Bergson y Boutroux.¹ Es más, en el momento de la forzada inmigración española, México contaba con dos filósofos originalísimos, José Vasconcelos y Antonio Caso, cuya obra no ha recibido aún toda la atención que merece. Menor que ellos y en decidida actitud de reto, estaba también Samuel Ramos, propugnador de una cultura "criolla", es decir, propia y no imitada extralógicamente. Su obra, *El perfil del hombre y la cultura en México*, presenta temas y actitudes tan cercanos a los orteguianos

¹ Cf. el estudio de Raúl Cardiel Reyes, "La filosofía", en *El exilio español en México*, Salvat-rcg, 1982, pp. 205-234.

que se ha hablado de una influencia del maestro español sobre Ramos, si bien ésta no parece haber existido.

Los filósofos españoles no entraron en un vacío filosófico. La Facultad de Filosofía y Letras —antes Escuela de Altos Estudios— contaba ya con una tradición que, aunque corta, se cimentaba gracias al esfuerzo de Caso —su director por aquellos días—, Ramos y otros maestros de los que ya se hablará. (Vasconcelos había abandonado la Universidad hacía ya años.) ¿Que fue entonces lo que los transterrados aportaron a la vida filosófica mexicana?

Tengamos en cuenta que hacía apenas diez años que el propio México había salido de la serie de guerras, batallas y enfrentamientos que reciben el nombre conjunto de Revolución mexicana, época en que el país quedó aislado y naturalmente fue poco propicia para el fomento de las ciencias y las artes. Aunque también es cierto que Vasconcelos durante su periodo al frente de la Secretaría de Educación Pública había hecho un esfuerzo no sólo por alfabetizar al pueblo, sino por dar a los universitarios acceso a los clásicos, tanto de la filosofía como de la literatura. También es verdad que, al estabilizarse poco a poco la situación del país, hubo jóvenes (como Francisco Larroyo y Eduardo García Máynez) que pudieron salir a estudiar al extranjero, Alemania en especial. A su regreso a México, estos jóvenes se incorporaron a la Universidad y dieron a conocer la filosofía de sus respectivos maestros alemanes: Windelband y Natorp en el primer caso, y Scheler y Nicolai Hartmann en el segundo. Por lo tanto, es del todo inexacto atribuir a los transterrados el despertar del interés por lo propio, puesto que éste había aparecido ya en las obras de Vasconcelos y Ramos, ni tampoco el conocimiento de las nuevas corrientes filosóficas. Dado que esto es un hecho, cabe volver a plantear la pregunta anterior: ¿qué fue lo que hicieron los exiliados españoles y en qué radica su importancia para la vida filosófica de México?

Por una parte, lo que fue una situación de privilegio para unos cuantos mexicanos —me refiero a los estudios en Europa—, había sido algo natural para estos españoles que, en algunos casos, completaron su formación no en una sino en varias universidades extranjeras. Tenían, por lo tanto, un conocimiento directo de las nuevas corrientes filosóficas y, naturalmente, el manejo de una o

varias lenguas extranjeras, además del latín y el griego. Considero que ésta es la gran diferencia entre españoles y mexicanos. Por una u otra razón, las lenguas clásicas en México habían pasado a ocupar un lugar secundario, hasta convertirse casi en patrimonio exclusivo de sacerdotes y seminaristas. Y por lo que a los idiomas modernos se refiere, la muy marcada francofilia que señoreó en México hasta muy entrados los años cuarenta, unida a la facilidad de aprender otra lengua romance, hacía que el francés fuera el único idioma extranjero manejado tanto por maestros como por alumnos. Como ejemplo, basta recordar las ediciones de los clásicos hechas por Vasconcelos, en las que no consta referencia alguna al texto original del que fueron traducidas y todo hace sospechar que se hizo una retraducción de una traducción francesa.

Por lo que se refiere a los filósofos alemanes modernos, pocos eran quienes en México podían leerlos en la lengua original. Se dependía, como en el caso de los clásicos, de traducciones al francés o de las traducciones al castellano que *Revista de Occidente* venía publicando gracias al empeño de José Ortega y Gasset. Por ello, en la cátedra, el maestro se veía obligado a explicar al filósofo en cuestión haciendo una síntesis de su pensamiento; y, en muchos casos, los alumnos llegaban al examen final sin haber leído el texto mismo.

Es indudable que la presencia de los maestros españoles vino a cambiar todo esto. Así, aun cuando la obra de Heidegger hubiese sido explicada más de diez años antes de que Gaos se ocupara de ella, la forma en la que se trabajó *El ser y el tiempo* fue totalmente diferente, puesto que el maestro exigía familiarizarse con la obra original, lo cual obligaba a los alumnos, según el caso, a iniciarse en la procelosa gramática alemana o a desempolvar su griego —cuando lo había.

Pero si el contenido de los cursos y la forma de trabajo tenían ya características innovadoras que los hacían muy atractivos para los alumnos, otro tanto puede decirse de la forma de exposición. En un país de cuyos habitantes ha llegado a decirse que no han logrado —¡después de más de cuatro siglos!— “dominar a la perfección las caprichosas formas gramaticales del español”,² pero que en todo

² Tal sostiene César Garizurieta en “Altitud y longitud de la literatura mexi-

caso han cambiado el tono y el ritmo mismo del idioma, la clara dicción, el magistral manejo de la lengua y, por qué no decirlo, cierta teatralidad de los maestros españoles, convertía sus cátedras en verdadera fiesta intelectual. Si lo que caracterizaba a los catedráticos del país era ese “sentimiento discreto”, ese “tono velado”, esa “sobriedad” que se dicen propios del mexicano, los vozerones de los españoles, recorriendo toda la gama de tonos para plantear problemas, ironizar ante un abandono de la lógica, exponer un tema, apostrofar al contrario, insinuar una salida, aclarar un escollo o tender quizás una trampa al ingenuo alumno, todo esto, unido a sus muchas “tablas”, hicieron que sus cursos y conferencias fueran seguidos ávidamente no sólo por los alumnos inscritos, sino por muchísimos oyentes.

Tan perfeccionistas eran —y tan teatrales— que entre los alumnos corría la voz de que uno de ellos, una vez terminado el texto que se proponía presentar en clase, lo ensayaba frente a un triple espejo; y del doctor Gaos puedo decir que sus manuscritos parecen partituras, pues señalaba al margen el tono de voz que debía usar en cada párrafo.

Pocas veces, por tanto, ha llegado a darse una adecuación tan completa entre contenido y forma como en los cursos de estos maestros.

Pero además del atractivo que esto representaba y que, en cierto sentido, puso de moda la filosofía aun entre gente muy ajena a ella, ¿cuál fue la aportación de los maestros españoles? ¿Se limitó a la exposición novedosa de la historia de la filosofía o dieron algo más?

La respuesta es que fue mucho más lo que aportaron, y lo hicieron por dos causas. La primera, su precaria situación —por mucha que fuera la generosidad de México al aceptarlos—, hizo que se vieran obligados a buscar otras fuentes de ingreso además de lo que les reportaban las clases. Su preparación los llevó, muy naturalmente, a tomar un camino que muchos conocían desde España. Me refiero desde luego a algo que ya apunté antes al referirme a la cátedra de Gaos. Al llegar a México se encontraron con un obstáculo enorme para dar el curso como lo tenían acostumbrado, pues

cana”, *Revista América*, núm. 60, vol. V, 1949, fecha que coincide con el momento en que más notable fue la presencia de los maestros españoles.

eran muy pocos los alumnos capaces de seguir un texto que no fuera castellano o francés. Por ello, y ésta es la segunda causa, había que contar con traducciones fidedignas. Y a esta labor paciente, cansada, difícil, mal remunerada e incluso menospreciada, se entregaron muchos de ellos. Alguna vez se me dijo que el hambre los llevó a traducir, pero, si así fuera, ¿por qué traducir *El ser y el tiempo* y no una novelita? Es verdad que tenían necesidad de dinero, pero ésta no los llevó a traicionar su vocación, sino a afirmarla en muchos casos y, como resultado final, además de solucionar su problema pecunario, legar a México una enorme riqueza bibliográfica.

Así, ninguno de los maestros mencionados se limitó a la traducción de los textos que consideraba necesarios para su clase. En unión con la Casa de España en México (más tarde El Colegio de México) y del Fondo de Cultura Económica (fundado pocos años antes por Daniel Cosío Villegas y otros mexicanos), los transterrados tradujeron una verdadera biblioteca filosófica que abarca desde los presocráticos hasta Heidegger, a quien muchos consideraban intraducible, y no sin razón. Sólo José Gaos tradujo más de 60 obras de filosofía logrando en todas ellas una precisión increíble, pues si a veces —al leer el texto traducido— puede parecer que quizá no debiera usar tal o cual término o que la expresión es poco feliz; si en busca de una mejor traducción se compara la de Gaos con el original, no se encuentra término más acertado y se descubre que usó ése porque era el justo. No voy a hacer la relación de lo traducido por el doctor Gaos, ya que sería casi interminable y además puede consultarse en su *Bibliografía*.³

Creo conveniente recordar que Juan David García Bacca tradujo no sólo a los presocráticos⁴ en una versión muy personal (tanto que se dice que no los tradujo al castellano, sino al heideggeriano); también varios diálogos de Platón, la *Poética* de Aristóteles, los dos

³ Cf. *Bibliografía filosófica mexicana 1969, seguida de la bibliografía del Dr. José Gaos*, UNAM, México, año II, núm. 2, 1971, donde se enumeran más de 70 traducciones hechas por el maestro, si bien no todas son de obras filosóficas. En sus años mozos realizó unas 20; las restantes fueron hechas en México.

⁴ Las traducciones de García Bacca, agotadas hace mucho, fueron publicadas por El Colegio de México.

primeros libros de la *Geometría* de Euclides y la obra completa de Jenofonte.

Eugenio Ímaz, como ya dije antes, fue excepción pues no tuvo cátedra, entregó su vida a la labor editorial y se echó auestas la traducción de las *Obras completas* de Dilthey, trabajo que la muerte le impidió terminar. Dejó además traducciones de economía, de historia, de sociología, de psicología y de estudios literarios, amén de otros libros de filosofía como son los de Dewey, Cassirer y Collingwood.⁵

Eduardo Nicol también incurrió en este campo, pero hasta donde sé sólo publicó la traducción del *Demóstenes* de Jaeger.⁶

Y ya que se menciona a Jaeger, para traducirlo parece haber habido un cónclave de los mejores traductores: el ya mencionado doctor Nicol, Gaos —quien tradujo el *Aristóteles* y *La teología de los primeros filósofos griegos*—, Joaquín Xirau (quien sólo alcanzó a traducir los dos primeros libros de la *Paidea*) y Wenceslao Roces, que terminó la traducción de esta obra fundamental.

Este último, aunque historiador de profesión, merece una mención especial: no sólo tradujo *El capital* de Marx, la *Historia de la filosofía* de Hegel y *El problema del conocimiento*⁷ de Cassirer, sino que parece haber estado en competencia con Gaos en cuanto a producción.

El suyo no fue un caso único, ya que el poeta José Carner tradujo entre otros libros la *Areopagítica* de Milton, *La ciudad de Dios en el siglo XVIII* de Becker y *Cristianismo y cultura clásica*⁸ de Cochrane. Y aquí cabe decir que inexplicablemente, cuando menos para mí, la traducción de Carner de *La ciencia nueva* de Gianbattista Vico no fue hecha a partir de la edición de 1744, la definitiva, sino

⁵ Ímaz realizó unas 20 traducciones para el Fondo de Cultura Económica, entre otras: Johan Huitzinga, *Homo ludens*, 1943; Leopold von Ranke, *Historia de los papas*, 1943; la obra de Cassirer fue publicada en 1943, la de Dewey y la de Collingwood en 1950.

⁶ México, FCE, 1945.

⁷ La traducción de Marx es de 1945 y la de Hegel de 1955; la de los varios tomos de Cassirer se inició en 1953. Todas aparecieron en Fondo de Cultura Económica.

⁸ John Milton, 1941; Becker y Cochrane, 1943. Todas llevan el sello del Fondo de Cultura Económica.

de la primera (1726), por lo que no sólo hay grandes lagunas, sino que faltan los importantes cambios hechos en la segunda edición de 1730 y, desde luego, los de la tercera. Por ello esta traducción, más que útil, resulta una rareza bibliográfica.

Es evidente que a estos nombres habría que agregar los de Domenchina, Ferrater Mora, Giner de los Ríos, Recaséns Siches, Malagón, Medina Echeverría, Millares Carlo, Pedroso y tantos más que, sin dedicarse específicamente a la filosofía, hicieron mediante su paciente labor que nuestro acervo filosófico superara su penuria.

Pero si la cantidad es asombrosa, no lo es menos la calidad. Estos hombres que trabajaban en condiciones muy adversas, se volcaron —quizá para olvidar un tanto esa adversidad— en su labor. Si fue magnífica la selección de títulos, no lo fue menos el lenguaje al que se vertieron. En prosa sobria y precisa, sin ahorrarse ningún esfuerzo ni hacer concesiones al futuro lector, nos dejaron traducciones ejemplares. ¿Que algunas veces son difíciles de entender? Desde luego, porque reflejan la dificultad del original mismo. Como dije antes al hablar de la traducción de *El ser y el tiempo*, los términos inusitados de Gaos corresponden con la mayor fidelidad posible a los términos alemanes de Heidegger, igualmente inusitados.

Para quien, como yo, tuvo la suerte de ver cómo enfrentaban la labor de traducción estos hombres, resulta a fin de cuentas difícil decir qué vale más: la traducción misma o ese ejemplo de dedicación al trabajo y de probidad intelectual que nos legaron.

ALGUNOS CONCEPTOS DE JOSÉ GAOS APORTATIVOS A LA HISTORIOGRAFÍA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA

RICOURTE SOLER*

A PARTIR DE LOS cuarenta, la historiografía de las ideas en América cobra vigoroso impulso. Ciertamente que no escaseaban antecedentes notables, e incluso obras de enjundia y erudición. Ya a finales del siglo pasado, en 1898, un volumen de Luis Berisso ostentaba el título de *El pensamiento de América*. El libro, editado en Buenos Aires, estaba precedido de un prólogo de Víctor Pérez Petit y de una noticia biográfica de Paul Groussac.¹ De 1918 es *La evolución de las ideas argentinas*, de José Ingenieros, obra extensa, erudita, imprescindible. De 1919 es *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, de Alejandro Korn, trabajo ya inscrito en la denominada “reacción antipositivista” del pensamiento filosófico latinoamericano. Sobre Centroamérica, y examinando en particular las ideas ilustradas, de 1929 es *Evolución de las ideas. La mentalidad colonial*, de Virgilio Rodríguez Beteta.²

Sin embargo, no es sino a partir de los cuarenta que la historiografía de las ideas en América adquiere el estatuto del hacer científico acumulativo, extensivo y sistemático. Inauguran esta nueva etapa los trabajos —de magisterio indiscutible— de Leopoldo Zea sobre el positivismo en México (1943, 1944). No es ajena a este nuevo hacer historiográfico la obra de José Gaos, “transterrado” en México desde 1938. En ocasión de conmemorarse este año el medio siglo de finalizada la guerra civil española, con el consecuente masivo exilio de republicanos, quisiéramos referirnos a aspectos significativos de los importantes aportes de Gaos a la cultura de nuestra América. En

* UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PANAMÁ.

¹ Imp. Jorge A. Kern, Félix Lajouane Editor, Buenos Aires, 1898.

² Editorial París-América, París, 1929.

particular a algunos conceptos suyos aportativos a la historiografía de las ideas en América.

PREMISAS DE LAS PROPUESTAS HISTORIOGRÁFICAS DE JOSÉ GAOS

Con razón, el mismo Gaos valoraba positivamente su reflexión en torno al “pensamiento de lengua española” lo mismo que su más circunscrito examen sobre la historia de las ideas en México: “Desde mi empatriación en México (decía en 1954), buena parte de mi trabajo —sospecho que la mejor— ha versado sobre la filosofía mexicana. En un volumen publicado en 1945, bajo el título *Pensamiento de lengua española*, recogí, con otros, los trabajos (...) sobre el pensamiento en este país.”³

Gaos, en efecto, desde sus primeros trabajos filosóficos en México, aunó a sus investigaciones, críticas, exposiciones y divulgaciones en torno a temas filosóficos *stricto sensu*, una sostenida y penetrante reflexión sobre la historia de las ideas y del pensamiento en lengua española, en nuestra América y en México. Abundaron, a este respecto, sus propuestas metodológicas. Importa examinarlas y a la vez esclarecer la fecundidad y limitaciones de sus supuestos.

Gaos rechazó, y correctamente desde nuestro punto de vista, la metodología puramente inmanentista en la historia de las ideas: la que sólo se empeña en descubrir, como Windelband, las conexiones entre ideas e ideas, entre filosofemas y filosofemas. Desde 1940 criticó el concepto de “ciencias ideográficas” —hoy diríamos sociales—, es decir ciencias cuyos objetos, por irrepetibles, no estarían sometidos a leyes, siendo sólo las ciencias naturales —“nomotéticas”— las únicas que podrían dar lugar a generalizaciones válidas.⁴ Doce años más tarde insistía sobre el particular: “No hay propiamente ‘Historia’ de las ideas *abstractas*. La llamada ‘Historia’ de la filosofía (...) hecha considerando prácticamente con exclusividad, o, *hegeliano more*, como el determinante de todos los demás, el llamado por Windelband ‘factor pragmático’ —las puras ideas y

³ José Gaos, *Filosofía mexicana de nuestros días*, Imprenta Universitaria, México, 1954, p. 7.

⁴ *Pensamiento de lengua española*, Editorial Stylo, México, 1945, p. 49.

las puras conexiones entre ellas (...), esta llamada ‘Historia’ no es propiamente tal.”⁵

El rechazo del inmanentismo idealista en el hacer historiográfico no implicó acercamiento alguno al materialismo histórico. Al menos en los primeros trabajos de Gaos. Hasta el final de sus días optó por “un método que merezca llamarse propiamente ‘existencialista’, a diferencia de todo método más propiamente ‘esencialista’”.⁶ Gaos entendía que ese método existencialista exigía que las ideas fuesen comprendidas y situadas dentro de su *circunstancia*. Sólo que, orteguianamente, esa “circunstancia” se resolvía en una totalización indiferenciada con lo que, apuntamos nosotros, toda circunstancia se convierte en una nueva individuación irrepetible. En otra escala, aunque ésta menos limitada que la de Windelband, Gaos reproduce el inmanentismo idealista que en un principio intentó superar.

Pero es precisamente esa menor limitación metodológica la que condujo a Gaos a propuestas historiográficas que fueron, y todavía hoy lo son, plenamente válidas.

VALIDEZ Y ACTUALIDAD DE ALGUNAS PROUESTAS HISTORIOGRÁFICAS DE GAOS

Gaos asume que la historia de la filosofía ha de registrar los aportes originales de los distintos pensadores. Para ser verdaderamente original, la conceptualización de un filósofo habría de ser irreductible a los filosofemas surgidos en el pasado. Hasta aquí, este punto de partida no va más allá de la premisa idealista que asume que la historia de la filosofía ha de exponer las distintas formas inéditas que expresan las posibilidades o virtualidades de la conciencia. Pero Gaos, al proponer situar contextualmente, en su circunstancia, las ideas, el pensamiento y la filosofía, no puede menos que comprobar el carácter nacional de éstos. Ello lo conduce a hacerse una pregunta de plena actualidad: ¿cuáles han de ser las relaciones entre las distintas culturas, filosofías e historiografías nacionales? Por lo pronto una res-

⁵ *En torno a la filosofía mexicana*, Porrúa y Obregón, México, 1952, tomo I, p. 20.

⁶ *Filosofía mexicana...*, p. 352.

puesta es inequívoca: no han de ser relaciones de dominación y subordinación.

Llegados a este punto, creemos conveniente recordar que si bien el americanismo cultural, como posibilidad y propuesta, hunde sus raíces en el siglo XIX, las denuncias al imperialismo cultural, a la penetración ideológica, son relativamente tardías en nuestra América. Esto en razón de que la noción misma de imperialismo y la positividad del nacionalismo encontraron fuerte resistencia en los internacionalismos abstractos de las ideologías anarquistas de finales del siglo XIX y principios del XX. Incluso en corrientes socialistas marxistas del mismo periodo. Y quizá sea Mariátegui el primero, o uno de los primeros, en hacer formulaciones que desde un nacionalismo cultural —que no excluye que “en Europa hice mi mejor aprendizaje”— conducen al ant imperialismo cultural.

Sea como fuere, creemos importante consignar que desde 1940, y obviamente desde posiciones no marxistas, inicia Gaos reflexiones y propuestas sobre el carácter nacional o metropolitano de la esfera misma de las ideas y de la filosofía. Del año citado, además de la aludida crítica al concepto de “ciencias ideográficas” de Windelband, es la sugerente observación de que “El movimiento iniciado en el siglo XVIII en España y en la América española se presenta (...) como un movimiento único, de independencia espiritual y política, por respecto a una vieja Hispanoamérica imperial (...) En el siglo XVIII se inicia la independencia espiritual de la metrópoli respecto de sí misma [pues] España es la última colonia de sí misma”.⁷

Gaos continuó esta temática, sin perjuicio de abocarse a otros trabajos de “filosofía pura”, como su *Introducción a “El ser y el tiempo” de Martin Heidegger* (1951). En sus dos breves volúmenes *En torno a la filosofía mexicana* (1952) enriquece y aclara aquella conceptualización. Preciso a distinguir la legítima y la ilegítima importancia de ideas, señalaba que hay que diferenciar “el importar con espíritu de metropolitano que se traslada a la colonia o con espíritu de colonia, o el importar con espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica creciente”.⁸ Esta diferenciación la reiterará en trabajos posteriores.

⁷ *Pensamiento de lengua...*, p. 28.

⁸ *En torno a la filosofía mexicana*, p. 55.

Dadas estas premisas, las denuncias del imperialismo cultural se hacen insistentes. Por lo pronto el francés: “el patriotismo francés, que no es capaz de dejar de recoger ni dejar de hacer valer nada propio, ha impuesto sus valores al extranjero”.⁹ También denuncia el imperialismo tanto historiográfico como filosófico: “De hecho, el mentado imperialismo lo ha ejercido hasta hoy la historia europea en la Historia hecha por los europeos —y por los coloniales mentales de los europeos (...) y lo ha ejercido como dependencia del más radical imperialismo de la Filosofía de la Historia y de la Cultura hecha por los europeos.”¹⁰ Esto ha conducido a la situación paradójica de que los hispanoamericanos asuman como suyas las valoraciones negativas que de su propia cultura hacen los europeos: “¿Cuál es la sinrazón de semejante injusticia de la Historia de la Filosofía con la filosofía mexicana, de los no mexicanos con los mexicanos, de éstos consigo mismos? Un doble hecho, político y cultural: la *dependencia* política de América respecto de Europa y la *dependencia* de las valoraciones culturales respecto de las políticas.”¹¹

Es patente que toda esta conceptualización y todas estas propuestas hoy tienen plena validez. Y consideramos importante destacar que su filiación no ha sido necesariamente materialista. Pero sobre este particular será válido hacer algunas precisiones.

En 1940 Gaos parecía hacer suya la banalidad de que el marxismo explicaba la Historia a partir del “factor económico”.¹² Todavía en 1954 pudo escribir que “los últimos tercios del siglo pasado fueron un periodo en que, si la filosofía no desapareció, estuvo representada principalmente por una filosofía *de baja estofa*, como consideran a la materialista las demás”.¹³ Sin embargo en 1967, como consta por su docencia recogida en libro póstumo, el materialismo histórico, aunque no el dialéctico, es presentado como pensamiento *de alta estofa*. Se trata de los años de las vivaces polémicas.

⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 39-40.

¹¹ *En torno a la filosofía mexicana*, tomo I, p. 348 (cursivas nuestras).

¹² Véase la referencia al materialismo histórico, en *Pensamiento de lengua...*, p. 96.

¹³ *Filosofía mexicana...*, p. 337 (cursivas nuestras).

cas entre marxistas y existencialistas, en las cuales se discutía sobre si existía o no dialéctica en la naturaleza. Ya Sartre había escrito en el prólogo a su *Crítica de la razón dialéctica*, en 1960: “considero al marxismo como la filosofía insuperable de nuestros tiempos y (...) creo que la ideología de la existencia y su método ‘compreensivo’ están enclavados en el marxismo, que los engendra y al mismo tiempo los rechaza”.¹⁴ Gaos, hombre de su tiempo —de su circunstancia, como le habría gustado decir—, conocía aquellas polémicas entre marxistas y existencialistas, y para 1967, dos años antes de su muerte, había estudiado acuciosamente los clásicos del marxismo. En ese año expresa un juicio concluyente: “el materialismo dialéctico no es parte de la idea del mundo sino del marxismo más presuntamente ortodoxo, mientras que el materialismo histórico, no sólo como materialismo (...) sino incluso como dialéctico (...), es parte de concepciones nada marxistas por lo demás, y hasta permea, realmente, la idea toda contemporánea y nuestra del mundo”.¹⁵

CONCEPTO DE “SEGUNDO ECLECTICISMO”

Además de las denuncias de los imperialismos culturales, filosóficos e historiográficos, y de sus apóstrofes a los “coloniales mentales”, Gaos, ya desde sus primeras propuestas y reflexiones, había introducido algunos conceptos novedosos que en verdad enriquecían la labor científica. Pensamos en particular en su concepto de “segundo eclecticismo”. El primero, señala Gaos, es de la antigüedad, y es el que intentó conciliar la fe cristiana con la cultura griega. El tercer eclecticismo correspondería a la escuela filosófica fundada por Victor Cousin el siglo pasado. Pero existiría otro eclecticismo, el segundo, durante los siglos xvii y xviii, que incluso podría ser localizado geográficamente con bastante precisión: “Se extiende en el espacio desde los países del Occidente de Europa —Alemania, Italia, España, Portugal— hasta los de América espa-

ñola —México, Cuba...— y el Brasil.”¹⁶ Si fijamos la atención, observamos que se trata de países que, en los siglos considerados, se encontraban en notable retraso en su desarrollo capitalista y que, por otra parte, Gaos no menciona los que sí se encontraban en grado avanzado de desarrollo capitalista burgués: Inglaterra, Holanda y Francia. Precisamente este segundo eclecticismo tendría como *leit motiv* la conciliación de la fe cristiana con la ciencia moderna, necesidad tanto más sentida cuanto, apuntamos nosotros, en los países atrasados la vieja concepción del mundo oponía mayor resistencia para desaparecer. “La verdad histórica —dice Gaos— es que hay un ‘segundo eclecticismo’ que se extiende durante los siglos xvii y xviii desde el centro de Europa hasta los países hispanoamericanos, entre un buen número de pensadores afanosos de conciliar la fe cristiana, a la que permanecían adheridos (...) y la ciencia moderna (...) cuyo pujante crecimiento no podían dejar de reconocer.”¹⁷

Para el caso específico de nuestra América, Gaos señala con razón al mexicano Juan Benito Díaz de Gamarra a finales del xviii, quien se denominaba a sí mismo ecléctico, y al cubano José Agustín Caballero, autor de un libro con el comprobador título de *Philosophia ecléctica*. Gaos pudo haber señalado, y para el mismo periodo, al maestro de próceres argentinos, Baltasar Maciel, quien en su cátedra de filosofía también se definía como ecléctico. Pero no sabemos si Gaos tuvo noticias del maestro platense.

Desde nuestra perspectiva, estas observaciones de Gaos son iluminadoras, pues arrojan luz sobre la efectiva moderación de la ilustración latinoamericana. La razón de ser de esa moderación radica, en su última instancia, en la debilidad de las fuerzas económicas y sociales que pugnaban por las innovaciones, expresadas en la formulación ideológica y en la posición filosófica. Todo lo cual, en aquella etapa histórica, también es válido para la península ibérica. El maestro de los ilustrados ibéricos, el P. Feijóo decía: “Ni esclavo de Aristóteles, ni amigo de sus enemigos.”

¹⁴ Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1963, tomo I, p. 10.
¹⁵ José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, México, 2a. reimpresión, 1983, p. 545.

¹⁶ *En torno a la filosofía mexicana*, tomo I, p. 24.

¹⁷ *Pensamiento de lengua española*, pp. 239-240.

CONCLUSIÓN

Hemos de reconocer en Gaos importantes aportes a la historiografía de las ideas en América. Nos advirtió contra los imperialismos culturales, filosóficos e historiográficos. Denunció la penetración cultural y el colonialismo mental. Criticó la metodología inmanentista-idealista de Windelband y, aunque él no superó el idealismo, sus limitaciones fueron menores. Esto es lo que pudo hacer de él un perspicaz investigador de las realidades nacionales del "pensamiento de lengua española" y lo que lo condujo a hacer propuestas historiográficas que fueron, y todavía hoy lo son, plenamente válidas. Ellas constituyeron simultáneamente aportes científicos y desenmascaramientos liberadores.

EL PROBLEMA DE LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA EN JOSÉ GAOS

RUBÉN R. GARCÍA CLARCK*

Esa cuestión de la enseñanza de la filosofía sugiere la organización de un curso de Didáctica Filosófica o un curso dedicado a exponer y examinar las distintas formas y métodos de enseñanza de la filosofía con el carácter de un curso teórico práctico, con clases prácticas en las de Filosofía de algún centro docente. Un curso de este contenido debiera darse en toda Facultad de Filosofía, y haberlo aprobado, exigirse a todo profesor de Filosofía.

José Gaos, *La Filosofía en la Universidad*, pp. 111-112

FILOSOFÍA Y DIDÁCTICA DE LA FILOSOFÍA

¿CÓMO ES POSIBLE UNA didáctica filosófica desde una concepción subjetivista de la filosofía? Éste parece ser el primer problema que enfrentará quien pretenda extraer de la obra de José Gaos una teoría de la enseñanza de la filosofía, o algo semejante. En efecto, no resulta fácil conciliar la manida tesis gaosiana de la filosofía como confesión personal —como aventura personal—¹ con una pretendida didáctica filosófica.

Si la filosofía es una experiencia subjetiva, individual e intransferible, ¿cómo es que puede enseñarse? ¿Cómo enseñaba filosofía Gaos con tan reconocida excelencia? Definitivamente no es posible

* UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO.

¹ Cf. Francisco Miró Quesada, "La filosofía como aventura personal", en *Thesis. Nueva revista de Filosofía y Letras*, año I, núm. 3, México, octubre de 1979, p. 21.

enseñar la filosofía así entendida y así entendida su enseñanza (como trasmisión de contenidos objetivos).

Frente a tal aporía, Gaos puede apelar a la tesis kantiana de que no se aprende filosofía, se aprende a filosofar.² No se aprende filosofía, diría Kant, por la sencilla razón de que no existe una filosofía en sentido objetivo, acabada de formar e inexpugnable. Aun existiendo, el conocimiento que de ella se tuviera sería subjetivo e histórico. Más bien existen filosofías en proceso de formación, es decir, subjetivas e históricas. Los sistemas filosóficos no son más que "historias del ejercicio de la razón".³ He aquí su base objetiva: la razón. Aprender a filosofar es aprender a ejercer la razón, su ejercicio es subjetivo pero ella es objetiva.

Lejos está Gaos, sin embargo, de buscar un fundamento objetivo para el filosofar en la razón pura kantiana. Muy por el contrario: en su opinión la razón pura obedece a la razón práctica y ésta, a su vez, obedece a motivos personales.⁴ Con esto regresamos al punto de partida: la persona y sus opciones morales (confesión o aventura). Plantear la relación entre opción moral y filosofía nos lleva inevitablemente al multicitado pasaje de la *Primera introducción a la teoría de la ciencia* de Fichte (por cierto en traducción de Gaos): "Qué clase de filosofía se elige, depende, según esto, de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar, según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene."⁵ A este pasaje precede, en el texto de Fichte, una restricción donde se establecen en disyuntiva dos clases de hombre: el dogmático y el idealista. Gaos hace extensiva la tesis fichteana a los métodos de enseñanza de la filosofía en los siguientes términos: "Los métodos, en el sentido más estricto —conferencias, trabajo sobre los textos, diálogo—, no de-

² Apud José Gaos, *La filosofía en la Universidad*, Imprenta Universitaria, México, 1956, p. 43.

³ Manuel Kant, *Lógica. Introducción al estudio de la filosofía*, Editora Nacional, México, 1977, p. 20.

⁴ Cf. Xirau, "Los filósofos españoles 'transerrados'", en *Estudios de historia de la filosofía en México*, 3a. ed., México, UNAM, 1980, pp. 305-308.

⁵ Juan Teófilo Fichte, *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México, 1964, p. 47.

penden menos de 'qué clase de hombre se sea', por ejemplo, dogmático y monologador, o dialogador socrático."⁶

En esta tesitura la pregunta pertinente no es ya por la filosofía que pueda enseñarse, sino por el hombre que pueda formarse, el cual, una vez formado o en proceso de formación, elegirá la filosofía que le convenga. Y si el hombre es lo que se hace de sí mismo en la historia, como parece sostener Gaos, no hay entonces una forma única de ser hombre ni tampoco una forma única de filosofía.⁷ Frente a la diversidad que esto genera no queda más que tipificar las opciones humanas y filosóficas más frecuentes, como hace Gaos respecto de las actitudes más ostensibles dentro del auditorio de la filosofía.⁸ ¿Qué viene después? En principio privaría el escepticismo pero como, según Gaos, la filosofía está atravesada por afanes y vocaciones —por una voluntad de dominio, en suma—, de lo que se trata entonces es de elegir una filosofía y validarla ante los demás y para los demás. La enseñanza de la filosofía deviene comunicación y persuasión. El escepticismo que produce la contemplación del tránsito de las filosofías en la historia se resuelve en la práctica por una toma de posición filosófica particular, incluida la posición escéptica. Ahora bien, en tanto que a la filosofía, según Gaos, le es inherente una pedagogía —vale decir: en tanto que la filosofía existe para ser enseñada—,⁹ la elección de una filosofía no puede menos que culminar en una didáctica filosófica.

No se trata, sin embargo, de imponer por la vía pedagógica una filosofía que no pueda implantarse como única por la vía teórica. Tampoco se trata de sembrar una desconfianza absoluta hacia toda filosofía, so pena de ser víctimas de la autorrefutación. Es cierto, debemos reconocerlo, que la concepción de Gaos sobre la filosofía

⁶ José Gaos, *Op. cit.*, p. 41.

⁷ Cf. José Gaos, "El concepto de la filosofía" (ponencia presentada en el Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM, 16 de agosto de 1943), en *Obras completas*, tomo VII (*Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, Prol. de Raúl Cardiel Reyes), UNAM, México, 1987, p. 101.

⁸ Vid., José Gaos, "Sobre el auditorio de la filosofía" (publicado originalmente en la revista *Universidad de La Habana*, núms. 24-25, mayo-agosto de 1939), *Obras completas*, tomo VII, 71-99.

⁹ Cf. José Gaos, "Filosofía y pedagogía" (publicado originalmente en *Educación y cultura*, núm. 1, enero de 1940), *Obras completas*, tomo VII, pp. 143-147.

puede dar lugar al solipsismo, cuando se pretende validar la propia filosofía a través de la negación de las demás, pero también es cierto que puede dar lugar al más abierto diálogo filosófico. Esta fue precisamente la opción que abrazó Gaos, porque en ello iba en juego no sólo su ser filosófico sino básicamente su ser maestro. Es así que para él "realmente formativa será sola aquella enseñanza, y realmente formador será sólo aquel maestro, que sean capaces de culminar en el diálogo articulador de la convivencia de un tipo de comunidad como la de las escuelas en el sentido más clásico de este término".¹⁰

Por lo que se puede notar, contra la preocupación inicial de conciliar el concepto de filosofía de Gaos con su didáctica filosófica —presuntamente incompatibles—, todo nos ha llevado en sentido contrario, aunque ciertamente a condición de abandonar el concepto de enseñanza como trasmisión de contenidos objetivos, es decir, universales y necesarios. El hecho de que los contenidos filosóficos y las motivaciones, que según Gaos los determinan, no cumplan con esas características, dista mucho de ser un impedimento para someterlos a un tratamiento riguroso que vaya más allá de un mero intercambio de opiniones personales.

Paradójicamente, la concepción subjetivista de la filosofía que tiene Gaos favorece, tal vez mejor que ninguna otra, la comunicación filosófica y el diálogo fecundo en la medida en que opera como conciencia vigilante del carácter irreductible de cada filosofía y como prevención contra cualquier imperialismo filosófico, al exigir la comprensión de cada filosofía en su especificidad. El subjetivismo de Gaos es, en primera instancia, una afirmación de la filosofía como producto subjetivo inteligible y comunicable en tanto que ejercicio de la razón y del lenguaje. Sólo en última instancia, nunca *a priori*, la concepción de la filosofía como confesión personal se constituye en un concepto límite que niega o interrumpe el diálogo filosófico. Tal concepción es, dentro del itinerario del mismo Gaos, un punto de llegada, un alto intermitente en el arduo caminar por los senderos y las plazas de la filosofía que lleva, a fin de cuentas, a cada quien a su casa, al recogimiento personal.

¹⁰ José Gaos, *La filosofía en la Universidad*, p. 41.

En todo caso, si nos atenemos al testimonio de Miró Quesada, la concepción de la filosofía como confesión personal no fue para Gaos más que una problemática hipótesis de trabajo. Según dicho testimonio, el maestro sostenía: "yo nunca he negado que no puedan encontrarse cosas comunes entre los filósofos. Justamente ése es el problema: explicar cómo, a pesar de la comunidad de temas e ideas, las diferentes filosofías se reducen a relatar experiencias personales".¹¹

Sea como fuere: estrategia heurística, precepto normativo, concepto límite, idea regulativa o hipótesis general, la concepción que de la filosofía tiene Gaos no constituye impedimento alguno para extraer de su obra una didáctica filosófica y para considerar a ésta parte orgánica y fundamental de aquélla.

ELEMENTOS DE UNA DIDÁCTICA DE LA FILOSOFÍA

Gaos aborda explícitamente el problema de la enseñanza de la filosofía, en sus niveles introductorio y profesional, a través de una serie de artículos fechados entre los años de 1951 a 1955 y elaborados, algunos de ellos, a petición de las autoridades universitarias. Estos artículos fueron compilados en el volumen *La filosofía en la Universidad*, en cuya advertencia Gaos dice: "este librito, de apariencia un tanto insignificante, pudiera ser la publicación más significativa del autor. Este es, esencialmente, un profesor, y éste, a su vez, se confiesa, como en ninguna otra de sus publicaciones, en este librito".¹² La más significativa y la más personal de sus publicaciones porque en ella medita en voz alta sobre más de veinte años de experiencia docente en el campo de la filosofía. Gaos sistematiza su experiencia y ofrece propuestas didácticas concretas cuya eficacia ha sido constatada y celebrada por sus más destacados discípulos y allegados.¹³

Desde luego que *La filosofía en la Universidad* no es el único texto en el que Gaos toma conciencia metodológica de su didáctica aplicada en el aula y en general en toda su obra. Habría que men-

¹¹ *Apud* Francisco Miró Quesada, *Loc. cit.*, p. 23.

¹² José Gaos, *La filosofía en la Universidad*, p. 6.

¹³ *Vid.*, "Homenaje a José Gaos", *Thesis*, núm. 3, pp. 15-39; Ramón Xirau, *Loc. cit.*, p. 310.

cionar, al menos, sendos trabajos publicados por el anuario *Dianoia*, de 1955, donde el maestro describe el desarrollo de dos memorables seminarios que tuvo a su cargo. Uno, de análisis textual, sobre la *Lógica* de Hegel, con duración de cuatro años. Otro, de más largo aliento, en el que empezó a trabajar poco después de su llegada a México y que continuó regularmente operando, fue un seminario de tesis que dio lugar a múltiples investigaciones de grado, casi todas publicadas con posterioridad, y en las que predominaban temas del área de pensamiento hispanoamericano.¹⁴

La didáctica filosófica de Gaos es una parte integral de su obra porque involucra, en primer lugar, su propia posición filosófica, como él mismo dice: "Las cuestiones relacionadas con la enseñanza y el estudio de la Filosofía dependen en último, en radical y decisivo término, de la filosofía misma".¹⁵ En segundo lugar, la didáctica filosófica de Gaos involucra, de alguna manera, toda su obra en la medida en que el objetivo último de ésta fue la enseñanza, aunque en momentos reflexivos se tratara de enseñanza para sí mismo. Sin embargo, la enseñanza para sí mismo no debe entenderse como una apelación al autodidactismo, sino tan sólo como una instancia de evaluación íntima y personal dentro del proceso dialógico de la docencia. En efecto, como se ha anotado más arriba, la enseñanza formativa es la que culmina con el diálogo articulador de la convivencia educativa. El "diálogo es indispensable: desde la simple aclaración de un punto perdido por el alumno hasta la conversación libre, instrumento por excelencia de la formación de discípulos por un maestro".¹⁶

El diálogo en el aula es indispensable pero sobre una sólida base de conocimiento que debe manifestarse en la rigurosa exposición de los temas, lo cual implica tanto la capacidad de reproducir los contenidos temáticos como de hacerlos inteligibles. En estas condiciones la figura del profesor resulta insoslayable. Dice Gaos que los cursos introductorios puramente informativos y manualescos han

¹⁴ Vid., José Gaos, "Seminario sobre la *Lógica* de Hegel" y "Seminario de tesis" en *Dianoia. Anuario del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM*, FCE, México, 1955, pp. 181-202.

¹⁵ José Gaos, *La filosofía en la Universidad*, p. 39.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 149-150.

hecho pensar que el libro podría sustituir al maestro; objeta esta posibilidad diciendo que el maestro es "insustituible en las funciones vivientes de formación que no pueden ejercer por sí solos los órganos muertos y estáticos que son los libros: de donde lo insustituible del comentario de los textos por los profesores".¹⁷

El profesor es insustituible en la etapa de iniciación filosófica pero no en las etapas finales. El proceso de enseñanza consiste en aprender a trabajar bajo la dirección de quien ya sabe hacerlo; se desarrolla a través de progresivos momentos de imitación, corrección y originalidad "hasta poder prescindir del maestro e incluso renegar de él, rectificándolo, superándolo, en suma innovando".¹⁸

A este respecto podría considerarse una anécdota que refiere Leopoldo Zea: habiéndose doctorado, le fue prohibido por el maestro Gaos asistir a cualquiera de sus clases bajo el argumento de que ya no tenía nada que aprender de él y de que ya estaba preparado para seguir solo. Zea lamentó el hecho por haber quedado impedido para asistir a los célebres seminarios gaussianos sobre Hegel y Marx, no obstante lo cual asumió que el magisterio de Gaos tenía sentido si sus discípulos lograban desprenderse de él y crear algo nuevo.¹⁹

Así como no hay profesor para siempre, así tampoco lo hay desde siempre. El profesor no existe de suyo sino que tiene que ser formado. Gaos también es partidario de educar a los educadores, pues exige para ellos más que una formación enciclopédica, difusa e impersonal, una verdadera formación personal: "sólo quienes tienen una formación que los capacite para pensar y trabajar personalmente, son capaces de dar un carácter relativamente activo, profundo y personal al trabajo de los estudiantes de Filosofía ya en el bachillerato".²⁰

Más que enseñar filosofía, el profesor habrá de enseñar a filosofar, lo cual implica llevar al alumno a los textos mismo de los filósofos, en especial a las grandes obras: "sólo ellas dan, porque sólo ellas pueden darlo, el *detalle* vivo, creador, auténtico del filosofar mismo, no simplemente los resultados de éste (...) y sólo aquel

¹⁷ *Ibid.*, p. 51.

¹⁸ *Ibid.*, p. 42.

¹⁹ Cf. Leopoldo Zea, "José Gaos en el recuerdo", en *Thesis*, núm. 3, pp. 16-18.

²⁰ José Gaos, *La filosofía en la Universidad*, p. 50.

detalle además de enseñar, es decir, de mostrar en qué consiste realmente filosofar, enseña a filosofar, obligando al autor a filosofar con él al lector que lo sigue".²¹ En "las obras clásicas de la filosofía, filosofando con ellas, es donde y con quien se aprende a filosofar".²²

Enseñar a filosofar con base en los textos clásicos es el mejor remedio contra adoctrinamientos y esquematismos tan frecuentes en el proceso de transmisión del conocimiento filosófico. El profesor habrá de operar como un intermediario entre las obras de los filósofos y los estudiantes. Esto es preferible, diría Gaos, a que exponga en exclusiva su propio filosofar, dando con ello un mal servicio a los alumnos. De ninguna manera se pretende reducir con esto el papel del profesor al de mero administrador de obras clásicas en filosofía. El dispositivo de lectura de textos demanda del profesor la capacidad para distinguir las obras mayores de las menores, así como para guiar la lectura del alumno, evitando con ello la confusión, la superficialidad y el escepticismo que pudieran derivar del enfrentamiento que tiene el estudiante con la pluralidad histórica de las filosofías. En términos didácticos no se puede abordar la historia de la filosofía si no se tiene una clara idea de ella, lo cual no significa que deba darse por supuesta una definición definitiva de la filosofía, aunque sí por los menos una provisional.²³

El profesor cumple, además, la importante función de hacer valer la filosofía como objeto de enseñanza. Por una parte tendrá que ser capaz de promover, a través de la información biográfico-contextual, "el más vivo interés por los filósofos, buen medio para promoverlo por la Filosofía misma, y aun de alcanzar un subido valor educativo. Para promover aquel interés y alcanzar este valor es el medio, a su vez, presentar a los principales filósofos en la forma también más viva, como hombres de carne y hueso, y como héroes del trabajo intelectual. Desde la antigüedad ha sido su ejemplo uno de los más estimulantes de las vocaciones intelectuales, tan necesarias en países como de nuestra cultura".²⁴ Por otra parte, el profesor

²¹ *Ibid.*, pp. 17-18.

²² *Ibid.*, p. 65.

²³ *Cf. Ibid.*, p. 117.

²⁴ *Ibid.*, p. 118.

podrá mostrar, por ejemplo a través de la teoría del conocimiento, "cómo la Filosofía es capaz de ahondar los temas y contenidos de la ciencia misma, cosa como ninguna capaz a su vez de inspirar respeto y estima por la Filosofía".²⁵

Despertar el interés por la filosofía no es, sin embargo, cosa fácil. Gaos sugiere estudiar a quien vaya a dirigirse la palabra con fines didácticos: "Profesor y conferenciante deben adaptar reflexivamente lecciones y conferencias a su auditorio, y para ello estudiar a éste."²⁶ Esto resulta fundamental para establecer niveles de trabajo y expectativas de los asistentes, así como para detectar posibles problemas que obstaculicen el logro de los objetivos didácticos. Gaos expone algunos de estos problemas en función de los distintos motivos que pueden llevar a las personas a concurrir a conferencias y cursos de filosofía.

En primer lugar el maestro habla de los "forzados de la filosofía": estudiantes que exhiben tanto un grandioso desinterés hacia la filosofía como una antipredisposición hacia ella. En segundo lugar menciona a los "snobs de los cursos y conferencias", que son quienes acuden a la filosofía no por obligación sino para alimentar su vanidad. Este grupo, observa Gaos, puede cumplir, no obstante su frivolidad, una útil función de mecenazgo. Ambos casos plantean un problema de fondo: "la capacidad o incapacidad de grupos de humanos para participar verdaderamente en determinadas manifestaciones de la cultura, o de éstas para generalizarse sin adulteración o menoscabo esenciales".²⁷ En los cinco subsiguientes lugares de su tipología, Gaos registra a los afanosos de cultura, de expresión, de hacerse valer, de superioridad y poder o dominación, de liberación y de reglas. Estas actitudes tienen en común una concepción instrumentalista de la filosofía, lo cual plantea el problema de sus usos legítimos o ilegítimos; también se plantea como problema derivado el de la conveniencia o inconveniencia de restringir la enseñanza de la filosofía como una medida para protegerla de usos indebidos o

²⁵ *Ibid.*, p. 130.

²⁶ José Gaos, "Sobre el auditorio de la filosofía", en *Obras completas*, tomo VII, p. 71.

²⁷ *Ibid.*, p. 80.

peligrosos. Finalmente aparece el “vocado”, cuya vocación filosófica lo distingue de todos los tipos anteriores porque se funda en “la necesidad de pensar ideas capaces de remplazar a las ajenas e imponerse en el pensamiento y en la acción de los demás”.²⁸ No desaparece aquí la voluntad de dominio pero se tiene a las ideas y a los hombres como fines y no como medios. Todos y cada uno de los tipos identificados presentan en mayor o menor medida desafíos que el profesor de filosofía no debe ignorar, ya que de alguna manera es depositario de un poder en disputa y que tiene que someter a regulación: la filosofía misma.

A manera de resumen podríamos decir que la didáctica filosófica de Gaos tiene dentro de sus elementos fundamentales:

1. Un objetivo institucional: la construcción de una comunidad de diálogo filosófico.

2. Una pedagogía analógica y paradigmática: aprender a filosofar observando cómo filosan los filósofos en sus *textos clásicos* y cofilosofando con ellos, bajo la guía del profesor.

3. Una ética profesoral: hacer valer y respetar la filosofía y a los filósofos, empezando por el respeto irrestricto al filosofar ajeno, nunca su desplazamiento por el propio en exclusiva.

4. Una psicología de actitudes: estudiar las distintas motivaciones y aspiraciones de poder dentro del auditorio de la filosofía.

Resta hablar de los instrumentos que, según Gaos, son fundamentales para la enseñanza de la filosofía: los cursos básicos y los seminarios. Las consideraciones que hace el maestro sobre dichos instrumentos suponen una psicología del trabajo intelectual a partir de la cual se establecen formas y ritmos de operación. Los cursos básicos o de iniciación filosófica pueden ser terminales o propedéuticos. Los primeros son los únicos cursos de filosofía que aparecen en la trayectoria académica del estudiante y son parte de una formación cultural general. Su objetivo es “dar una idea del mundo o completar y unificar la que hayan ido dando (...) las demás disciplinas estudiadas”.²⁹ Los cursos propedéuticos son los que se imparten a nivel bachillerato y reaparecen a nivel licenciatura. Gaos propone

²⁸ *Ibid.*, p. 97.

²⁹ José Gaos, *La filosofía en la Universidad*, p. 135.

evitar la repetición de estos cursos mediante una graduación de sus contenidos temáticos en ambos niveles.

Gaos realiza un inventario de los tipos de enfoques que pueden adoptarse en un curso de iniciación filosófica: introducción ocasional (en función de otras disciplinas), introducción sistemática (por escuelas, métodos o disciplinas filosóficas —introducción enciclopédica—) e introducción histórica (prospectiva o retrospectiva). El maestro hace además una propuesta de curso introductorio donde distribuye a lo largo de cinco días por semana las siguientes actividades: *a)* Introducción histórica; *b)* Introducción enciclopédica; *c)* Lectura y comentario de textos; *d)* Problemas o ejercicios; *e)* Consultas, discusión, conversación. Acompaña a esta propuesta una vasta recomendación bibliográfica en varios idiomas.³⁰

“El seminario es la forma de enseñanza destinada a enseñar a trabajar personalmente en las disciplinas universitarias distintas de las ciencias naturales, por el procedimiento de trabajar efectiva, si bien gradualmente, con la dirección de un trabajador probado. En las ciencias naturales funcionan como seminarios los laboratorios.”³¹ Un seminario se distingue fundamentalmente de una clase en que ésta puede reducirse a la lección o conferencia del profesor, mientras que aquél supone necesariamente la participación de todos sus integrantes. Existen cuatro modalidades de seminario: *a)* seminario de textos: indispensable para el conocimiento de los clásicos de la filosofía; *b)* seminario de problemas o ejercicios prácticos: recomendable para lógica matemática; *c)* seminario de especialización, donde el profesor desarrolla una investigación propia, asistido por sus alumnos; *d)* seminario de tesis, donde todos los integrantes, excepto el profesor, realizan investigaciones individuales.

Naturalmente que para Gaos no cualquier profesor puede estar a cargo de un seminario. Sólo tienen derecho a ello los de mayor jerarquía. Por otra parte, no podrá ser excesivo el número de integrantes. A su vez deberá reglamentarse el funcionamiento de los seminarios para asegurar la participación efectiva, así como la continuidad y correcta distribución del trabajo entre los integrantes y

³⁰ *Vid.*, *Ibid.*, pp. 150-165.

³¹ *Ibid.*, p. 69.

a lo largo de las sesiones. Importante resulta el estímulo, la crítica constructiva y el reconocimiento del profesor al trabajo personal de los miembros del seminario a su cargo.³²

Cabe destacar parte del procedimiento empleado por Gaos en uno de sus seminarios de textos, el ya citado seminario sobre la *Lógica* de Hegel. Cada integrante seleccionó una categoría para exponerla y comparar su tratamiento en la obra con el que le dieran otros filósofos. Esta actividad se tenía que realizar y presentar por escrito antes de que fuera expuesta por el profesor, propiciando con ello el esfuerzo de lectura y exégesis personal. Por otra parte, el orden de la lectura fue contrario al del texto por resultar más inteligible lo anterior por lo posterior.

Por lo que se refiere al famoso seminario de tesis que dirigía Gaos en El Colegio de México, destaquemos algunas consideraciones del maestro:

1. El seminario de tesis es el órgano apropiado para realizar un trabajo personal, a veces el primero, asegurando su realización mediante la obligación formal que permite salvar auténticas vocaciones del aplazamiento constante, alimentado por un amor propio que se disfraza de amor a la perfección inasequible.³³

2. La mejor periodicidad para entrega y revisión de avances de investigación es quincenal.

3. Existen dos crisis psicológicas de sentido inverso que se presentan al inicio de la investigación y en el momento de la organización del material. En el primer caso sobreviene la decepción acerca del tema por considerarlo muy árido. En el segundo caso no se sabe qué hacer con tanto material acumulado. En ambos casos el auxilio del asesor es fundamental para moderar esas reacciones extremas.

4. La composición de la tesis pasa por tres fases que no son estrictamente cronológicas: recolección del material, selección y ordenación, redacción. La primera fase debe incluir ya parte de la segunda a manera de adelanto. La tercera debe hacerse por partes provisionales para evitar una crisis de acumulación. En la segunda fase debe

³² Cf. *Ibid.*, pp. 73 y ss.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 20

evitarse la imposición de cuadros preconcebidos al material, tratando de descubrir las articulaciones que éste sugiera.

5. La cooperación del profesor es básica en la selección y delimitación del tema. En la medida que avanza la investigación puede limitarse al asesoramiento metodológico y a dar referencias contextuales.

DIDÁCTICA FILOSÓFICA Y UNIVERSIDAD

Gaos reivindica, en el artículo que da nombre a su opúsculo *La filosofía en la Universidad*, el puesto fundamental de la filosofía en los sistemas de cultura y en el órgano por excelencia de éstos: la Universidad. Al lado de la teología medieval, de la ciencia moderna y de las ciencias humanas de nuestro siglo, la filosofía se ha enseñoreado de la Universidad. Hoy en día, con todos sus desacuerdos internos pero gracias a ellos, la filosofía expresa en el seno del *Alma Mater* la pluralidad de lo humano. Aquí confluyen el concepto liberal de Universidad y la visión historicista de la filosofía.³⁴

La Universidad está pensada, entonces, como una institución filosófica y la filosofía como una institución universitaria, si se nos permite emplear la fórmula de Jacques Derrida. La institución filosófico-universitaria se erige sobre la base del libre discurrir de las ideas pero reserva para sí los canales del discurso. Ejerce el monopolio de una pluralidad que se despliega y se reproduce "libremente" dentro de los límites del campo institucional. Es una institución permeable a todo discurso porque nada de lo humano le es extraño, no obstante lo cual sanciona textos y alocuciones, controla su lectura e interpretación y adiestra a sus lectores o escuchas.

Precisamente desde esta institucionalidad se constituye la didáctica gaosiana. El quién, el cómo, el para quién y el para qué de la enseñanza filosófica están definidos por un discurso didáctico que describe y prescribe las prácticas normales para el comercio con la filosofía. En la base está el profesor, objeto y sujeto de la norma, no pontifica doctrinas sino que administra espacios y tiempos; propiamente no selecciona contenidos ya que éstos de alguna manera

³⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 7-11.

están decididos por el canon de lo clásico, más bien dictamina formas y procedimientos; no erige ninguna verdad, excepto la de la novedad (todas las verdades son subjetivas): a falta de verdad objetiva el profesor tipifica y cuadricula subjetividades, conjura pretensiones de poder exhibiéndolas; no es partidario de una filosofía sino de la filosofía, a la cual legitima en el acto mismo de enseñarla. La didáctica de la filosofía es un problema de resguardo institucional.

Chicoloapan, Méx., a 18 de agosto 1989

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO Y EL REALISMO EN JUAN DAVID GARCÍA BACCA

MAURICIO BEUCHOT*

YA EN EL MARCO de su obra de juventud, Juan David García Bacca (nacido en 1901) quería renovar y *transustanciar* —según la expresión que después tan cara le fue— el sistema tomista en el que se había formado. Él mismo habla de haberse querido integrar en la corriente renovadora y transustanciadora del célebre tomista Cayetano. Nos dice:

El primer choque filosófico contra tal fondo [filosófico inicial] me vino del cardenal Cayetano (Tomás de Vio, 1468-1534): el único comentador genial, y pensador original, de Santo Tomás y de un tomismo no cruzado aún con aristotelismo dogmático, escolástico y pedagógico clerical. Sus comentarios, amplísimos y geniales, al brevísimo y elemental opúsculo de Santo Tomás *De ente et essentia* y a la *Summa Theologica* fueron para mí choque contra mediocridades, plúmbea o áurea; choque, aquella valentía de Cayetano acerca de [la] trascendencia ("Deus est supra unum et supra trinum..."), acerca de tipos y grados de identidad, su interpretación audaz de la transustanciación —ónticamente tratada, frente a lo parcial de *trans-formación*, *trans-materialización*... audacias que daban al traste, valiente y consecuentemente aplicadas, al aristotelismo y tomismo escolar. Pan nuestro intelectual y filosófico de todos los días de tantos años (1918-1928). Pan nuestro de cada día y de cada curso, dado por mí a devotos estudiantes, que traté de mantener y de mantenerme con él, a pesar de todo, en obras más (en latín) cual *De metaphysica multitudinis ordinatione* (1928), *De rebus metaphysice perfectis* (1930).¹

Pues bien, una de estas obras renovadoras, en las que ya se ve el

* INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS - UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO.

¹ J. D. García Bacca, "Autobiografía intelectual", en *Anthropos*, núm. 9 (feb. 1982), p. 4

dominio de García Bacca sobre los planteamientos tomistas de Cayetano y donde se percibe además el otro choque que le produjeron la ciencia moderna y la filosofía kantiana, es el largo y notable artículo de 1929: "Algunas consideraciones sobre el problema epistemológico".² En él, García Bacca dice abordar honesta y denodadamente el problema de la posibilidad, validez y alcance de nuestro conocimiento, de una manera crítica y —de algún modo, al menos— dentro de la metodología trascendental de Kant. Su objetivo es salvaguardar y legitimar el realismo cognoscitivo, pero quiere hacerlo evitando tanto el realismo ingenuo como el idealismo encerrado en sí mismo —que es en realidad escepticismo o agnosticismo. Es el problema de si conocemos la realidad y cómo o en qué medida. Si logra resolver este problema criteriológico, habrá fundamentado una metafísica de lo real trascendente, como es la del tomismo.³

Querer defender un tipo tal de realismo no le parece a García Bacca un prejuicio que de antemano esté viciando el proceder crítico, pues hay —por así decir— un realismo natural del conocimiento. Al principio es pragmático, pero puede ir —de una manera trascendental— haciéndose teórico o metafísico mediante la reflexión crítica. Ya que la reflexión o conocimiento reflejo es posterior al conocimiento directo, no puede menos que comenzarse por esa recepción directa o inmediata de contenidos cognoscitivos y después criticarlos reflexivamente para ver si corresponden a lo real. Por esa posterioridad de la reflexión, "el problema crítico, el planteo de la cuestión de confianza a nuestros sentidos y entendimiento sólo puede ponerse en el terreno de la reflexión" (p.131). Del hecho de nuestra experiencia de tener conocimientos directos, pasamos por reflexión a plantearnos el problema: ¿son auténticos conocimientos o sólo ilusiones?, ¿corresponden a lo real?, ¿y cómo tenemos certeza objetiva de ello? Hay que pasar de ese realismo práctico o pragma-

² En *Analecta Sacra Torraconensia*, 5 (1929), pp. 129-185. Las páginas citadas entre paréntesis se refieren a este artículo.

³ En realidad, a pesar de que García Bacca se vio llevado a muchos temas y doctrinas, mantuvo en cierta medida esa formación tomista; a veces se ve en sus exposiciones históricas, a veces en sus propios planteamientos; tal puede apreciarse en la extensa "Bibliografía de Juan David García Bacca", en *Anthropos*, pp. 15-24.

tista a un realismo justificado teóricamente o realismo metafísico. Pasar de un realismo de hecho a uno de derecho en buena lógica. He ahí el problema.

Planteado el problema crítico o epistemológico, García Bacca adopta como punto de partida los contenidos de la conciencia, que exhiben pretensiones de objetividad. No comenzará con un escepticismo radical ni con una duda metódica, ni con un idealismo que rompa los lazos del conocimiento con la realidad, ni con un acto de fe voluntarista, ni con un dogmatismo. Serán puntos de partida que presuponen posiciones tomadas de antemano. Más bien se trata de no presuponer una solución ya tomada. Por eso tampoco parte de los objetos fenoménicos solos, al modo de Kant. ¿De qué partir entonces? García Bacca declara:

Partiremos, pues, no de una duda *real*, dentro de la cuestión de *derecho*, sino simplemente de una *suspensión consciente del juicio* sobre el problema en debate —"la veracidad de nuestras facultades en sus pretensiones objetivistas y ontológicas"—, y aceptaremos *los hechos* y todo lo que la razón nos muestra ser *condición de posibilidad de los hechos*, punto de partida seguro e imparcial para escépticos y dogmáticos de todo matiz: no nos inclinaremos por de pronto ni al sí ni al no, aguardaremos confiadamente el resultado del análisis: practicaremos no una *epojé* brutal e imposible en el terreno de la vida intelectual y sensitiva, espontánea e irresistible, sino una abstención intelectual en el terreno abstracto, en el orden reflejo consciente, perfectamente lícita, más aún, exigida por el desapasionamiento y frialdad de la razón abstracta (p. 135).

La reflexión abstracta o racional que servirá de método será de tipo trascendental, pero posterior al funcionamiento directo de las facultades cognoscitivas de tipo intuitivo: sensitivas e intelectivas. Pero hay que justificar ese uso trascendental de la razón misma. Y eso se hará sin prejuzgar desde ahora la validez de un pesimismo escéptico y un optimismo intelectualista, sino situándose en un punto neutral, intermedio entre uno y otro. Y "el único punto de partida de la cuestión crítica libre de dogmatismo y escepticismo lo constituyen *los hechos*. Valoremos su alcance epistemológico" (p.137). García Bacca señala tres hechos fundamentales. El primero es la presencia en nosotros de muchos contenidos cognoscitivos, tanto

concretos como abstractos, con tendencias tanto imanentistas como objetivistas. El segundo es nuestra capacidad de reflexionar sobre esos hechos o contenidos de conciencia, sin prejuzgarlos con una teoría interpretativa, sino con una constatación de simples hechos. El tercero es nuestra facultad discursiva, por la que no sólo relacionamos los datos de modo inmediato, sino también de modo mediato, comparando e infiriendo. Además de todo esto, la solución del problema depende, en el fondo, de la estructura y función de mi razón personal, no sólo de la razón en abstracto. Aquí García Bacca apela a la razón humana concreta y actual, no a la abstracta e impersonal. Y es que esto es la *humanización* de la ciencia, de modo que si alcanzamos la certeza subjetiva y objetiva a partir de nuestra propia razón,

en tal caso toda duda positiva o negativa o suspensión del juicio sobre la veracidad de nuestras facultades, sobre si han funcionado o no bien, sobre si tal vez su estructura interna está viciada y por no disponer de otras no podemos controlarlo (...) dudas, por tanto, sobre el valor objetivo de lo adquirido, son *humanamente absurdas y humanamente inútiles*: de consiguiente estamos en posesión de una verdad *absolutamente cierta* y válida *para nosotros*, y válida para lo que *es en sí*, en cuanto está en nosotros: pretender no sé qué clases más de seguridades es desear imposibles, querer disponer de un entendimiento divino, angélico o típico abstracto, utopías evidentes (p. 139).

Tal es la "prudencia intelectual", por así decir, que evita un escepticismo desesperado e inútil, a la vez que un dogmatismo también sin esperanzas y fútil. Se plantea en una certeza y evidencia *humanamente* suficientes, porque sólo nos es accesible lo humano, no una certeza y evidencia *simplemente absolutas*, sino *humanamente absolutas*. Y nada más.

Este método o procedimiento es análogo al método trascendental de Kant, pero más bien debe llamarse "crítico-natural-humano", pues consiste en un examen reflejo o reflexivo de las funciones y estructuras cognoscitivas, para inferir su valor y alcance. Es trascendental en cuanto establece las condiciones de posibilidad del conocimiento del *no-yo*, y es crítico en cuanto que analiza las facultades y actos cognoscitivos para deducir racionalmente la certeza y la evidencia *humanamente absolutas*. No simplemente absolutas,

como en el escepticismo y en el dogmatismo, que pretenden certezas no humanas (de ángeles o de dioses). "Llegamos, pues, a una justificación indirecta o *ad absurdum* de la veracidad, de la recta estructura de nuestras facultades; desconfiar de ellas, después de todos los medios de evitar el error, es inútil y absurdo: usaremos, pues, confiadamente del discurso y de nuestros medios internos sin petición alguna de principio" (p.141). García Bacca nos está llamando a la única crítica que podemos hacer, la de una razón humana y finita, con certezas finitas, aunque alcanzan la universalidad de lo necesario.

¿Y qué nos muestra nuestro saber humano? Nos muestra que el conocer es una hecho, y hay que explicarlo para justificarlo. García Bacca echa mano de la importante noción aristotélica-escolástica de la intencionalidad —tan cara a Cayetano—, por la que el objeto se puede identificar con el sujeto no de una manera física, sino psíquica, en el conocimiento. Es lo único que puede explicarlo.

De consiguiente la objetividad, una cierta adecuación entre sujeto y objeto, es una de las condiciones de posibilidad del hecho indiscutible de conocer; la crítica nos señalará obstáculos que evitar y espejismos falaces, mas en principio un conocimiento del *no-yo*, de lo trascendente es no sólo posible, sino condición de posibilidad del hecho de conocer. La cuestión crítica queda resuelta fundamentalmente y por el método que llamaría Kant, trascendental, por una reflexión consciente sobre el acto de conocer poniendo de relieve su estructura y las condiciones de posibilidad sin las cuales es irrealizable tal como de *hecho* se nos presenta (p. 145).

No se trata, entonces, de fingir contra toda evidencia que no tenemos conocimiento alguno, que no existe validez en el conocer. Hay que comenzar aceptando el hecho contundente de que podemos obtener algunos conocimientos, y después centrarnos en la explicación de ese hecho. Una vez que la experiencia nos convence de que al flujo de nuestros estados mentales les corresponde en ocasiones la verdad o la objetividad (no todo en ello es subjetivo, sino que apunta a un mundo y acierta a representarlo), hemos de aceptar el hecho del conocimiento (por parcial y menguado que sea) y, en sus limitaciones humanas, establecerlo como un hecho dado, innegable, y entonces darse a la tarea de justificarlo mediante el estudio

de sus condiciones de posibilidad, esto es, su explicación. Pero no comenzar por negar el conocimiento o dudar absolutamente de él para después traerlo casi por arte de magia, o para negarlo por completo —lo cual sería más coherente—, sino aceptar el hecho de que conocemos, y entonces pasar a la exigencia crítica de explicar cómo lo hacemos. En eso consiste la justificación epistemológica del conocer, que supera tanto al dogmatismo como al escepticismo, y nos ubica en un realismo bien centrado, moderado, humano. Así, partiendo del hecho del conocer, procederemos por reflexión trascendente para analizar la estructura del conocer y establecer sus condiciones de posibilidad.

García Bacca comienza analizando los contenidos cognoscitivos concretos (los abstractos son como los conocimientos matemáticos, nomológicos, etc.). Son producto de la intuición directa, y son los que más nos conectan con la realidad. Cuando son contenidos objetivos (sensaciones, dolores, conciencia de actos relativos a objetos, por ejemplo), se muestra al vivo la oposición sujeto-objeto. Incluso el conocimiento del yo, en el que parecen fundirse sujeto y objeto, o ser puro conocimiento subjetivo, implica que conozcamos objetos exteriores por los que nos percatamos de la identidad y la alteridad. “De lo dicho se deduce evidentemente que ningún ser diferente del yo puede presentarse en el orden cognoscitivo como *contenido concreto*. La distinción *real entitativa* entre sujeto y objeto coincide en el conocimiento *concreto, real*, con una distinción *intencional* absoluta entre ambos: al modo que la identidad *real* del yo es causa de que desaparezca del orden intencional toda oposición formal de sujeto y objeto” (p.149). Y es que en el conocimiento intuitivo se da la conexión del conocimiento de lo real, pero eso no puede captarse directamente, en el nivel concreto; tiene que conocerse críticamente en el nivel abstracto, por reflexión o indiferencia. Sólo se conoce en el nivel de los contenidos abstractos, pues sólo allí se puede captar la distinción entre sujeto-objeto y, en el objeto, la distinción entre esencia y existencia, de modo que se vea la relación que guarda la esencia del objeto con la del sujeto y la existencia del objeto con la del sujeto.

De lo anterior podemos deducir importantes consecuencias: Todo *contenido objetivo* se refiere por constitución al *no-yo real* o *abstracto*, es decir, a un ser real o ideal no identificado con el yo singular y sus actos reales. El no-yo sólo es cognoscible de hecho para nosotros pasando al orden abstracto. El contenido objetivo presenta una estructura interna, un reflejo de ser y realidad que difiere esencialmente del ser y realidad de los contenidos concretos. Basta la observación psicológica para notarlo. De consiguiente el paso del reino de los contenidos objetivos al dominio de lo real debe ser estudiado cuidadosamente, precisar su licitud, límites de validez, derecho en que se funda... (p. 155).

Los contenidos abstractos, a diferencia de los concretos, por fuerza aparecen como más desligados de lo real, vaporosos y vacíos. Por eso es preciso buscar la manera de relacionarlos con la intuición, a fin de que nos recuerden que surgieron de ella y son sus sustitutos más elaborados intelectivamente. La objetivación de los contenidos abstractos —el dotarlos de carácter objetivo— depende de relacionarlos con la intuición. De esa manera, lo que en realidad objetivamos no son los contenidos abstractos sino los concretos de los que han salido y les han dado origen. Que se vea esa vinculación de los contenidos abstractos con los concretos o intuitivos; así se recordará el realismo u objetivismo que tenían en un principio.

La condición de los contenidos cognoscitivos abstractos es su alejamiento de lo real y por consiguiente una radical dificultad para verlos fundados en la intuición mientras más generales y abstractos son. Su conocimiento será siempre mediato o inferido. Y ya que el realismo exige una identidad intencional entre sujeto y objeto, al mismo tiempo que una objetividad intencional que permita distinguir el yo del no-yo, en el mismo acto de conocer tiene que darse esa identidad intencional de sujeto-objeto y también —desde otro aspecto— su oposición, que conserve la objetividad. Son condiciones de posibilidad del conocimiento. Todo eso se da en el conocer, pero sólo se conoce por reflexión e inferencia (a partir de lo intuitivo y directo), es decir, el realismo y la objetividad del conocimiento es inmediacionista, directista, aunque únicamente admite una justificación mediata, a saber: “supone la demostración de la posibilidad de seres trascendentes diferentes del yo real” (p. 161).

La objetivación trascendente o comprobación de que hay entes trascendentes distintos del yo se centra ahora en los contenidos

cognoscitivos más difíciles de legitimar: los abstractos. Y éstos son de dos tipos: 1) los que tienen objetividad *material* o *fundamental*, consistente en una cierta oposición al sujeto captada directamente —ejemplos de esto son las ideas de algo, ser, uno...—, y 2) los que tienen una objetividad *formal*, en los que la oposición al sujeto no es captada directamente —ejemplos de esto son las ideas de cosas en sí, mundo externo, objeto. Los que tienen objetividad material apoyan a las que la tienen formal, pero los que la tiene formal son más fáciles de captar en su carácter mismo objetivo. En otras palabras, hay una doble objetividad: espontánea y elaborada. Y las dos son importantes, y no se contradicen. Asegura García Bacca: “Aceptamos la realidad de mecanismos objetivadores espontáneos, o sea, el directismo esencial o ciertas facultades como un *hecho*, que admite no una justificación *inmediata*, sino *mediata*, por la sola razón. El intermediacionismo de los sentidos es perfectamente compatible con un mediacionismo de justificación lógica” (p. 166). Asimismo, los conceptos con objetividad formal no son sólo copias desvaídas y desmejoradas de los que la tienen material y fundamental; hay en ellos una relación más estrecha. Ya que captamos esos contenidos objetivos formales en oposición de sujeto-objeto, eso no puede tener como finalidad el solo conocimiento de yo inmanente.

Luego, si admitimos el principio de razón suficiente, tal como se emplea en la reflexión trascendental, a saber, aceptar todo aquello que sea condición de posibilidad de un hecho dado a la ciencia (lo cual sólo supone el tal principio como norma del pensar y no implica un uso trascendente, no justificado aún), hemos de deducir que la facultad de los *contenidos objetivos* tiene por objeto el conocer el *no-yo*, está hecha por constitución para un uso trascendente: luego tal uso es lógicamente lícito: es una condición de posibilidad de tal hecho (p. 168).

Esta aplicación del principio de razón suficiente para garantizar la objetividad y la trascendencia real de nuestros contenidos cognoscitivos abstractos —así como por la reflexión sobre la intuición se han garantizado ya los contenidos cognoscitivos concretos— le parece a García Bacca un procedimiento lícito:

A lo dicho no creemos que Kant tenga nada que objetar, pues no afirmamos ni hemos probado con ello sólo que una objetivación tras-

cedente sea posible, aun sin disponer de contenidos concretos o intuiciones que le sirvan de base: sino únicamente que si cumplen las demás condiciones que vamos a señalar, *por parte de la estructura de la razón* no habrá impedimento lógico para un uso trascendente. Con lo anterior hemos hecho una deducción trascendental, en lenguaje kantiano, de la posibilidad de un uso trascendental legítimo de nuestras facultades y de la razón en particular (p. 169).

Hemos salvado el uso trascendental del conocimiento apuntado a lo objetivo. Entonces García Bacca da un paso más. Ya que ha analizado la epistemología de los contenidos intuitivos concretos y la de los abstractos, aborda los primeros principios (que todavía se ubican en el nivel del intelecto) para después analizar el uso de la razón, que es inferencial; todo ello según un uso trascendente, enfilado hacia el realismo. Lo que ha obtenido es bastante: la objetividad del orden abstracto, y ahora quiere que ella misma acceda a embonar con el orden concreto y real —porque la realidad es más aún que la objetividad: se coloca ya en el plano metafísico. Acepta que Kant estaba en lo correcto al exigir un contenido intuitivo como condición de posibilidad de un uso trascendente legítimo de las categorías. Por eso ahora García Bacca quiere hacer ver que los contenidos mentales abstractos pueden reducirse a una objetividad concreta, con lo cual quedarían apoyados en la intuición y por lo mismo garantizados (pues los contenidos objetivos concretos se garantizaban directamente de modo intuitivo). Así, ¿cómo enlazar los contenidos objetivos abstractos con los contenidos objetivos concretos? Para ello, según García Bacca, tenemos que valernos de la noción de *ser real* como algo que aceptamos tener por intuición. Y con ella tenemos que proceder a demostrar dos cosas: 1) que la noción de ser real no se identifica únicamente con *nuestro* ser real, y 2) que *la existencia de realidades trascendentes* es una condición de posibilidad de nuestro ser real y de sus propiedades reales. Que el ser real no se identifica sólo con nuestro ser, se demuestra partiendo de la intuición, pero no sólo ella, sino además con la reflexión abstracta sobre ella; que si bien nos vuelve al lado epistémico, también nos permite captar la distinción de nuestros contenidos inmanentes y su correlato trascendente. Y en la demostración de la pluralidad de los seres rebasamos el mero sentido común,

colocándonos en el conocimiento científico, apoyándose en el principio de no contradicción y en el de razón suficiente —en su uso trascendental. García Bacca los aplica de la manera siguiente:

Si sólo dispusiésemos en el orden *cognoscitivo* de contenidos conceptuales abstractos, formalmente objetivos, el predicado “*real*”, atribuido a la cosa en sí en una objetivación trascendente, carecería para nosotros de sentido; mas disponemos por dicha nuestra de él: luego al demostrar la razón (pues no lo puede hacer nuestra intuición) armada de *ambas* clases de contenidos, que *la realidad actual* de tales seres es condición de posibilidad de nuestros contenidos internos, de los abstractos y de los concretos, usa del método trascendental de reflexión y discurso, único lícito en epistemología. Parece que usamos del principio de razón suficiente con un uso *trascendente* y no es así en realidad: hacemos de él sólo un uso *trascendental*, es decir, lo tomamos como norma que de hecho regula nuestra razón, de manera que, si aun en este terreno interno fuese falso, todo contenido conceptual objetivo desaparecería, no podríamos discurrir, ya que toda premisa es condición de posibilidad de la conclusión y ésta tiene en aquélla su razón suficiente: en el campo puramente abstracto el principio de razón suficiente equivale a un análisis de las nociones para deducir o explicar su estructura actual, o sea, al principio de identidad realizado en cada noción o contenido abstracto. Admitir, pues, el hecho de la presencia de contenidos objetivos regulados por el primer principio basta para nuestro intento: las nociones de *real*, *conciencia*, entender, vivir..., etc., ya nos son dadas cognoscitivamente por los contenidos concretos y por análisis que sobre ellos verifique la razón, puede, por medio del principio de identidad, sacar las condiciones de posibilidad para la *realidad-actual* del no-yo, una vez probada su posibilidad (p. 176).

Ya que en todas estas demostraciones hemos usado los principios, tenemos que revisar, finalmente, su valor y alcance. Se plantea el problema final del valor epistemológico de los primeros principios. Ese valor trascendente y ontológico lo obtendremos por la misma justificación trascendental que hemos venido empleando hasta ahora, incluso de manera más fácil por todo lo que ya hemos hecho. Sabemos que el valor objetivo de una noción o juicio consiste en que exprese una oposición entre el yo y el no-yo; sólo en las intuiciones concretas se guarda la identidad intencional entre el sujeto y el objeto; pero en el nivel abstracto se ve por reflexión la distinción intencional entre sujeto y objeto que implican los contenidos abs-

tractos. En efecto, esa oposición intencional sólo tiene razón suficiente de su ser en un empleo transubjetivo. Y de allí falta aún pasar a la objetividad ontológica, pues los principios no son anteriores a la realidad, como impuestos a ella, sino que surgen de ella y se evalúan por recurso a la intuición.

La noción de identidad, básica para el principio de no-contradicción, no se nos da en la intuición, sino en la reflexión y deducción abstractas, pero ellas parten de la intuición. Hay que probar que el principio de identidad es condición de posibilidad de los hechos reales. Si desapareciera el principio de identidad, según el cual cada ser es idéntico consigo mismo, resultaría que el ser podría ser idéntico a la nada: no se podría impedir. O, en todo caso, las cosas aparecerían y desaparecerían en un *devenir* absoluto, un movimiento infinito, sin sustento alguno. “Mas en esta hipótesis —observa García Bacca— la presencia de nuestros contenidos reales en la conciencia y su posesión consciente como idénticos, firmes y estables sería un fenómeno imposible; al menos la constitución real del ser que nos es dado cumple el primer principio: si desaparece del campo de la conciencia será por otras razones, no por perder la identidad consigo mismo” (p. 179). Pero de probar que es imposible pensar simultáneamente los contradictorios no se puede concluir la imposibilidad real de que existan. Para que no sea sólo una norma del pensamiento, sino también del ser, hay que dar a *ser real* el valor intuitivo que requiere. Y es que no se puede pasar de lo abstracto a lo concreto. Ha de contarse no sólo con la identidad pensada, sino con la identidad real conocida por intuición y derivada de la intuición por la deducción abstracta. Se parte, pues, de los hechos *reales* internos y se da a estas ideas y principios un sentido *real*, controlable por la conciencia.

Con esto García Bacca llega a tocar los linderos de lo real. Propone que el conocimiento trascendente real sea analógico, es decir, *proporcional* a la razón humana, porque ésta es finita y muy limitada. Siempre habrá un resto de irracionalidad en nuestras conquistas científicas; pero eso es lo que nos toca alcanzar, lo que nos compete de esta inteligencia/razón humana que es nuestra naturaleza.

Para concluir: evaluemos rápidamente el recorrido de García

Bacca por el sendero epistemológico hacia la realidad. ¿Ha logrado justificar el realismo del conocimiento? ¿Y cuál ha sido su estrategia principal? A nuestro juicio, el procedimiento de García Bacca deja el sabor de que no es completamente según el método trascendental kantiano, por más que él se ha empeñado en asimilarlo a éste; más bien parece que es un método crítico, es decir, que comienza aceptando (aunque sea de manera provisoria) el hecho del conocimiento como algo que se da y después pasa a justificarlo reflexivamente. No es un completo comenzar situándose en el lado epistemológico para de ahí pasar al lado ontológico. Pero es que no hay reglas para hacerlo válidamente; por ello ha tenido que apoyarse en algún reconocimiento del hecho cognoscitivo y luego legitimarlo *a posteriori* en la reflexión. Es más bien un pasar de un realismo práctico o pragmático del sentido común (tomado como algo hipotético y provisorio) a un realismo teórico y crítico de la razón científica y filosófica.

Creemos que García Bacca ha sido coherente, pues sólo partiendo de esos hechos se puede evitar el escepticismo cerrado y sólo poniéndolos en crisis se puede evitar el dogmatismo también cerrado y vano. Su procedimiento es detectar hechos cognoscitivos (primero concretos e intuitivos, después abstractos e inferidos) y buscarles sus condiciones de posibilidad. Para ello echa mano del principio de razón suficiente en su uso trascendental. Es un procedimiento ingenioso, y a pesar de que no es completamente trascendental como en Kant —resulta más bien reflexivo-crítico— da la impresión de que no saca el realismo desde un inmanentismo del cual sería absurdo e inválido, sino que parte de lo inmediato y ontológico (pero a título de provisorio), y haciendo uso de lo epistemológico lo más que se puede permitir para no encerrarse en él. Parte de los contenidos cognoscitivos y va extrayendo como condición de su posibilidad y como su adecuada razón suficiente el que algo en la realidad o en el no-yo les corresponde: primero a los contenidos concretos e intuitivos, para los que es más fácil hacerlo, y, en dependencia de ellos, a los abstractos e inferenciales. Procedimiento válido, aunque dejaría insatisfechos a muchos que quisieran partir más del lado epistémico o inmanente, pero del que no habría manera de pasar —con las reglas de que disponemos en la lógica— al lado ontológico o trascendente, real.

ACOTACIONES A LA FILOSOFÍA DE JOAQUÍN XIRAU

RAÚL CARDIEL REYES*

1. UNO DE LOS FILÓSOFOS más profundos y prometedores del exilio español. Desgraciadamente murió joven, a los 51 años de edad. Empezó a destacar en España desde los 28. En México sólo estuvo siete años. Dejó, sin embargo, casi veinte obras sobre filosofía.

2. No llegó a hacer una formulación muy extensa de su concepción personal, pero esbozó lo que podría denominarse sus piezas centrales, de las que ahora nos ocuparemos.

3. Creía que el mundo de su tiempo se encontraba en una profunda crisis. Veía el “construir un cosmos que ordene y discipline el caos de la vitalidad actual” como la más urgente e insoslayable de las tareas de la filosofía. Formular, decía, una nueva Ciudad de Dios, que reordenara el mundo contemporáneo.

4. Sus ideas filosóficas viven la situación típica de los años treinta, que se caracterizaba por impulsar una reacción muy vigorosa en contra de la filosofía del positivismo, la cual había pretendido instituir la ciencia y la metodología científica como las únicas fórmulas verdaderas y legítimas del saber humano. Esto, naturalmente, tendía a considerar al hombre como una “cosa”, y al mundo de la cultura como una expresión de la subjetividad humana, sin ninguna validez científica, indigna de ser medida y patrón de su conducta. El intento de Xirau, en filosofía, consistió en salvar el mundo del hombre y legitimarlo frente a la razón, frente a la ciencia y frente a las exigencias valorativas. La tarea más urgente, por lo mismo, era legitimar la ciencia, pero negándole el derecho de decidir sobre asuntos de la cultura.

5. Por lo mismo, la filosofía de Joaquín Xirau puede dividirse en

* FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES, UNAM.

dos grandes partes: la filosofía de la ciencia y la filosofía del hombre. Entre ambas no puede haber identidad. Se orientan y guían por principios diferentes, buscan finalidades distintas, pero no por eso contradictorias o incompatibles.

6. La filosofía científica corresponde, dice Xirau, a un afán insaciable de calidad "de saber y decir de las cosas lo que en sí mismas son, independientemente de todo afán subjetivo, de toda utilidad individual o colectiva, de toda alternativa de salvación o perdición".

7. Nuestra experiencia directa e inmediata de la realidad nos entrega sólo un fluido perpetuo de sensaciones, de cosas cambiantes, que se transforman constantemente: el río heracliteano clásico, donde todo cambia y nada permanece. Sobre este devenir constante de la realidad, la razón humana trata de buscar y encontrar lo permanente y lo estable, y lo constante e invariable, que le permita orientar su vida, su acción y sus bases sólidas para su propia comprensión de la realidad.

8. La primera solución a esta búsqueda de lo estable en el fluir constante de la realidad fue la ciencia griega que descubrió las formas ideales, los conceptos matemáticos y las figuras ideales y perfectas de la geometría euclidiana, que de ahí en adelante constituyó un paradigma del conocimiento científico.

9. La segunda etapa del conocimiento fue la ciencia moderna, empírica, experimental, que trató de establecer las características de las cosas mediante un método basado exclusivamente en la experiencia directa de las cosas. Así surgió la física experimental de Galileo, la química de Lavoisier, la biología del siglo pasado. Los tiempos modernos establecieron en forma indubitable la existencia de las cosas.

10. La tercera y última etapa del conocimiento científico es el descubrimiento de los valores, que comienza con Kant, y quien independiza y legitima la razón práctica y la autonomía de la voluntad y el sentimiento para rematar en el siglo xx con la filosofía de los valores, a través del método fenomenológico de Hartmann y Scheler. El siglo xx ha constatado la existencia de los valores.

11. De este modo, la filosofía de la ciencia nos entrega el conocimiento de tres reinos de la realidad: las ideas, las cosas y los valores. Sin embargo esto no es todo el mundo, pues todos ellos son

puras abstracciones: "Las sensaciones, las ideas y los valores son elementos abstractos, cualidades objetivas de un ser palpante. La realidad profunda es siempre subjetiva. Es intensidad, referencia, propulsión creadora."

12. La manera de completar la visión cósmica de la filosofía, que aspira a la comprensión de la totalidad de la realidad, es formular una filosofía del amor estudiando esta fuerza profunda de la conciencia del hombre. El amor no es algo originario y natural, como podría suponerse. Es necesario recorrer la historia para llegar a una comprensión del amor, a lo que podría llamarse una auténtica filosofía del hombre.

13. La primera etapa de la construcción del amor, como impulso propulsor y creador del hombre, es la era helénica, en la que la filosofía de Platón y Aristóteles nos dejan la concepción clásica del Eros platónico. Un impulso profundo del hombre que va de lo inferior a lo superior, afán supremo de perfección y elevación hacia las esferas superiores del espíritu y donde anidan los valores eternos y perfectos de la verdad, el bien y la belleza, en un reino puro del espíritu. En la vida terrestre sufre el espíritu limitaciones radicales al coexistir con el cuerpo y sus apetencias naturales. El amor, por ello, es una aspiración a liberarse de las limitaciones de lo material hasta llegar al amor puro, que se identifica con los valores supremos del espíritu.

14. La segunda etapa la constituye el amor cristiano, que sumerge toda la concepción helénica en el amor a Dios, entidad suprema, creadora y rectora del mundo, donde se identifican los supremos valores en una entidad personal, eterna y perfecta. El amor se hace una fuerza mística, y aspira a su final identidad con Dios.

15. En el periodo de las ciencias modernas, el amor desaparece porque al aplicarle la metodología científica, que explica lo superior por lo inferior, lo compuesto por lo simple, el amor se deshace en las tendencias vitales más generales y simples, como el placer o la libido, o el afán de poder. Pero el romanticismo, que nace en las tradiciones caballerescas y líricas, y representa una gran reacción contra el intelectualismo de los tiempos modernos, restablece el valor del sentimiento, de la emoción, de la subjetividad sobre la objetividad de la ciencia.

16. Este recorrido por la historia de la cultura muestra las cuatro características del amor: la ordenación jerárquica de los valores en el amor helénico; la abundancia de la vida espiritual en la tradición cristiana; la ilusión amorosa en el amor romántico, y la fusión y reciprocidad en todas esas formas especiales.

17. La pieza central de la filosofía de Joaquín Xirau es la definición final de lo que es el amor: fuerza espiritual profunda del hombre que envuelve su conciencia, que es anterior y posterior al conocimiento de la realidad y del ser; que le da el sentido y el valor que explican la misma aspiración del hombre al conocimiento, y por lo mismo lo impulsa a la filosofía como intento de un saber de la realidad de carácter universal. El amor que lo sublima todo, que disuelve las tendencias contrarias: a la violencia, el odio, el rencor, lo negativo, y eleva al hombre hacia lo superior y hacia las más altas esferas espirituales.

18. Estas dos partes de la filosofía —el saber de la realidad y la conciencia amorosa— son distintas porque una conduce a la verdad y la otra al bien; una penetra el ser y lo descubre; la otra lo precisa y destaca su sentido y su valor. Pero no excluye su final combinación, su mutua dependencia, su unidad superior, porque a lo que debe aspirar el hombre es a “iluminar el saber mediante una clara declaración de la filosofía del amor”.

19. La corta vida del Dr. Xirau no permitió que completase y perfeccionase sus ideas filosóficas. Él mismo declaró, en el prólogo a *Amor y mundo* (1940), que se proponía sólo ocuparse del amor, pero sin desenvolver la ontología y la metafísica que todo ello implicaba. Al parecer, con ello quiso referirse a la crítica que le formuló, en su tiempo, el Dr. Larroyo, quien le reprochaba una falsa e imprecisa ontología y metafísica, propias del más crudo romanticismo filosófico que todo lo explica por factores subjetivos y sentimentales.

20. Sin embargo adelantó algunas de las afirmaciones del existencialismo, al afirmar constantemente la índole peculiar de la naturaleza humana, que no se dejaba conocer por las categorías de las ciencias naturales, que todo lo convertían en “cosa”, y aun declara expresamente que sólo el historicismo y el existencialismo podrían dar una respuesta filosófica adecuada a las interrogantes que dejaba en el aire su filosofía del amor.

21. Quisiéramos insistir en que el Dr. Xirau no completó debidamente su filosofía. Dejó algunas contradicciones notorias en su teoría sobre el amor. Por ejemplo, algunas veces afirma que el odio es parte del amor porque significa el rechazo al mal; otras, que el odio se desvanece ante la fuerza y abundancia del amor. A veces afirma que lo objetivo existe y el amor sólo ilumina, pero no crea los aspectos valiosos de la realidad, y otras que el amor crea y forma el sentido del ser y del valor. Algunas veces dice que lo objetivo existe; otras que no existe. En fin, que el ser existe frente al valor, o que el ser es producto del valor. Oscilaciones en su pensar metafísico, que seguramente alcanzarían final solución si hubiese contado con el tiempo suficiente para seguir perfeccionando su filosofía.

22. La fuente de inspiración de las ideas básicas del Dr. Xirau fue, casi seguramente, el “Doctor Iluminado” —Ramón Lull o Raymundo Lulio—, que en sus múltiples obras dejó una filosofía de la ciencia; en su *Arte combinatorio* y *Método inventivo*, especie de “mathesis universalis” al estilo de Leibnitz; y su “amancia” o *Arte amatoria*, donde dejó las líneas fundamentales sobre el amor que luego siguió el Dr. Xirau. Su empeño por estudiar a Lull comienza desde que le fue encomendado el estudio de Lull en la Universidad de Barcelona, por el Dr. Pedro Bosch Gimpera en 1937, y sobre el cual proyectó una vasta obra de la que sólo dejó una introducción.

AMOR VERSUS FASCISMO (JOAQUÍN Y RAMÓN XIRAU)

MA. ROSA PALAZÓN*

El que no ama, no es persona.
Unamuno

LOS XIRAU CONTRA FRANCO

ANTONIO MACHADO SALIÓ AL exilio para no volver. A su lado iban Joaquín Xirau Palau y Pilar Subías. En la frontera de Francia y España se despidieron. Los Xirau iban a París para reunirse con su hijo Ramón; después esta familia de tres siguió a Nueva York y finalmente se refugió en México, donde, como tantos catalanes, encontró su última morada, su patria definitiva: “millares de españoles han salido de su Patria (...), este vertiginoso desplazamiento resulta en inquietud y desarraigo sin dejar de ser el símbolo de una suerte de desarraigo metafísico que ya sospechaba Platón. El futuro dirá si el desarraigo ha sido moralmente útil. Pero el futuro lo vivirán los ya arraigados hijos de los desarraigados”.¹

Los datos bibliográficos y las valiosas aportaciones de Joaquín y Ramón están escritas. No las repetiré.² Sólo destaco dos, coincidencias de sus ideologías y prácticas amorosas que el franquismo no le perdonó a Joaquín, ni le hubiera perdonado a Ramón si hubiera regresado a España antes de 1975. Como Bernard Shaw, ambos han aspirado a la socialización gradual y pacífica de la economía; los dos

* CCLL-UNAM.

¹ R. Xirau, *Comentario. Ensayos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1961 (Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, 6), p. 52.

² La de Joaquín Xirau puede consultarse en su libro *Descartes-Leibniz, Rousseau*, UNAM, México, 1973 (Seminario de Filosofía Moderna). La de Ramón en *Presencia de Ramón Xirau*, presentación de Juliana González, UNAM, México, 1986 (Textos de Humanidades).

han defendido apasionadamente la vida o capacidad creadora y la autonomía o libertad de las personas, de las universidades, de los grupos y de las naciones. Es por esto que Ramón ha escrito su poesía en catalán: si bien él sabe de las conexiones íntimas entre lengua materna y expresión poética, también su quehacer manifiesta su convicción política de levantar la voz en una lengua reprimida, y esto aun a expensas de quedar alejado del amplio público de habla hispana. El fascismo reprimió precisamente las autonomías y libertades nacionales. Al respecto, R. Xirau comentó que la historia española ha sido una triste relación de centro a periferia, de opresor a oprimido y "España sólo puede volver a su verdadero cauce histórico si todas las naciones que la componen quieren volver a ser, al mismo tiempo, periferia y centro".³

Hay pruebas de que ni remotamente los fascistas coincidieron con estas ideas; por ejemplo, prohibieron que los catalanes hablaran su lengua y bailasen la sardana, su danza ritual; por ejemplo, dos días después de la entrada a Barcelona de las tropas que eufemísticamente se autollamaban "nacionales" fue suspendida la autonomía de la universidad, perdiéndose 134 docentes de ella por expulsión, exilio o encarcelamiento (los demás fueron obligados a incorporarse al Sindicato Universitario Español, filial de Falange). Ibáñez Martín, del ministerio de educación franquista, lo dijo claro: la enseñanza quedó organizada como una milicia, y esto quería decir disciplinada a programas fijos, sin otra alternativa, sin discrepancias, sin respeto a las diferencias. Por ese entonces también se decretó que los principios educativos de la Institución de Libre Enseñanza, y especialmente los de Manuel B. Cossío, y, consiguientemente, las decenas de artículos que Xirau Palau escribió en apoyo a la liberalización de la enseñanza, eran tradición muerta. Ramón Xirau respondió: una tradición, que va de Ginés Sepúlveda (quien en el siglo xv justificó el derecho de conquista español basándose en la supuesta inferioridad de los naturales en América) a Franco, subsume los derechos del hombre a la política; la otra, que va de Vives hasta los poetas en el exilio, a una derechos del hombre, el amor y la política. "Es probable que salga sobrando una de las tradiciones. No

³ Comentario..., pp. 53-54.

me cabe duda de que se trata precisamente la del señor Logendio",⁴ defensor de las bases de sustentación de la dictadura fascista.

UN NUEVO SESGO EPISTEMOLÓGICO

Padre e hijo Xirau reaccionaron en contra de la idolatría positivista, que divinizó la física de cuño galileano, esto es, la aplicación de un mismo método que explica las regularidades de los cambios y las predice según cálculos de probabilidad; reaccionaron en contra de las clasificaciones de las ciencias en escalas descendentes; y en contra del desprecio con que se trataban los demás saberes y actividades llamadas no científicas. Ahora bien, su reacción tuvo "conocimiento de causa", para decirlo con una fórmula manida: en sendas obras analizan las teorías de filósofos tenidos como antecedentes y miembros de "racionalismo" científicista, así como de los filósofos que no comparten estos puntos de vista. Huelga recordar los ensayos de ambos sobre Descartes y la *Introducción a la historia de la filosofía*, compendio de perspectivas filosóficas tan bien entendidas por Ramón que las torna accesibles por abstrusas que hayan sido en su formulación original. Este repaso histórico y ajuste de cuentas de los Xirau ha reivindicado lo más menospreciado de Descartes, de Leibniz, de Kant, y ha exaltado a figuras como Lull, Vives y el humanismo renacentista, Rousseau, Diderot, Husserl, Teilhard de Chardin, Scheler, Bergson, Bachelard y Whitehead, entre otros.

La reacción de varios filósofos en contra de los positivismos estaba condicionada por el desarrollo interno de las ciencias, por las inquietudes de un diálogo que había tomado un nuevo sesgo: a la vieja obstinación de hallar semejanzas taxonómicas y regularidades legalizables, a esta filosofía pendular o de las repeticiones, se contrapuso la filosofía en espiral, según la clasifica Xirau Subías, que se pregunta sobre las diferencias, sobre la vida, que cambia impredeciblemente o fuera de cálculos probabilísticos, exigiendo una reformulación del parámetro tiempo: "La vida se revela como un esfuerzo (...) para injertar en la necesidad de las fuerzas físicas la

⁴ *Ibidem*, pp. 52-53.

mayor suma posible de indeterminación.”⁵ Asimismo, hubo muchos hombres de ciencia que acabaron viendo la realidad como sistemas o unidades organizadas y jerarquizadas de elementos interdependientes. Y los antecedentes remotos de esto se hallan en las ideas cristianas de comunidad y comunión, según Joaquín, quien nos muestra que este enfoque científico de hoy lo propuso Llull, pensador místico, en el siglo XIII: “La realidad, en todos sus aspectos es vida y estructura, fuerza creadora y organización arquitectónica: ordenamiento”,⁶ fueron las palabras de este mallorquín. De la misma manera, y a partir de las mismas creencias de Llull, ven los Xirau el mundo. Cuando éste se concibe como un sistema de sistemas, pueden distinguirse entre ellos y clasificar nuestras sociedades dentro de las organizaciones vivas, es decir, autorregulativas y creadoras que interdependen entre sí, y que están abiertas al medio ambiente, o sea que intercambian materia y energía con él. Esta conciencia de nuestra religión con los miembros de nuestra especie y de nosotros con los ecosistemas la intuyó otra mentalidad religiosa, a saber, San Francisco de Asís, no porque conociera los planteamientos contemporáneos de la física, de la ecología y demás ciencias, sino por su credo amoroso; ahora la intuición franciscana tiene su fiesta de resurrección porque un lobo es, a fin de cuentas, nuestro hermano lobo. Estos son unos cuantos planteamientos científicos que los Xirau han insinuado desde una cosmovisión hospitalaria con la que muchos concuerdan, aun cuando la terminología de éstos pone al descubierto que están muy alejados de las preocupaciones religiosas de Joaquín y Ramón.

Los Xirau han escrito cerca de 50 libros, y tantos artículos como para perderse en este laberinto de Dédalo. Su tratamiento del amor me ha servido como ovilleja temática. Un día de 1937 Xirau Palau trató el tema en La Sorbona. Tres años más tarde lo replanteó en la UNAM. Larroyo lo acusó de confundir la ciencia, el arte y la religión.⁷

⁵ J. Xirau, *Vida, pensamiento y obra de Bergson*, Leyenda, México, 1944 (Atalaya), p. 43.

⁶ *Vida y pensamiento de Ramón Llull*, en *Obras* de Joaquín Xirau, UNAM, México, 1963 (Facultad de Filosofía y Letras. Seminarios), p. 293.

⁷ El escrito de Francisco Larroyo es “Observaciones sobre la *weltanschauung* de Joaquín Xirau”, 1941.

Lo calificó de romántico. Yo diría que la fe de los Xirau, filósofos cristianos, busca sus razones y que sus razonamientos los han afianzado en su fe. Al margen de esto, quiero destacar que hoy podemos leer las tesis de Joaquín en *Amor y mundo*. Antonio Machado declaró que el eje motor de esta obra, y este juicio vale también para los ensayos de Ramón, es la interpretación del Verbo como un mensaje amoroso muy alejado de los apabullantes discursos sobre un Cristo agonizante o eternamente agónico con que se han justificado muchos crímenes de lesa humanidad. En mi opinión, a los ensayos de ambos se les aplica un texto de Ramón referido a Mounier: “lo que quiso hacer no fue tanto modificar el cristianismo sino vivirlo y mostrarlo vivo, actual y actuante en nuestro mundo (...), no quiere renunciar al mundo, a su mundo, al mundo de su compromiso que puede ser también el nuestro”.⁸

Tratemos, pues, de fijar el amor como hilo temático, siguiendo las palabras y ejemplos de nuestros dos generosos y sabios filósofos, que habrá de conducirnos de la pedagogía a la antropología filosófica, de la teoría del conocimiento a una cosmovisión de lo sagrado, y de las ciencias a la poesía, en un recorrido que ellos fijaron.

EROS Y CHARITAS

Para Platón, o para Diótima, que para el caso es lo mismo, Eros es hijo de la pobreza y del deseo, un demonio o intermediario en busca de la plenitud o Sumo Bien. Como este mundo es evanescente y fugaz, anhelamos la luz, la eternidad. Eros es manía, raptó de los sentidos, renuncia ascética, delirio de ascenso y completud; por eso nos eleva, a partir de nuestra concupiscencia de los cuerpos bellos, por un graduable proceso de abstracción hasta que llegamos a la revelación total y nuestro amor desaparece. Por su parte, Aristóteles inmovilizó a Dios. El mundo insatisfecho y fuera de sí platónico lo concibió como heteronomía, pasividad, como realidad que es movida por un motor inmóvil, por un pensamiento que la genera y cambia.

⁸ R. Xirau, *Palabra y silencio*, Siglo XXI Editores, México, 2a. ed., 1971, pp. 104-105.

Para el cristianismo, dice Joaquín, Dios es amor, incluso su faceta de logos depende de este sentimiento, y amor es vida o creatividad: al espíritu geométrico, matemático y partidario de lo inmutable, contrapone la vitalidad desbordante. *Charitas*, el verdadero amor, es riqueza, abundancia que se manifiesta como fuerza creadora, expansiva, que impregna cuanto toca y que, por lo mismo, se manifiesta en cada cuerpo y espíritu pletórico que se entrega sin reservas, proyectando su gracia: "El que dice que la Caridad sólo es buena porque me complace, está implícitamente diciendo que los demás deben participar de su gusto y convierte así su gusto (...) en verdades de proyección universal."⁹

El impulso sexual es una faceta de la *charitas* porque es expansivo y creador. Quien ama, se ama y ama también su cuerpo: "El pensamiento cristiano proclama sagrado el cuerpo de tal manera y hasta tal punto que lo considera capaz de resurrección."¹⁰ A medida que nos llenamos de amor, la austeridad, el ascetismo, el rigor, las privaciones van siendo menos indispensables. Donde hay amor, actúan las tendencias centrípetas y centrífugas de un individuo que se ama a sí mismo y que da proporcionalmente a los dones que ha recibido. Así, el buen maestro enamora a sus discípulos porque los ama y porque fue amado; lo mismo ocurre con los buenos amigos, padres, gobernantes, o... Este sentimiento es una virtud de los fuertes, de los sanos, de los más felices, diga lo que diga Nietzsche: "Porque es poderoso es capaz de entregarse sin déficit, sin cicatería, ni reserva."¹¹

Ramón redondea diciendo que desde ésta su interpretación el mal es, como dijeron San Agustín y Simone Weil, carencia, disminución, enfermedad por falta de amor, que, por definición, siempre es bueno y sano. No obstante, continúa Ramón, ahora en discordancia con su padre, que participamos del amor pleno o Dios, no somos éste mismo, sino que estamos llenos y vacíos, somos buenos y malos

⁹ R. Xirau, *El péndulo y la espiral*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1959 (Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras), pp. 139-140. Otra ponencia podría tratar las relaciones entre poesía y filosofía, tema que Ramón, no su padre, ha tratado en muchos de sus libros.

¹⁰ R. Xirau, *Poesía iberoamericana contemporánea*, SEP, México, 1972 (Septententas, 15), pp. 129-130.

¹¹ J. Xirau, *Amor y mundo*, en *Obras*, p. 92.

proporcionalmente al afecto y la sabiduría que hemos recibido. Ahora bien, además, para valorar como positivo este brotar o expandirse amorosamente, debe concebirse como un acto de libertad, como una disciplina, un aprendizaje que supera vivencias al tenor del odio. O sea que, según lo comunica Teilhard de Chardin, no se trata de morir comulgando, sino de aprender a comulgar muriendo. Para Simone Weil el dolor, el mal, la desgracia crea la pesantez de la caída; la gracia, en cambio, nos permite irnos completando. Mientras hay vida existe la posibilidad de romper la pesantez, de recibir el *humus* afectivo que nos rodea. En suma, el amor es esfuerzo y ascenso, el Eros filósofo descrito por Platón, y es un brotar creativo, la caridad, el poeta que llena la realidad de símbolos pletóricos de cariño. El amor, en sus dos frentes o aspectos, es vida, una fuerza creativa libre e impredecible que se observa en muchos fenómenos naturales y humanos, exigiendo que los científicos acepten la aventura, según frase de Whitehead, de penetrar en las diferencias y en las irregularidades, y exigiendo que las expliquen renovando sus métodos.

EL AMOR COMO SENTIDO DE UNIDAD SAGRADA

Un verso de R. Xirau reza que tan amorosamente el amor hace brillar la sombra de luz, tan luminosa es la sombra del amor, que hace sentirnos uno con el mundo, sabernos realmente ligados con todo y todos: "Dios pone los escalones/ benignos de las cosas/ huellas que son raíces: / todo es amor en todo",¹² porque entre la naturaleza viva e inerte y entre nosotros existen conexiones íntimas, sagradas. Según Ramón lo santo es lo intocable; lo sagrado es el reino de lo respetable, de lo con-sagrado; o, mejor, la conciencia de unidad lo es de sacralidad. La idiosincrasia del pensamiento burgués, sigue diciendo, desacralizó la realidad, divinizando la Razón-ciencia-técnica, el Progreso, el Estado, al mismo hombre (para después destruirlo, apostilla Foucault), a...; con tales ídolos rompió la noción de religamento, tan cara a algunas orientaciones de la ciencia contemporánea, y abrió la puerta a jerarquizaciones destructoras del hábitat, a gobiernos absolutistas, a educaciones autoritarias y demás

¹² *10 poemas*, México City College, México, 1951, p. 7. La traducción es mía.

conductas que destruyen la creatividad (la vida) de las personas. Ante eso hemos de rescatar el concepto de "estar", de estancia, de arraigamiento consciente que sabe y siente que cada uno es un yo autocentrado y sujeto a realidades que lo rebasan (aunque no yonadado incondicional e irreversiblemente por ellas). La noción de talmente la génesis, libre y asociadora del universo, en un espacio sagrado; pero también la manejan autores como Juan Ramón Jiménez y César Vallejo, alejados de cualquier religión. Aún más, cualquier gran poeta lírico se desenvuelve en los linderos de lo sagrado porque se expresa proyectivamente en las cosas y tiende lazos de simpatía con aquello que lo rodea y con sus lectores o escuchas. La poesía es intercambio dialogante que revela, en tanto acto de centramiento, a su autor, y a nosotros mismos relacionados con él y con el medio ambiente. Y conste que transita del yo al tú porque previamente existe el nosotros. Expliquemos. Hijo del amor, el canto lírico es una "cosa viva", una "cosa alegre", dice Xirau S., retomando una frase de Pound-Haroldo de Campos, que mediante sus juegos lúdicos, o sea su musicalidad o temblores rítmicos, imbrica pensamientos y emociones. Esta amalgama logra transmitir mensajes que nos aproximan a lo inefable, a intuiciones, a conocimientos (dando a este concepto el significado ancestral de penetración) que develan y descifran lo más íntimo de cada uno, aquello que no podríamos expresar mediante conceptos rígidos (ésta es la razón de lo intraducible de un poema). A los poetas les ajusta la observación que le hizo Russell a Wittgenstein en la "Introducción" al *Tractatus*: se las arreglan muy bien para decir mucho sobre aquello que una mentalidad positivista supone que no puede decirse. Unas líneas atrás dijimos que el poema casa lo que parecía disperso, sus palabras y silencios fabrican los puentes: las moradas de sus palabras ruidosas y silentes, valga la paradoja, sugieren la comunicación, las comuniones y la comunidad que nos hermana, a tiempo que las va llevando a cabo cuando es recibida por individuos que las atienden. La poesía nos describe como el amigo y amante, según la fórmula descriptora de Llull, y se nos entrega como un don y una transfusión del principio de realidad. Asimismo, la actividad poética liga el tiempo: rescata los mecanismos de asociación de los mi-

MA. ROSA PALAZÓN

AMOR VERSUS FASCISMO

tos, la más antigua forma expresiva de la humanidad. Con una notable abundancia de recursos comparativos o metafóricos, de progresión discursiva por contigüidad, de imágenes y de paradojas, los poetas rompen con el lenguaje de intercambio usurero, utilitario, oficializado, y nos disparan hasta la remota mentalidad animista de nuestra infancia histórica. Cuando renuevan o actualizan los antiguos modos de expresión, nombran, se maravillan y se estremecen ante los nexos estrechos de la realidad. Esta dirección retroactiva del quehacer poético se acompaña de otra prospectiva: la textura comunicativa del verso, su densidad sintáctica y semántica, su apertura, se presta a que, más que otro tipo de discursos, sea reinterpretado y afecte de maneras muy heterogéneas y diversas a sus receptores. Ramón Xirau, el filósofo, ha estudiado la estrecha unión espacial y temporal del universo y cómo el poeta la ha ejemplificado. Por esto tengo que decirte, amigo y sabio, escribió otro gran poeta, que tú también, como los puentes, "has ordenado lo diverso en unidad evidente y armoniosa".¹³

EL AMOR COMO SENTIDO DE INDIVIDUALIDAD

La escasez y la pena que mueven al amante son susceptibles de superarse con el dinamismo ajeno que, en principio, es potencialmente infinito: "A medida que dejo de entregarme, mi vida íntima se encoge. Cuanto más me encierro en mí mismo, menor es el volumen de mi vida."¹⁴ Mi *ego*, centrado en sí mismo, sale en pos del intercambio para enterarse de que el universo entero puede tener resonancias en mí, y de que escuchando sus mensajes marchó hacia mi plenitud. Quien va llenándose acepta que cada unidad y la unidad de unidades está compuesta de elementos autónomos y diversos. La percepción que sabe sorprenderse capta los nexos objetivos y complementarios del universo, así como del sujeto y objeto, y también aprehende la unicidad, las diferencias que median entre las cosas. Biológicamente nosotros somos individuos sociales o condicionados, pero cada quien descodifica las enseñanzas sociales a su

¹³ Rubén Bonifaz Nuño, "Querido Ramón Xirau", en *Presencia de Ramón Xirau*, p. 33.

¹⁴ *Amor y mundo*, p. 145.

manera; contemporáneamente es un centro de conductas únicas o que no se dejan disolver en el todo. Refiriéndose a Beckett, lo que vale también para Althusser entre otros más, Ramón sentenció que en lo más alto de su amargura se imaginó que cada hombre solamente es un ejemplar del hombre genérico. Amargura ciega en cuya historia intervienen personas que, conjuntamente, la van haciendo: las reglas sociales no son seres vivos, no pueden autotransformarse. Somos libres en su ejecución: igual que un número finito de normas de la lengua genera un número potencialmente infinito de palabras, según lo ha develado la lingüística generativa de Chomsky, cada quien desarrolla una regla o una función colectiva de manera personal. Incluso nuestra vida o libertad individual es tan creativa, que podemos manipular los órdenes prevalecientes hasta desordenarlos y dar cabida a otros novedosos, inéditos.

En el Renacimiento adquirió grandes vuelos la concepción de las personalidades que recrean, impulsan o transforman lo dado; consecuentemente, el humanismo nos puso en medio de la soledad, del aislamiento, de las divisiones: cada uno es una unidad diferenciada, aunque asimismo vigorizó las posibilidades de enriquecimiento gracias a que reconoció la pluralidad de opiniones, de puntos de vista (así como los textos se amplían con cada lectura), y fundamentó las ideas de felicidad, de moral y de poder.

Para nuestros filósofos el amor es función de personalización; y lo es, agrega Ramón, desde "el amor energía que inspiraba Diótima (en *El banquete*) hasta —y sobre todo— el amor caridad del cristianismo. Una sociedad futura (...) deberá ser —si quiere ser viva, si no quiere reducirse a un hormiguero— una sociedad amorosa"¹⁵ que respete la individualidad.

Una comunidad donde se respeta la diversidad de cada grupo, cultura, nacionalidad, generación, clase, sexo y persona evoluciona favorablemente. Quienes dicen estar entregados a valores que rebasan las personas y quienes tratan la vida ajena como si fuera su propiedad privada, manifiestan subrepticamente su odio. Si un día concibes a tu mujer o a tu hijo como tu posesión, no como personas, ese día en vano reclamarás una dicha, sentenció Joan Maragall.

¹⁵ *Palabra y silencio*, p. 115.

Cuando los que detentan el poder tratan las diferencias como un reducto de lo inexistente, son unos tiranos; cuando un profesor, dice Joaquín Xirau, trata de cambiar de raíz toda la fisonomía del educando, cuando le pide una admiración reverente a su superioridad, engendra resentimientos; en cambio si respeta las peculiaridades de cada alumno, las distancias entre el tú y el yo, aprendiendo a ser discípulo de su discípulo, hará que los males de éste, sus carencias, pervayan superándose al impulso de sus propias cualidades, que permanezcan ocultas a los ojos indiferentes o rencorosos; el profesor que enamora a su estudiante, pone a flote los manantiales de la vida, que enamora a su estudiante, pone a flote los manantiales de la vida, como aconsejaba Rousseau, es decir, le permite ser creativo, expresar su inocencia, que bien puede derribar ídolos teóricos, y poner en práctica todas sus aptitudes virtuales. Asimismo, una actitud amorosa abre las páginas de los libros para hallar sus aportaciones individuales, entabla diálogos fructíferos, no profiere sentencias fulminantes y vacías, no escatima méritos y los proclama, y esto es lo correcto porque cada uno es peculiar, original, y esto significa que también es discrepante. Sí, el conocer verdadero y la realización entrañan la mirada amistosa o del amante: "Amado, en la prisión del amar nos tienes enamorados con tus amores."¹⁶ A muchos filósofos, dictamina R. Xirau, parece faltarnos el concepto de individualidad, un mundo formado por objetos y sujetos de referencia como punto importante de nuestras reflexiones.

El amor unifica, funde, pero no disuelve: un amante trata a su amado como un fin, con-cuerda y discrepa con él, respeta los límites: nada se aleja más del amor como la "supresión de la propia personalidad y el anegamiento en realidades que le son alienadas"¹⁷.

LA POESÍA COMO SÍNTESIS DE LO SAGRADO Y DE LA INDIVIDUACIÓN

Un buen receptor encuentra en las artes lo universal particularizado y la universalidad de lo particular. El poeta habla de caracteres indi-

¹⁶ Frase de Lluïl citada en *Vida y obra de Ramón Lluïl*, p. 173.

¹⁷ J. Xirau, *Pedagogía i vida*, introducció i tria de textos Miquel Siguan i Soler, Vic, EUMO/ Diputació de Barcelona, 1986 (*Textos Pedagògics*, 7), pp. 42-43. La traducción es mía.

viduales y colectivos en su ligazón. Con un lenguaje particularizado que denota y connota sugiere lo personal y lo colectivo, lo único y lo múltiple, logrando que los receptores de sus textos complete por su cosmovisión. Cada verso está acabado pero es íntimo, es claro), necesita que aquello que tiene de firme u obra de alguna manera huya y lo fugitivo de las recepciones personales le confiera permanencia y duración (para decirlo con una estrofa de Quevedo). Cuando las palabras del poeta se integran con las de quien las recibe, ocurre una constelación de comunidades y de diferencias, de religación, de mismidad y diversidades que concurren, aunque no sólo concurren en este caso, Eros y *charitas*, poniendo al descubierto la sacralidad del mundo en general y la riqueza de cada persona individual en lo particular.

EL AMOR COMO ILUSIÓN FUTURISTA

Xirau S. piensa que una prueba de la salud individual o de un pueblo es su autocrítica porque deja entrever la ilusión de una vida renovable. En su "Himno...", C. Vallejo pondera la República Española como el suceso donde tomó cuerpo la creencia en el "oro súbito", en el ya casi "será una vez" un país justo y fraterno; esta utopía vallejista no diviniza unos valores, sino que los sabe concretar, aplicándolos a gente específica, cada una con un nombre propio. Ha llegado el tiempo de que la República se someta a una autocrítica. Y tiene que ser amorosa, no farisaica, sin dobleces ni vericuetos que la sobajen.

Los ideales futuristas son hijos de la esperanza amorosa que vive en el tiempo, discurriendo desde el pasado al presente, y comprometiéndose con el mañana. La conciencia amorosa, que jamás es nihilista, jerarquiza y ordena valores y acciones, busca la concordancia sin forzar el convencimiento, y habla porque sabe que callar entraña peligros, como nos hizo ver J. L. Vives. El amor sabe de males y peligros. No es ciego, observa Joaquín. Los hechos de una desigual repartición de la riqueza, del aniquilamiento de la creatividad, la paulatina destrucción del mundo y del peligro de su aniquilamiento

total, los combate el amor, teniendo como aliado y servidor el odio, no entendido como sentimiento vengativo o simplemente rencoroso, sino como una ira defensiva que, a manera del mitológico fuego purificador, facilita que Eros y la caridad, que tanto los pensamientos surgidos de las emociones, como las emociones que suscitan pensamientos, abran senderos que van destruyendo los ídolos de la maldad, o sea de las carencias, del no-ser.

En opinión de Russell, que comparto, los principales merecimientos de la filosofía son su real incertidumbre o actitud dubitativa o cuestionadora, y entregarse como manantial de sugerencias donde han abrevado y siguen abrevando los científicos, los artistas y los hombres que acuden a ella en busca de guías para la acción. Y con este párrafo quiero llegar a que las ideas que he escrito son un rico manantial para muchos individuos de diversas disciplinas. Inclusive confieso que estando, como estoy, tan alejada de las religiones, concuerdo en lo básico con los planteamientos de Joaquín Xirau Palau y Ramón Xirau Subías. Y quede asentado que concordar abarca coincidir intelectualmente y un acuerdo afectivo.

Creo que encontré un vacío en las concepciones anotadas y que considero importante señalarlo aquí. Mi concordancia flaquea cuando pienso en las situaciones extremas, no las más o menos cotidianas: los seres vivos, y concretamente las personas y sus colectividades, evolucionan por medio de oposiciones. En algunas circunstancias los bandos (de uno a uno o de muchos) se polarizan a tal grado que se vuelven irreconciliables o excluyentes, como sucedió con los republicanos y los fascistas durante la Guerra Civil Española y el franquismo. Cómo entender esta lucha por la supervivencia bajo la luz de las tesis de los Xirau acerca del amor. Cierto que casi siempre una de las facciones en pugna es amorosa o más amorosa (menos mala) —la que va de Vives a los poetas del exilio, por ejemplo— que la otra —la que va de Ginés Sepúlveda a Franco—, y esto le confiere dignidad y mayor fuerza para obtener la concordancia después de transcurrido un tiempo histórico. Cierto que, dadas tales circunstancias límites, las personas enamoradas, o bajo la égida de Eros, y amorosas o caritativas que, por definición de los términos, nunca son pasivas, toman partido; pero cómo embona la lucha (no hablo de la guerra, siempre desechable en prin-

MA. ROSA PALAZÓN

cipio), tan inevitablemente nuestra, y que puede acabar en la destrucción o en la creatividad, dentro de las cosmovisiones amorosas que he expuesto. Además, permítaseme ejemplificar mediante un pasaje bíblico otro problema dependiente del anterior: por amor hay que arrojar a los fariseos del templo, y debemos hacerlo aunque amemos a una de esas personas fariseas. La realización de las mismas utopías amorosas parece implicar rechazos, elección entre personas y valores, violencia mala, o sea aquella que no está al servicio del amor, sino debida a carencias, las que padecemos todos, aunque en distintos niveles. En fin, si profesar las creencias amorosas de los Xirau es ser romántico, y tanto si sus textos responden a mis preguntas como si no, pienso que de cualquier manera cabe revertir el citado epíteto peyorativo de Larroyo con la frase de Rubén Darío: quién que es, no es romántico; o con otra atribuible a Ramón, a saber, quién que está, no está amorosamente en lo sagrado. Por otro lado, si bien pueden concretarse más las teorías de padre e hijo Xirau, y ajustarlas más a la realidad, aún siguen siendo muy aportativas y sugerentes, y por esto mismo vale la pena recordar que: "a las palabras de amor / les sienta bien su poquito/ de exageración".¹⁸

¹⁸ Antonio Machado, *Obras. Poesía y ensayo*, edición reunida por Aurora de Albornoz y Guillermo de Torre, ensayo preliminar de Guillermo de Torre, Losada, Buenos Aires, 1964, p. 249.

OBRA ESCRITA DE JOSÉ MANUEL GALLEGOS ROCAFULL EN MÉXICO

ANTONIO IBARGÜENGOITIA CH.*

CUANDO LOS AVATARES DE la Guerra Civil Española arrojaron hacia las fronteras de América, en especial a las de México, a muchos de los hombres que trabajaban en las universidades y en general en el mundo del intelecto, éstas se abrieron para dar cabida a aquella gente que llegó en 1939 con la angustia y la nostalgia reflejadas en el rostro, pero con el ánimo fuerte de sobrevivir y rehacer una existencia en las amplias tierras de este continente.

Entre ellos venía José Manuel Gallegos Rocafull, nacido el 21 de agosto de 1895 en la ciudad de Cádiz, puerto fundado por los fenicios allá por 1500 antes de nuestra Era.

Su inicio en las actividades filosóficas fue a través de los estudios de la carrera eclesiástica, en la cual llegó a ser canónigo lectoral de la catedral de Granada.

A pesar de su jerarquía canónica, por haber desempeñado funciones diplomáticas como representante del gobierno republicano ante la Santa Sede, el destierro lo asumió heroicamente y continuó siendo el hombre a quien acudían, en busca de consejo, universitarios, toreros y gitanos, entre otros.

Sus actividades intelectuales en su nueva patria fueron la docencia, la predicación, el periodismo y la investigación.

La primera de ellas la ejerció principalmente en la Universidad Iberoamericana, en la Universidad Nacional Autónoma de México y en algunas otras universidades de provincia, como profesor invitado.

Respecto a la predicación, fueron célebres sus homilías dominicales acerca de la Esperanza, poco común entre los predicadores, en la parroquia de la Coronación en la ciudad de México.

* UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA.

El periodismo lo ejerció activamente a través de artículos en la página editorial de los principales diarios de la capital, cuya recopilación está por realizarse, y sería una obra importante puesto que refleja un punto de vista profundo y sereno sobre los acontecimientos nacionales e internacionales de la época.

La investigación realizada por Gallegos está plasmada en más de veinte títulos sobre diversos temas. De la obra total publicada en forma de libro, once se refieren a diversos tópicos filosóficos pero además, y como resultado de su formación humanística y teológica, abordó en sus libros materias que corresponden netamente a esta última disciplina, y también a la mística. Así, en 1931 publicó en Madrid *El misterio de Jesús. Ensayo de cristología bíblica*; ya en México, en 1945, escribe una *Breve suma de teología dogmática*.

En lo que se refiere al campo de la mística, su producción consta de seis obras, todas ellas escritas en México y cuyo contenido es la respuesta del pensador gaditano al mundo de violencia que vivió la civilización occidental entre 1940 y 1945. En esos libros el maestro Gallegos quiere mostrar a los hombres de su tiempo el profundo sentido de la existencia humana ante un mundo que parece autodestruirse. Los títulos de esas obras son: *Introducción a las obras de San Juan de la Cruz* (1942), *La figura de este mundo* (1943), *La nueva creatura. Humanismo a lo divino* (1943), *La allendidad cristiana. Doctrina católica del más allá* (1943 y 1954), *El don de Dios en la gran aventura humana* (1944), *La experiencia de Dios en los místicos españoles* (1945).

Gallegos tiene también un ensayo de crítica literaria al que tituló *Los designios de Dios a través de "El condenado por desconfiado" y otras comedias españolas*, editado en México en 1945 y reeditado en 1955.

Los escritos filosóficos del maestro gaditano se pueden clasificar, por su temática, en tres campos: filosofía jurídica y social, filosofía de la historia e historia de la filosofía.

Dentro del primer grupo está la publicada por don José Manuel en 1929, y es el primer libro que le conocemos. En él muestra ya su inquietud por los problemas sociales que aquejaban a su patria. El título del libro es *Una causa justa. Los obreros de los campos andaluces*. La segunda obra se titula *El orden social según la doctrina de*

Santo Tomás de Aquino escrita en forma de tesis doctoral y publicada inicialmente en Madrid, en 1935, y con posterioridad en México en 1947. En esta obra, Gallegos analiza y aclara importantes conceptos sobre el ser social, basado en la doctrina del aquinatense.

En 1943, por cierto, uno de los años más activos del maestro en materia de publicaciones, editó *Un aspecto del orden cristiano. Aprecio y distribución de las riquezas*, y cinco años más tarde dio a luz un serio estudio sobre uno de los más ilustres filósofos españoles: *La doctrina política del padre Francisco Suárez*.

Dentro de este rubro de filosofía social, publicó en 1959 *La visión cristiana del mundo económico*. Con esta obra culmina la serie que muestra la visión de Gallegos sobre la inquietud del mundo que le tocó vivir, en relación con los bienes económicos y su adecuada distribución entre los hombres, teniendo como guía las normas de justicia y caridad derivadas de la doctrina cristiana.

El segundo aspecto de la obra filosófica del Dr. Gallegos es el que se refiere a la filosofía de la historia, materia sobre la cual tiene seis títulos. El primero, de influencia orteguiana, llamado *Personas y masas. En torno del problema de nuestro tiempo*, publicado en 1944, y en el cual el maestro aborda precisamente —en los años en que estaba en su apogeo la Gran Guerra— el tema que, al término del conflicto armado, debería hacer crisis y provocar el problema que sigue siendo fundamental en la concepción de la historia humana. Allí hace un análisis de la incógnita del acontecer del hombre sobre la tierra, inmerso en el tiempo y en el espacio que deberá dilucidar qué valores deben prevalecer para mejorar la convivencia humana: los de las personas individuales —que tienen un fin en sí mismos—, o los de los conglomerados, pues esto implica limitar severamente las libertades individuales.

Dentro del mismo tema de filosofía de la historia y en conformidad con el estilo tan personal de Gallegos, quien incluso cuando hacía filosofía no podía olvidar su formación teológica, presenta en 1946 *La agonia de un mundo*, uno de sus más hermosos libros. Este es un análisis del cambio que el mundo empezaría a sufrir al salir del gran conflicto armado, a consecuencia del cual muchos millones de hombres fueron separados de sus costumbres ancestrales y afiliados a sistemas políticos distintos de los tradicionales, que cambiarían

sus parámetros de libertad para aprender a vivir, como el trigo de la parábola evangélica, en medio de la cizaña que crece junto a él, y abrir su entendimiento y su capacidad de convivencia hasta que llegue el momento de la siega.

También dentro de la temática de filosofía de la historia, en 1950 Gallegos publica *Crisis de Occidente*, en el cual analiza el cambio que sufrían, hacia la mitad del siglo, las instrucciones y las formas de vida más tradicionales en el mundo nacido de la cultura mediterránea, para que las viera entrar en una fase de apertura ecuménica a fin de hacerlas capaces de sobrevivir y convivir con todos los hombres y todas las naciones de la tierra. Fue don José uno de los precursores de las grandes tesis del Concilio Vaticano II.

En este mismo año, el maestro publica *Ideas de Fausto para una filosofía de la historia. Homenaje a Goethe*, en cuyas páginas enfoca con claridad meridiana los rasgos principales del sistema filosófico del pensador alemán, en función del acontecer histórico y su sentido trascendental.

Finalmente, en 1958 prologa y traduce una *Introducción al pensamiento de Theilhard de Chardin*, que escribió Claude Tresmontant y fue publicada por la Universidad Nacional de México en el número 33 de la serie Ediciones de Filosofía y Letras.

El tercer grupo de obras filosóficas de Gallegos se refiere a la historia de la filosofía. Su primera exploración en este campo consistió en la introducción, versión y notas de los *Tratados morales de Séneca*, publicado en México hacia 1944.

Dos años más tarde, apareció un claro y profundo análisis de lo que fue *El hombre y el mundo de los teólogos españoles en los Siglos de Oro*, que es un fascinante estudio de aquel grupo de sabios que, con su doctrina clara y sólida, en medio de la decadencia que, en el terreno de la filosofía y la teología escolásticas mostraba el resto de Europa, supieron poner las bases en las que se asienta la estructura jurídica y social de todo un continente en aquellos momentos del encuentro de dos estilos de vida, y los cuales crearon la cultura mestiza que se da desde la ribera sur del río Bravo hasta Tierra del Fuego.

En 1951, con motivo de la celebración del IV Centenario de la fundación de la Universidad de México, dio a luz el libro *El pensa-*

miento mexicano de los siglos XVI y XVII, que comentaremos con mayor amplitud más adelante.

Finalmente, en 1963 y con motivo de la realización en México del XIII Congreso Internacional de Filosofía, auspiciado por la Universidad Nacional, Gallegos publicó una síntesis del pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII, en el libro *Estudios de la historia de la filosofía en México*, junto con otros ensayos debidos a las plumas de Miguel León Portilla, Rafael Moreno, Luis Villoro, Leopoldo Zea y Fernando Salmerón.

* * *

Quizá la aportación más directa de Gallegos al conocimiento y desarrollo de la filosofía en México se encuentra en el libro publicado en 1951: *El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII*, pues ningún otro autor, mexicano ni extranjero, había emprendido semejante tarea en época anterior.

Había los antecedentes de la *Biblioteca mexicana* de don José de Eguara y Eguren, en el siglo XVIII; la *Bibliografía mexicana del siglo XVI* realizada por don Joaquín García Icazbalceta, publicada en 1876, y su correspondiente suplemento presentado por Enrique R. Wagner en 1947, y el *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII* de don Vicente de P. Andrade, cuya segunda edición salió a la luz en 1899. Estaban también los tres libros de Emeterio Valverde: *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México* (1896), *Crítica filosófica* (1904) y la *Bibliografía mexicana*, de 1907; posteriormente, la *Historia de la filosofía en México*, de Samuel Ramos en 1943.

Había también algunos estudios monográficos como el de Oswaldo Robles (1942) sobre Fray Alonso de la Vera Cruz, y del mismo escritor: *Filósofos mexicanos del siglo XVI* (1950). El de Xavier Gómez Robledo sobre *Humanismo en México en el siglo XVI* (1950). El prologado por Xavier Méndez Plancarte y publicado en la Biblioteca del Estudiante Universitario bajo el título de *Humanistas del siglo XVI*, y el de David Mayagoitia: *Ambiente filosófico en la Nueva España*, editado en 1945. Pero *El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII* vino a llenar un vacío en el conocimiento de la

historia intelectual de México, tanto por los autores que aborda como por el espíritu crítico con que lo hace.

En la primera de las seis partes que conforman este libro, Gallegos nos muestra documentalmente lo que se trabajó en el esfuerzo del hombre por “descifrar la realidad que vive y encontrar el ‘logos’ o razón profunda de su estructura y manera de ser”¹ en el momento espectacular del encuentro de las dos culturas donde juega un importante papel la filosofía, tanto en España como en México.

El autor nos lleva a contemplar en forma seria y sistemática los dos primeros siglos de pensamiento mexicano al incorporarse a la cultura occidental en los que se va forjando una comunidad intelectual de teólogos, juristas y filósofos, que lo mismo publican o dan cátedra en las universidades de la península ibérica como en las de América. Allí se muestra cómo trabajaron juntos los pensadores de uno y otro lado del Atlántico. Los de allá, con todo un acervo de tradición universitaria que implica la solemnidad de sus claustros de profesores, y los de este lado del mar, viviendo el reto de una problemática existencial que en todo tiempo empuja al pensador, sea teólogo, filósofo o sociólogo, a aplicar sus conocimientos para ayudar a resolverla. A aquéllos los hace romper sus estrechas dimensiones peninsulares para alcanzar las proporciones de un pensamiento universal que asume la tarea de “construir un ‘nuevo mundo’ en el que sigan vigentes las creencias fundamentales de la cultura medieval, aunque remozadas, ampliadas y profundizadas por los problemas, necesidades y espíritu de la época moderna”.² Los de acá, superando su formación puramente académica, convierten la problemática del hombre de América en una contribución para dignificar a quienes, habiendo creado por siglos una cultura autóctona, debían incorporarse a otra cultura que tenía más de 2 000 años de evolución.

A lo largo de más de 400 páginas de la primera edición del libro, Gallegos nos introducirá, en primer lugar, al problema antropológico que se planteó sobre la naturaleza de los habitantes de América y la controversia suscitada al respecto, lo cual determinaría la incor-

¹ *El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII*, UNAM, México, 1951, p. 6.

² *Ibid.*, pp. 10-11.

poración de los aborígenes a la nueva cultura. En esta parte aparecen textos, opiniones e informes de hombres como Bartolomé de las Casas y Motolinía.

En seguida, el Dr. Gallegos describe la contribución de la Nueva España a la filosofía política, en la cual hombres que pensaron de este lado del Atlántico junto con los de allá discutieron sobre temas de capital importancia, como la legitimidad de la soberanía española sobre las tierras de América y cómo se promovió desde el siglo XVI, en algunos aspectos, la independencia. Igualmente, fue de importancia la discusión sobre la esclavitud, a grado tal que llegó a influir grandemente en la legislación de Indias, la cual, desde 1680, la prohibió absolutamente con los indígenas, a “excepción de los caribes, los indios chilenos y los de las Islas de Mindanao”.³

Importante es la parte del libro en la que el autor nos muestra cómo las ideas renacentistas que se dieron en México, tanto en el aspecto literario —del cual es representante don Francisco Cervantes de Salazar— como en la concepción de una organización social proclamada en la utopías de Moro y otros, la fundación de instituciones como los hospitales-pueblo promovidos por Vasco de Quiroga en los cuales la dignidad de la persona humana —en su desarrollo en esta vida— es parte importante para alcanzar la plenitud en la otra.

Igualmente nos describe cómo un filósofo y teólogo hispanomexicano, Tomás Mercado, expone en la *Suma de tratos y contratos* las leyes que rigen la economía a nivel mundial, que son ideas precursoras de lo que propondría después Adam Smith.

En la parte final del libro, haciendo una cuidadosa y erudita descripción, logra Gallegos una síntesis de cómo brilló el pensamiento mexicano en aquellas dos centurias en lo que se refiere a la teología y filosofía escolásticas —desde sus inicios en el siglo XVI y su evolución en un panorama muy amplio—, para llegar, en la conclusión de esta obra, a presentar algunos aspectos del pensamiento de Sor Juana en quien, como dice, ya asoma “el espíritu crítico y racionalista que tan fuertemente irrumpió en México en el siglo XVIII”.⁴

³ *Ibid.*, p. 162, n.

⁴ *Ibid.*, p. 395.

El lenguaje usado por Gallegos en ésta como en todas sus obras es rico, armonioso y contundente, y la metodología usada rigurosa y precisa. Por todo ello creemos que los escritos del pensador gaditano son una excelente aportación al "desarrollo del 'profesionalismo' en la investigación y la docencia" en este nuestro siglo xx.

Ojalá y se rescate la obra completa de este hombre que iluminó el panorama con su mensaje profundo y claro, y cuya obra se encuentra dispersa en escasas ediciones difíciles de adquirir.

LA CRÍTICA DE GALLEGOS ROCAFULLA LOS ARGUMENTOS METAFÍSICOS DE DESCARTES

Laura Benítez G.*

INTRODUCCIÓN

El texto de José M. Gallegos Rocafull que comentaré apareció en un número de homenaje de la revista *Filosofía y Letras* a René Descartes, en el tercer centenario de su muerte, en 1950, y donde también aparecieron trabajos de José Gaos, Luis Villoro, Eli de Gortari, Bernabé Navarro, Rafael Moreno y otros conocidos filósofos mexicanos. Aunque para quien se dedica al estudio de Descartes es de singular importancia la conmemoración y también el tono que ella adquirió por tratarse de la historia de la filosofía en nuestro país y en nuestro siglo, el reconocimiento que debemos a los transterrados españoles agrega al significado previamente señalado el de conocer con mayor profundidad la obra de estos autores y los intereses filosóficos que dieron aliento a sus diversas prácticas académicas.

La obra filosófica de Gallegos Rocafull, aunque poco conocida en nuestro medio, revela no sólo la madurez de su autor sino su seriedad en el tratamiento de las cuestiones.

Doctorado en filosofía en 1935, realizó algunos viajes de estudio a Italia, Francia y Bélgica. Y entre otras obras que ha legado, se encuentra un curso de *Filosofía general* y otro de *Historia de la filosofía*. Acorde con sus preocupaciones sociales, un ensayo que tituló *El orden social según la doctrina de Sto. Tomás de Aquino*, así como *Un aspecto del orden cristiano: aprecio y distribución de la riqueza*; y un amplio ensayo: *Personas y masas. En torno al problema de nuestro tiempo*, que he tenido la oportunidad de co-

* INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM.

mentar. Otro de los grandes temas de la filosofía de Gallegos Rocafuli fue el de un humanismo cristiano, que quedó plasmado en el texto *Humanismo a lo divino*, y más en consonancia con sus preocupaciones cristianas escribió *El misterio de Jesús*, *La allendidad cristiana*, *La experiencia de Dios en los místicos españoles*, etcétera.

Conocedor de San Juan de la Cruz y de Séneca, editó la obra del primero y los *Tratados morales* y *Las consolaciones morales* del segundo.

GALLEGOS ROCAFULL Y LOS ARGUMENTOS METAFÍSICOS DE DESCARTES

En "Las pruebas cartesianas de la existencia de Dios", Gallegos Rocafuli se propone el examen de los argumentos cartesianos en las *Meditaciones metafísicas*. A través de este análisis acerca las propuestas cartesianas a sus intereses y preocupaciones de humanista religioso. Gallegos ve en Descartes a un creyente: "...su fe católica fue sincera y su religiosidad auténtica".¹

No obstante, encuentra que Descartes tiene dos motivos de fe: Dios y la razón. Se establece así para Gallegos un conflicto entre fe y razón que Descartes busca resolver secularizando la teología al proponer que las cuestiones de Dios y del alma deben demostrarse filosófica mejor que teológicamente.

Como es natural, Gallegos no está de acuerdo con lo que juzga el intento de someter la existencia de Dios a la libre discusión de los hombres. Establecer la soberanía de la razón es racionalizar libremente las doctrinas de la fe, en especial dos de las cuestiones que constituyen su parte medular: la existencia de Dios y la del alma.

Como religioso, Gallegos concuerda con aquellos que en el propio tiempo de Descartes le temieron no ciertamente por ateo, según la acusación del teólogo protestante Voet, puesto que jamás lo fue, sino por su racionalismo.

Como teólogo, Gallegos ve las llamadas "pruebas de la existen-

¹ José M. Gallegos Rocafuli, "Las pruebas cartesianas de la existencia de Dios", en *Filosofía y Letras*, tomo xx, núm. 59, Imprenta Universitaria, México, 1959, pp. 23-40.

cia de Dios" no como demostraciones racionales sino como preámbulos de la fe, siguiendo en esto a Tomás de Aquino. Para los teólogos dichas pruebas no poseen fuerza argumentativa. Aquí no puedo menos que hacer una breve digresión. En sus *Lecciones de metafísica* de 1944, Gaos trata de mostrar cómo esos "preámbulos de la fe" son, desde el propio Santo Tomás, una concesión a la razón. Ambos autores comparten el interés por la filosofía moderna, pero ya que Gallegos la denuncia como la desafortunada intervención de la razón en un campo en el que poco o nada puede avanzar, Gaos la entiende como la posibilidad de tránsito de una fe opresora a un ámbito de reflexión que emancipa. Gallegos critica en Descartes lo que Gaos llamó la soberbia racional, pues el racionalismo es peligroso para la fe.

En las *Meditaciones...*, Descartes subraya la fuerza demostrativa de los argumentos que le parecen más adecuados para probar la existencia de Dios, y Gallegos los pone en entredicho examinando su construcción.

Según Gallegos, la primera prueba que presenta Descartes, es decir, que la existencia de Dios puede probarse porque su idea está en nosotros, es inaceptable puesto que 1) requiere demasiados supuestos que no pueden proponerse en un momento del sistema en que únicamente se ha recuperado la *res cogitans*; 2) tales supuestos, como la teoría causal tradicional, la postulación de la existencia formal o existencia fuera del pensar y la postulación de la correspondencia entre realidad formal y objetiva, no son ideas claras y distintas sino complejas teorías que implican serias dificultades.

Además de estos supuestos, entrañada en el cuerpo del argumento se da la teoría de las ideas. Sólo si se admiten las ideas innatas puede considerarse la posibilidad de que junto a la idea del yo la idea más natural a nuestro espíritu sea la idea del infinito. Todas las ideas de limitación y finitud pueden comprenderse únicamente en función de la idea de infinitud que por necesidad las precede. En Descartes la idea de infinitud, de acuerdo con su teoría causal y su representacionismo, no puede provenir de mí ya que requiere una causa proporcionada, y como yo no soy un ser finito necesariamente viene del ser infinito.

Finalmente, con respecto a este primer argumento, Gallegos con-

sidera que la idea cartesiana del infinito no es sino la vieja idea cristiana de Dios, la cual no es en absoluto connatural a todos los hombres sino que se ha establecido históricamente y pertenece a un mundo cultural que no es patrimonio de todos los seres humanos.

Me parece que Gallegos confunde los sentimientos religiosos de Descartes con su idea de Dios filosóficamente construida. Es natural que Descartes busque ceñir su concepto de Dios a la ortodoxia, pero ello no significa que su concepción de la perfección y del infinito sean las mismas ideas que recibió en el catecismo, como dice Gilson y Gallegos presenta.

El obtener estas ideas a partir de un proceso de reflexión, el someter racionalmente a discusión sus viejas creencias de la niñez es lo que justamente marca la singular diferencia. Descartes hace recaer el peso del argumento en el contraste entre mi finitud e imperfección y la perfección e infinitud de Dios. Su propuesta es que no podrías efectuarse semejantes contrastes o comparaciones sin tener previamente esa idea de Dios que comprende los mencionados atributos. Con seguridad, ningún adoctrinamiento ortodoxo hubiese suscrito ni el punto de partida ni el desarrollo del argumento. Por otra parte, el infinito cartesiano se proyecta claramente en dos ámbitos: el teológico y el natural. La materia es, en algún sentido, infinita, pero cuidándose del problema que la infinitud material engendra procura, siguiendo entre otros a Cusa, darle al problema una formulación epistemológica. Nosotros no le conocemos límites a la materia, aunque es muy probable que los tenga. Así, la discusión sobre la infinitud en Descartes es más compleja y moderna que el punto de partida tradicional de sus lecciones infantiles.

Es pertinente apuntar aquí que no es mi intención considerar la fuerza demostrativa de los argumentos cartesianos, sino cualificar la interpretación que hace Gallegos de ellos.

La segunda prueba, que se reduce al llamado argumento ontológico, tiene una historia muy conocida que incluye la refutación kantiana. Sin embargo, es notable que en nuestro siglo, y más aún en décadas recientes, el argumento haya cobrado nuevo interés para filósofos como Hintikka, quien trata de encontrar el puente entre el concepto y la existencia real de Dios. Sin embargo, como B.

Williams señala, todos estos intentos de resucitar el argumento han fracasado.

La conclusión de este segundo argumento cartesiano es que si es verdad que en la idea de Dios tengo que incluir su existencia como una perfección necesaria, necesariamente Dios existe.

En realidad, Descartes no dice que este razonamiento sea un sofisma como afirma Gallegos,² más bien dice que puede resultar sofisticado si no se toman en cuenta otras consideraciones previas. ¿Cuáles? El hecho de una sana razón que puede encadenar sin error las ideas y es capaz de separar las verdaderas de las falsas. Gallegos acierta al decir: "Más aún, su razón será la que en última instancia decida lo que es y lo que no es; no podrá ser lo que ella repute absurdo, ni podrá dejar de ser lo que ella juzgue verdadero."³

El problema que surge, más bien, es el de la circularidad al que la literatura filosófica actual ha dedicado importantes páginas negando, en muchas de ellas de manera interesante, que haya un verdadero círculo en la argumentación cartesiana. Tal es el caso de Stanley Tweyman o de Barry Loewer.

LA TERCERA PRUEBA

En cuanto al tercer argumento que en alguna forma pretende complementar al ontológico, "la existencia de Dios se prueba a partir de que existimos nosotros que tenemos su idea", "Es la tercera y última prueba con que Descartes demuestra la existencia de Dios, en la cual pretende inferirla del doble hecho de que exista una *res cogitans* y de que exista en ella la idea de Dios".⁴

Al preguntarse Descartes por el origen de los seres finitos, concluye que el darse el ser a sí mismo de la nada es más difícil que otorgarse los atributos más perfectos, siguiendo la regla de que quien puede lo más puede lo menos: cualquier ser que se otorgara a sí mismo la existencia debería darse la perfección, como los seres finitos que por serlo no son perfectos, no se han otorgado a sí

² *Op. cit.*, p. 32.

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ *Ibid.*, p. 34.

mismos el ser. "Mi propia limitación —dice Gallegos parafraseando a Descartes— me prueba pues, a mí, que sé que puede superarse, que no he sido yo quien me ha dado mi propia existencia."⁵

Pero hay algo más en el esquema cartesiano, Dios no sólo me ha originado sino que me permite continuar existiendo, esto es, dada mi radical finitud y contingencia encuentro que no está en mí el poder de seguir existiendo; o en otros términos: "...de que yo exista ahora no se sigue en modo alguno que tenga que seguir existiendo dentro de un instante, en cada momento comienza mi existencia y en cada instante es preciso que me conserve la causa que me creó".⁶

Gallegos concluye que: "Desemboca, pues, esta prueba aún más que las anteriores en la peculiar idea que Descartes tiene de Dios, en la cual su religiosidad, sin duda verdadera y profunda, queda como esfumada por su preocupación filosófica."⁷

Esta conclusión se funda en cómo interpreta esta prueba cartesiana. Declara que del argumento cartesiano puede desprenderse la idea de que lo fundamental en el ser perfecto no es que sea por sí, sino que piense y porque piensa en lo perfecto se da a sí mismo todas las perfecciones. Creo, con toda honradez, que semejante interpretación no puede sostenerse porque implica la posibilidad de aislar la perfección de Dios y, por otro lado, produce la extraña imagen de Dios no como ser en sí, que es lo que propone Descartes, sino como *causa sui* que es la idea spinoziana de Dios. Gallegos carga su interpretación por el lado no sólo de un Dios básicamente racional, sino básicamente pensante, lo cual no parece desprenderse de los argumentos cartesianos ya que la sustancia increada —divina— se distingue perfectamente tanto de la *res extensa* como de la *res cogitans*, que son las dos sustancias creadas. Lo importante es señalar que esta prueba demuestra, todavía con más claridad que las otras, que el Dios cartesiano es una elaboración filosófica que poco tiene que ver con el Dios de los creyentes, no sólo porque se trata de una elaboración argumentativa y racional sino porque se despega de los contenidos del dogma. Yo diría que ni por la vía de aproxima-

⁵ *Ibid.*, p. 34.

⁶ *Ibid.*, p. 35.

⁷ *Ibid.*, p. 36.

ción ni por los contenidos del concepto puede el Dios cartesiano escindirse del sistema filosófico del cual deriva y al cual, al mismo tiempo, debe dar sustento en alguna forma.

Curiosamente, después de haber sostenido en diversas ocasiones a lo largo del ensayo que Descartes es un hombre de fe sincera, Gallegos dice que "Descartes va en busca de Dios por razones filosóficas y no por una necesidad religiosa."⁸

Incluso visto el problema desde la perspectiva de su filosofía natural, el Dios de Descartes se reduce a ser el creador, lo cual para Gallegos es un retroceso con respecto a la teología anterior que no limita a Dios, quien ante todo es y tiene como potestad hacer o no lo que le plazca.

Me parece que sería más justa la apreciación si decimos que al no poder penetrar en las creencias religiosas de Descartes y contando con más testimonios filosóficos que piadosos, el concepto de Dios que se revela en las *Meditaciones metafísicas* es, en efecto, una elaboración filosófica que sirve a su sistema y se nutre de él. Y ese tipo de racionalización más que dar sustento a la fe —o peor aún, estar a su servicio—, termina por degollarla. Pues ¿qué es lo que implica el pedir razones para creer o justificar la creencia sino un cambio de esquemas donde la fe lejos de ubicarse por encima de las razones se ve como mera opinión menesterosa de justificación?

La conclusión final de Gallegos es que de la relación insatisfactoria que establece Descartes entre fe y razón ha obtenido un concepto de Dios que no satisface ni a la una ni a la otra. Sentencia: "Mestizaje desgraciado porque su trágico sino era no poder satisfacer a la razón que lo deshizo inmediatamente, ni a la fe que por Pascal le reprochaba que no fuera un Dios de amor y de consuelo, luz y esperanza a los que lo buscaban."⁹

Es evidente que las críticas de Gallegos a Descartes se ubican en el marco del viejo esquema, como la soberbia gaosiana se debe a la conciencia de este cambio donde la razón, pese a sus limitaciones y descalabros, sigue siendo el motor de toda buena filosofía.

⁸ *Ibid.*, p. 36.

⁹ *Ibid.*, p. 39.

LA VOCACIÓN DE ANTÍGONA (ACERCAMIENTO A MARÍA ZAMBRANO)

GRACIELA HIERRO*

PRIMERO QUE NADA DESEO agradecer a la UAT la oportunidad que nos brinda a los mexicanos de entablar este diálogo con los transterrados, como bellamente se llamó —y los llamó— José Gaos. Siento que nuestra relación con los españoles es entrañable; ellos son protagonistas absolutos de nuestra historia. Fuimos conquistados y luego nos encontramos en este siglo. Mi suerte y la de mis contemporáneos es que nos tocó el encuentro, y ya de lejos la conquista. El encuentro con los maestros entrañables que fueron Gallegos Rocafull y Gaos, que son los presentes aquí y ahora.

Yo que busco las voces femeninas para enfrentarme con la vida y “hacer de mi vida un camino”, el diálogo mío en esta ocasión es con la pensadora y poeta María Zambrano. Para mi tristeza, no estaba en la Morelia de 1939 a 1942. Y no la conocí en el encuentro con los españoles al que fuimos invitados en 1986 a España. La filósofa Ana Lucas me regaló el libro *Senderos*, que recoge algunas obras de Zambrano. Esta ponencia es el primer acercamiento a su filosofía-poesía.

Por cierto que en esa ocasión me pidieron mis colegas que agradeciera la espléndida invitación que nos hicieron los españoles. Y ¿saben lo que respondió Javier Muguerza?: “La invitación es para compensaros en algo el mal que os hemos hecho.” “¿Cuál mal?”, pregunté yo. “La conquista”, respondió Muguerza. El encuentro con los maestros de ahora, en verdad compensó para nosotros la conquista de entonces.

* FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM.

En su texto, "Un camino español: Séneca o la resignación" (1938), advierte que: "si volvemos la vista hacia Grecia vemos en ella dos caras; la de la filosofía y la de la tragedia (poesía)". En la primera vertiente se trasciende el momento griego y se alcanza la universalidad en el pensar. Pero en la tragedia (poesía), dice Zambrano, nos enfrentamos con el mundo cotidiano "terrible y luminoso a la vez de las relaciones humanas concretas". Con la filosofía nos liberamos, trascendemos y nos consolamos al dejar de tener patria y ser ciudadanos del mundo. Con la filosofía estoica podemos resignarnos a vivir. Por ejemplo con "el curandero filosófico", como ella llama a Séneca, el más español de los filósofos, con la más española de las filosofías. Todo lo que, junto al cristianismo forma, en sus palabras, "la hispana entereza".

Para ella y los demás transterrados, es en la tragedia, enfrentados al vivir cotidiano, al momento histórico que nos toca, cuando se abre el camino no de la resignación, sino de la tragedia. Séneca quiso reducir la tragedia a resignación al conformarla con la razón. Pero en la tragedia, continúa Zambrano, está la voz viva de un pueblo del ayer que no puede desoír; y está igualmente la llamada del porvenir que no puede quedar sin respuesta. En la tragedia no se está solo, porque se está en la vida: "se es madre —ella dice padre—, se es hija, se es también hermana y nada de esto permite el abandono". En la filosofía se está solo con la razón.

Por esta relación filial con la patria, escribe en 1938, una española de hoy no puede elegir el camino de la resignación de la pura filosofía y ha de adentrarse en la tragedia donde se juega el destino humano. Y así deja a Séneca para hermanarse con Antígona, y allí, en la tumba tebana, escucha la voz de la joven "que nació para el amor y sucumbió a la piedad".

El problema que me interesa comentar en esta ocasión, a partir de una primera lectura de Zambrano, es la idea que ella expresa poéticamente y que yo he tomado como título de esta ponencia: "La vocación de Antígona", que es la vocación filosófica tal como la ejerce Zambrano. Ver en qué sentido lo dice, cómo se relaciona la poesía con la filosofía, la piedad con el amor y la resignación con la trage-

dia. La divido en dos momentos: "Desde la tumba de Antígona" y "El filosofar de Zambrano". Termino con una moraleja feminista sobre el destino de las mujeres y su encuentro con el poder. También leo a otra filósofa poeta: Marguerite Yourcenar, que habla de "Antígona": "Nacida para el amor he sido devorada por la piedad."

La reflexión de María Zambrano, *Sobre la tumba de Antígona*, obra publicada por primera vez en 1967 y reeditada en 1986, responde a la inspiración del exilio español. Porque, en palabras de Zambrano, la experiencia del exilio es la que la hermana con Antígona.

Pero el exilio no significa para ella lo que para muchos otros que compartieron la suerte de "transterrados". Ella no fue como aquéllos para quienes "la guerra de España se había dado para que escribieran, les dio el argumento que no hubieran tenido de otra manera". Ése no es su caso, sin embargo María no se considera escritora o filósofa con mayúscula. Ella sólo había alcanzado con su obra, en sus palabras: "Esa paz que proviene de haber hecho simplemente, y de la mejor manera posible, lo que tenía que hacer." Estamos en Madrid en 1985 cuando escribe estas palabras. Y en 1988, María Zambrano recibe —por ese hacer de la mejor manera posible— el premio Miguel de Cervantes por parte del rey Juan Carlos.

DESDE LA TUMBA DE ANTÍGONA

Antígona no se suicidó en su tumba. Nadie puede matarse sin haber antes vivido, anuncia Zambrano. De haber sido la historia así como la cuenta Sófocles, la joven no hubiera alcanzado su destino trágico y no encontraríamos en ella el nacimiento de la filosofía. Ésta es la interpretación filosófico-poética que escribe Zambrano. "Pues que el amor y su ritual viaje a los infiernos es quien alumbró el nacimiento de la conciencia." Antígona lo muestra. Sócrates lo cumplió a su modo. Estos dos personajes, apunta Zambrano, son las víctimas del sacrificio que, cada uno a su modo, explica el surgimiento de la filosofía.

El doble crimen de su padre Edipo, culpable-inocente, su liberación y purificación. La guerra civil con la muerte fratricida de sus hermanos. Y muchas desdichas más, entre ellas "la vida no vivida de la propia Antígona, cuya posibilidad sólo se actualizó en el llanto,

camino del sepulcro", constituyen el punto de partida de la reflexión filosófica que hermana a Zambrano con Antígona.

En ese sentido comenta Zambrano, "el sacrificio sigue siendo el fondo último de la historia, su secreto resorte". Una y otra vez los humanos intentan sustituir el sacrificio con la razón en cualquiera de sus formas, pero esto no logra establecerse. Y así la tragedia de Antígona y la lucha fratricida de los hermanos constituye el símbolo de toda guerra civil, como la de España.

La verdadera condición de Antígona la lleva, como víctima del sacrificio movida por el amor, a pasar por los infiernos, los infiernos de la soledad, del delirio, y por el fuego, para acabar donde esa luz "que sólo en el corazón se enciende, y alumbró el nacimiento de la conciencia". Éste es el acontecimiento que, a juicio de Zambrano, marca el arranque de la reflexión filosófica.

Ésta es la contribución del "milagro griego", continúa Zambrano; esto es lo que la tragedia nos muestra y nos tiende. La conciencia y la racionalidad constituyen la Nueva Ley o, más precisamente, es la esperanza que nos brinda esta nueva ley que se funda en el amor-razón. En el amor de la entrega y en el descubrimiento de la razón para comprender la vida.

Antígona es, en consecuencia, la figura humana de la aurora de la conciencia. Porque, a diferencia de Edipo, ella, la joven no sigue el mandato divino, ningún dios la acompaña, es la *moira* o su destino el que se cumple vivido en el abandono total de los dioses. Porque a Antígona ningún dios le mostró el camino. Ningún dios predijo su destino trágico. Ninguna potencia divina bajó a su auxilio y sólo se le dio la tumba y la posibilidad de la conciencia. Antígona cumple su acción verdadera. Pero "era una muchacha que tenía su propia vida, y por cumplir la acción que su ser reclamaba, por ofrecerse más que aceptar la finalidad que se le tenía no llegó a florecer como mujer. Y no sólo la vida sino las nupcias le fueron sustraídas".

Así, en la pasión de Edipo no es el hijo el que lo salvó, nació con Antígona la pasión de la hija. La hija que llegó a ser "madre de su padre". Escribe esta historia que la razón filosófica se afana en revelar y la razón poética en rescatar. Antígona pertenece a la estirpe de los mediadores entre lo divino y lo humano: el que roba a los dioses para auxiliar a sus hermanos; el que recorre trabajos y fatigas

para salvarlos; el que comete crímenes obligados bajo un mandato irresistible depositado en su conciencia. Y ella, Antígona, que sucumbe a la piedad cuando ha nacido para el amor.

Los mediadores sólo realizan su sacrificio, sin tener la conciencia plena de su alcance. La moral, la razón, vienen después y sólo después que él, y en este caso ella, ha apurado su padecer activamente. Y es sólo a través del pacto entre los poderes ilimitados de los dioses y las pasiones también ilimitadas de los humanos que pueden aportar la estabilidad, la siempre amenazadora y exigua estabilidad de las construcciones humanas. Concluye Zambrano.

Los hijos de Edipo heredan su culpa. "La doble culpa de Edipo, como padre y como rey, había de repartirse entre su prole", afirma Zambrano. En culpabilidades distintas. Los hijos se matarán el uno al otro y las hijas, Antígona e Ismene, encarnarán la pureza de la nueva ley que anula la pretensión de poder ciego de los dioses y de los reyes-tiranos para ensanchar la ciudad y adensar el poder sobre ella.

Antígona manifiesta la ley, la ley siempre nueva, siempre reveladora, la ley que ha de ser resucitada por obra de alguien humanamente sin culpa. La virgen que elige Zambrano para explicar su razón filosófica poética. Es la ley dejada atrás, caída en el olvido, sepultada a veces: el perenne principio más allá, por encima de los dioses y de los humanos. Aun superior al destino. La ley en que el destino se configura y se rescata. Se consumía así la hazaña de rescatar la fatalidad, aunque por ella se anule la fraternidad y en su lugar lo que aparece sea la soledad humana. Como sucede en la guerra civil.

Lo que el destino propuso a Antígona fue cumplir una acción muy simple, rescatar el cadáver de su hermano para rendirle las honras fúnebres. Pero para realizar este acto tenía que pasar por encima de la ley de la ciudad. Si bien la movía el amor, éste no justifica la trasgresión de la ley patriarcal y el poder responde con la muerte.

Y Antígona es enterrada viva, y de esa tragedia surge el fruto: su segundo nacimiento. Un segundo nacimiento que le ofrece, como a todos los que esto les sucede, señala Zambrano, "la revelación de su ser en todas sus dimensiones del segundo nacimiento que es vida y

visión de la justicia". Y Antígona salva a toda su estirpe de la remota culpa ancestral que venía arrastrando como una pesadilla.

Antígona no busca el sacrificio. Como sucede en nuestro tiempo, en el drama de todos aquellos que "tienen toda la vida por delante" y no saben qué hacer con ella. Ese vivir instante a instante es justamente lo que les espanta. Temen enfrentarse a la conciencia, lo que Zambrano expresa con hondura poética: "Por anhelo también de realizar el ser inasible, de ver el rostro verdadero que cada hombre y mujer siente escondido y por ver, a lo menos en algunos casos, el rostro resplandeciente, la verdadera y santa faz, la única".

En conclusión podemos decir que, para Zambrano, Antígona representa la aurora de la conciencia humana enfrentada a lo divino, lo humano y lo oculto. La conciencia que se refleja en ella es una luz que no intenta verse a sí misma, una conciencia que la acompaña.

Antígona no ha pasado por el "conócete a ti mismo" socrático. Por ello, comenta la filósofa, no tiene la necesidad de recurrir a la ironía. Entró a su tumba como Narciso, sin reconocer su imagen. "Tenía todo su ser con ella." Antígona, que declaraba su sometimiento a la ley, a la verdadera ley que rige a la pasión antigua, se le impuso la muerte. Se le enfrenta a su imagen por vez primera. Sófocles no resistió esa peripecia, dice Zambrano, y prefirió suicidarse.

La reflexión de Zambrano, al pie de la tumba de Antígona, la lleva a considerar el instante del nacimiento de la conciencia. Y en el nacer de la conciencia, en la interpretación del entierro de Antígona, se encarna el drama del nacimiento de la conciencia humana, lo más humano de nosotros, como apunta Zambrano, que aparece en la que es a su juicio la más filosófica de las tragedias griegas. Ésta que comentamos. Para Zambrano, la tarea de la filosofía ha de buscar siempre el punto de partida en el estado inicial en que se es, sin más, criatura; por su apetencia de fraternidad, por su soledad insalvable. La vocación de Antígona o la vocación "Antígona" es aquella que precede a la diversificación entre filosofía y poesía. Veamos esto con mayor detalle.

LA VOCACIÓN ANTÍGONA: EL FILOSOFAR DE ZAMBRANO

La vocación Antígona, como la califica Zambrano, es anterior a la división que existe entre la poesía y la filosofía en el mundo griego. Está localizada antes del cruce en que el filósofo y el poeta con tanto desgarramiento, en algunos casos, se separan. Paradójicamente, este desgarramiento no se da en Zambrano; ella es la filósofa poeta por la intención y el lenguaje. Igual que Yourcenar, que es la poeta filósofa que también habla de Antígona diciendo que: "Avanza en la noche (...) sus cabellos de loca, su harapos de mendiga, sus uñas de ladrona muestran hasta dónde puede llegar la caridad de una hermana."

El sacrificio de Antígona que da lugar a la conciencia. Una conciencia en estado naciente que se desprende del sacrificio de un ser en su integridad. Una conciencia, nos dice Zambrano, que más tarde en la filosofía aparecerá como nacida de un sujeto restringido, de un Yo que por ella cobra existencia, que de ser un yo puro se hace coincidir con el "yo empírico". Este tránsito se da en Antígona en un tiempo entre la vida y la muerte; precisamente en su tumba. Un tiempo que le fue suficiente para que la luz penetrara en sus entrañas y ella se re-conociera.

Antígona en su tumba es una presencia. Nosotros, en el mejor de los casos, concluye Zambrano, llegamos a formarnos una máscara un tanto transparente y a la par animada. Pero hay siempre en nosotros, para nosotros, una oscuridad y nunca estamos en plena posesión de la conciencia, y a veces menos aún que para los ojos ajenos. A su juicio, sólo se ve el des-poseído, el des-enajenado. Y poco importa, comenta Zambrano pensando en su propia experiencia, "a quien esto ha llegado le sigan doliendo sus heridas y sienta que se le abre y ensancha esa herida formada por la juntura imposible de su ser y de su no-ser; de lo que ha sido y de lo que podría haber sido, de su posibilidad y de la realidad impuesta". Tal vez Zambrano piense en el exilio que impone otra realidad y necesariamente un resultado de la propia vida que sería distinto, de no mediar la circunstancia del sacrificio y la guerra fratricida.

Antígona entra en su tumba lamentando sus nupcias no habidas. Entra delirando. No le fue concedido el amor para que ella, por su

sacrificio, deshiciera el nudo familiar que heredó de Edipo y Yocasta, y así quedara para siempre de manifiesto la diferencia entre la ley humana, la de los dioses y la ley verdadera que se cierne sobre las dos. La ley por encima de los dioses y los humanos, más antigua que ellos o, en el mejor de los casos, deformada imagen como en toda forma de poder que a ella no se pliegue.

La legitimación del poder sólo se da por la ley. Y así se sacrificó a la muchacha Antígona, concluye Zambrano: "Mientras la historia que devoró a la muchacha Antígona prosiga, esa historia que pide sacrificio, Antígona seguirá delirando. Mientras la historia familiar, la de las entrañas, exija sacrificio, mientras la ciudad y su ley no se rindan, ellas a la luz vivificante. Y no será extraño así que alguien escuche este delirio y lo transcriba lo más fielmente posible".

Finalmente concluye Zambrano, en su versión primera de Antígona. El fruto de la tragedia no es un conocimiento, no es un saber adquirido. Más bien se aparece como el medio que se necesita para crear, para que los humanos sigamos naciendo. Porque en Antígona se ejemplifica y se cumple el paso de la conciencia por los infiernos del alma humana donde la conciencia desciende cada vez más hondo en su despertar.

Porque "la vida está iluminada tan sólo por esos sueños como lámparas que alumbran desde adentro, que guían los pasos de los hombres y mujeres, siempre errantes sobre la Tierra... hasta descubrir la ciudad del destino, donde está nuestro hueco esperándonos". Tal como lo revive la poesía de Zambrano y lo explica su filosofía. El filosofar de Zambrano que tiene fuerte acento propio. A veces menciona, al azar, a Ortega, pero sin citar la fuente precisa. Su filosofar es íntimo y original como la poesía, pero se refiere a situaciones vitales, concretas y personales y a "acontecimientos históricos", como la guerra. Interpreta vivencias, el sueño, personajes literarios, y extrae de ellos su contenido universalizable. Como otros filósofos poetas: Unamuno y Xirau. Su forma de hablar de las cosas resulta inquietante. Para mí que me he formado en la filosofía analítica. Inquietante, porque no tiene la claridad aséptica del análisis, y se acerca tanto a la poesía que a veces da la impresión que abandona la filosofía; todo lo cual constituye un desafío para tratar de comprender el sentido profundo de sus meditaciones. Su

filosofar también se hermana al de los filósofos españoles de los últimos tiempos, los posmodernos, o por lo menos heterodoxos —filosóficamente hablando.

LA MORALEJA FEMINISTA

El Poder se expresa por boca de Creonte el tirano. Él: "Creonte, acostado en el lecho de Edipo, afirma Yourcenar, descansa sobre la pura almohada de la razón de Estado."

Al enterarse de la hazaña de Antígona, exclama: "que viviendo yo no mandará una mujer".

"No sería yo hombre sino ella, si tanta audacia quedara impune."

"La que actúa y decide está loca, una así nació ¿La entrañable Clitemnestra, Yocasta, Fedra?, la otra se volvió loca."

"Hay que defender el orden y la disciplina, y no dejarse nunca dominar por una mujer. Mejor es, si es preciso, caer ante un hombre; que así nunca podrán decir que somos inferiores a una hembra."

Agosto de 1989

MARÍA ZAMBRANO

VÍCTOR ALARCÓN OLGUÍN*

TRAS LARGOS AÑOS DE inexplicable oscuridad, el velo se ha corrido para permitirnos ver la magnitud alcanzada por la obra de María Zambrano, aquella muchacha toda luz y fuego que rememora Eliseo Diego en las tertulias literarias de La Habana, junto con José Lezama Lima, Alejo Carpentier y el grupo de la revista *Orígenes*, y a cuya palabra no había tamiz alguno para sujetarla en turno o tema, porque precisamente ella misma constituía el motivo central de dicha conjunción de saberes.¹

Efectivamente, pretendemos acercarnos a una mujer que concitó la atención del medio intelectual español en los años treinta, dado que la filosofía no era aún terreno que permitiera combinar con facilidad la aceptación de una inteligencia que, por ser diferente al común denominador masculino, hacía que su desempeño como discípula de José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri y Manuel García Morente tuviera que superar adversidades del más diverso talante.

Colaboradora de revistas como *Hora de España*, *Cruz y Raya* o *Revista de Occidente*, María Zambrano es un ejemplo que cabe calificar como la pertinencia que significa vivir *en la filosofía* y no *de la filosofía*. Es decir, su filosofía es un largo *pathos*, íntimo y trágico, que se topa con un quiebre de las representaciones colectivas en el campo estético, el lenguaje y la moral. No es, en modo alguno, una exégesis analítica que sólo se contente con atisbar el conocimiento humano.

Desde sí misma, su soledad reflexiva frecuentemente se manifes-

* DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS, CIDE.

¹ Eliseo Diego, "Acerca de una muchacha llamada María", nota introductoria al texto *María Zambrano en Orígenes*, Ediciones del Equilibrista, México, 1987, pp. VII-XI.

tará por una necesidad de rodearse de cosas y personas bellas, en tanto una suerte de paliativo a su exilio que, como buena parte de los intelectuales expulsados por la irracionalidad de la guerra de 1936-1939, la obligará a navegar y recorrer caminos americanos y europeos hasta poder regresar, en las postrimerías de su vida, al país que la hizo dividir su existencia en dos ciudades: Madrid y Vélez-Málaga, centros profesional y emocional que ahora ven recuperadas parte de su memoria en una filósofa que nunca abandonó ese deseo por el retorno.

Como la mayoría de los transterrados, María Zambrano es atrapada en una terrible paradoja: por una parte es partidaria de una filosofía abierta, pródiga en el horizonte problemático de lo humano, y sin embargo ese devenir siempre la sobrepasa a grado tal que la hace consciente de que el filosofar no proporciona soluciones, sino sólo explicaciones que llevan a nuevas carencias y dudas de conocimiento. Como podrá observarse, el vitalismo orteguiano es una referencia respecto al carácter de límite que la filosofía concede a quien la ejercita. De la misma manera, la inconmensurabilidad del saber y la manera de retenerlo por parte de María Zambrano hace patente el impacto místico-cristiano que recibe de Xavier Zubiri; y, por último, es significativo el punto de conexión ontológico y fenomenológico que García Morente abre para que María Zambrano lo plasme recurrentemente tanto en sus estudios autobiográficos como incluso en sus exámenes de índole social y cultural.

Los impactos de dichas fuentes se remontan a su vez a toda una serie de autores clásicos y modernos, los cuales anclan tópicos que de forma bastante apretada enunciaremos en las líneas subsecuentes. Aclaro que en forma muy particular me acercaré a ciertos libros y artículos que María Zambrano dio a conocer durante su estancia latinoamericana, la cual transitará por Chile, Cuba y Puerto Rico; todas ellas paradas prolongadas en los años cuarenta y cincuenta, con excepción del periodo mexicano, que sólo comprende los años 1939-1940, donde reparte su tiempo dando conferencias patrocinada —en calidad de miembro especial— por la Casa de España² en la

² Estos datos provienen de Clara E. Lida y José A. Matesanz, *La Casa de España en México*, El Colegio de México, México, 1988, pp. 132 y 134.

ciudad de México, así como en la Universidad de San Nicolás Hidalgo, en Morelia, Michoacán, institución en la que desarrolla un curso de sociología y otro acerca de la "Introducción a la filosofía".

No obstante su partida —nunca aclarada en realidad, aunque la hipótesis más sugerida es que ni la Universidad Nicolaíta ni La Casa de España pudieron ofrecerle un empleo estable—³ María Zambrano mantuvo una colaboración frecuente con revistas literarias nacionales, como *Taller*, dirigida por Octavio Paz; *El Hijo Pródigo*, *Cuadernos Americanos*, o en las publicaciones promovidas por los exiliados republicanos en nuestro país, como *España Peregrina*, *Las Españas*, *Romance*, entre otras.

Sin embargo, conviene ubicar que en forma muy específica María Zambrano escribió dos títulos muy emparentados entre sí: *Filosofía y poesía* (1939), elaborado en Morelia, y *Pensamiento y vida en la poesía española* (1940), aparecidos bajo el sello de La Casa de España.⁴

Una idea común en ambos ensayos consistirá en el paralelismo existente entre el pensamiento y la poesía, que trazan entre sí vasos comunicantes, mismos que se concentran en cualidades respectivas: "En la poesía encontramos al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método."⁵

Indudablemente, los tiempos modernos han logrado privilegiar la filosofía por encima de la poesía, pero para María Zambrano dicha situación significa un empobrecimiento de la propia filosofía en su esencia, en vista de que la poesía implica el ámbito de la libertad y la imaginación; cualidades mismas que para María Zambrano son violentamente clausuradas por el prurito de que la filosofía sólo se contenta con la verdad y las apariencias unitarias.

María Zambrano nos abre aquí el escenario de la diferencia y la

³ Es palpable cómo en los últimos años el sentimiento de cercanía demostrado por Zambrano por México es creciente. Cfr. su biografía novelada *Delirio y destino*, Mondadori, Madrid, 1989.

⁴ El primero de ellos fue reeditado en 1987, por la filial española del FCE, y el segundo está por reaparecer bajo el patrocinio de El Colegio de México.

⁵ María Zambrano, *Filosofía y poesía*, FCE, Madrid, 1987, p. 13.

heterogeneidad, no como la otra opción, sino como la complementación de la identidad; esto es, la vía de la relación, cuya historia es el enfrentarse sin tener en claro cuál es el destino que se le depara con el acto de vida.

He precisado aquí el escenario para un conjunto de categorías que María Zambrano entreteje con objeto de precisar qué puede esperarse de su historia y su razón: la posibilidad de la aurora y la capacidad del sueño creador —sendos títulos de obras suyas. La aurora es para María Zambrano el tiempo esperanzado, preludeo que pronostica que la oscuridad es pasajera. *María-Aurora* se reconoce en cualidades como su lejanía, su precariedad temporal, su incapacidad de resistir la fuerza telúrica de los acontecimientos. *España-Aurora* republicana que no requiere mayor extensión explicativa y cuyo drama también la ensancha.

María Zambrano, como la labor de una Antígona intelectual, peregrina como el sueño creado por hombres y mujeres que finalmente no verán punto tranquilo de reposo ni de retorno al origen perdido. El sueño creador, no obstante lo anterior, es el derecho legítimo a renegar de una realidad cuya experiencia debe anunciar a sus opositores que hay quienes desean insistir en la preservación de la persona como medio y síntesis de una propuesta filosófica contemporánea.⁶

En María Zambrano, como podrá notarse, hay un afán constante por cruzar una y otra vez los falsos muros de una frontera que define lo dado. Yo en lo particular me resisto a adscribir dentro de un territorio relativista a María Zambrano. Ésta es una tentación fácil y en la que con frecuencia caen muchos de sus críticos. Creo que en ella pueden hallarse los esfuerzos por construir una opción de equilibrio; el método de la vida como existencia intensa, no resumida ni prestada de otros: “El pensamiento filosófico ha de ser reversible, ha de ir a depositarse en el campo de un alma afín, en una provincia de su reino, por muy alejada que esté en espacio y tiempo.”⁷

Aquí, María Zambrano hace otra distinción fuerte y la cual

⁶ Vid., especialmente obras como *Senderos*, Anthropos, Barcelona, 1986; *El sueño creador*, Ediciones Turner, Madrid, 1986; *De la aurora*, Ediciones Turner, Madrid, 1986; *El hombre y lo divino*, FCE, México, 1973.

⁷ María Zambrano, *Notas de un método*, Mondadori, Madrid, 1989, pp. 15-16.

también implica una crítica al logos deshumanizado, a ese lado oscuro de la razón que nos evita soñar y ver un horizonte lleno de luz: “no es lo mismo saber que pensar”. Podemos aprender, experimentar, pero quizá nunca nos preguntemos para qué y cuál es el sentido útil de una acción. De ahí que la opción del pensamiento sólo se valide creando precisamente una vocación decisoria por trascender lo evidente, pero que corre el mismo riesgo de una repetición infinita si dejamos que los conceptos se vacíen de contenidos y respondan ya no a uno, sino a algo o alguien opuesto a nosotros.⁸

En ese sentido, María Zambrano acuñó una frase sintomática del estado que guarda el quehacer filosófico: la razón desvalida, cuya fuerza sucumbe ante las pasiones y la terrible gula del hombre por el poder. El drama republicano español era una versión moderna de aquello que María Zambrano había encontrado horrorizada en su examen acerca del pensamiento griego y su claudicación ante el imperialismo romano. Se percibía entonces el desarrollo de una historia sacrificial para la democracia, cuya igualdad en la penuria adquiere entonces el símil de la resignación y perseverancia cristianas.⁹

Es curioso que María Zambrano pueda aproximarse a una dimensión ético-política mediante una tradición que frecuentemente se dirige hacia la contención y la inmovilidad. Sin embargo, aquí vale la pena aportar algunos comentarios acerca de sus textos más usualmente asociados al fenómeno político.

Para María Zambrano, la crisis española se convierte en una extensión de la agonía de Europa y la civilización occidental. No era para menos: las guerras mundiales, así como el conflicto civil no podían refutar una lectura como la realizada por Zambrano con tanta agudeza en 1945. Su resultado general, en vez de concitar una reconciliación, ha implicado una separación tajante que hace que todo se encuentre marcado por la desconfianza y el terror, los cuales se asumen como una falsa naturaleza.¹⁰

⁸ Vid., el artículo “Dos fragmentos acerca del pensar”, en *María Zambrano en Orígenes*, pp. 91-92.

⁹ María Zambrano, *El pensamiento vivo de Séneca*, Cátedra, Madrid, 1987, pp. 20 y ss.

¹⁰ María Zambrano, *La agonía de Europa*, Mondadori, Madrid, 1989, pp. 12-13.

En gran medida, la configuración irracionalista de la naturaleza humana ha corroído la veta del liberalismo de corte individual, debido a que su tergiversación se opuso al impulso nacionalista, el cual adquirió contradictoriamente una aureola totalitaria de raigambre fascista. Así, el fundamento de toda democracia, el individuo-ciudadano, era remitido al sacrificio y la resignación, en aras de un proyecto histórico que no se sabía a quien servía en realidad. La reconstrucción europea significó para María Zambrano, por lo anteriormente descrito, no sólo una misión circunscrita para los propios ciudadanos, sino para los contextos culturales en que éstos se desenvuelven: la libertad y la democracia plena con prosperidad. En tal tarea habría que volcar todo el peso de la tradición histórica y el filosofar.

De alguna manera, María Zambrano intentaba dar explicación al fenómeno de cómo buena parte de la inteligencia española pudo patrocinar la aventura del franquismo; y esto lo encontraba en la fractura significativa de los valores superiores, cuestión que daba paso al uso abierto de la violencia: "El fascismo ha elevado un culto a los 'Hechos', pero comienza eludiendo todo hecho y creándolo con su violencia; diríamos que como el criminal no cree en más hecho que en el que él realiza. Es el mismo desprecio del orden de las cosas y de las cosas mismas."¹¹

En forma reiterada, el vocablo "democracia" reaparece alrededor de estas reflexiones. Y lo hace no bajo un sentido lineal o teleológico. El mérito contenido en la obra de María Zambrano es el de abrir la puerta para que con plenos derechos reasumamos este proyecto occidental sin nostalgias o desestimientos de los caminos tomados, sino simplemente aquilatando la "conciencia histórica" que hoy protagonizamos todos.

Indudablemente, los destinos no están dados: se lucha para acercarse a ellos. María Zambrano configura que el verdadero delirio político de Occidente se asienta en la búsqueda de la aurora democrática, que debe conjugar el sentimiento de pertenencia social con la individualidad; el carácter interactuante de la mayoría y las

¹¹ Cfr. "Los intelectuales en el drama de España", en *Senderos*, pp. 36-37.

minorías; entre las funciones básicas sin las cuales toda trascendencia histórica sería estéril.¹²

Como podrá observarse, el recuento hecho alrededor de un pensamiento tan vasto como el de María Zambrano invita a su lectura directa; a testimoniar de manera similar a lo emprendido por pensadores contemporáneos suyos como Francisco Ayala o José Ferrater Mora, que los recuerdos y olvidos de la condición humana son la pieza fundamental en los modos y alcances conceptuales de hacer y pensar la filosofía.

Para culminar en forma provisional este esbozo, deseo recuperar algunas de las consideraciones vertidas por María Zambrano en su discurso de recepción del Premio Cervantes de Literatura 1988, por cuanto que la divisa legada al filósofo contemporáneo nos concede la plausible prueba del optimismo, aun en las peores condiciones de la adversidad: "Lo que en el fracaso queda es algo que ya nada ni nadie pueden arrebatarnos. Y este género de fracaso era entonces y sigue siendo ahora la garantía de un renacer más completo: el que adviene cada vez que un hombre íntegro vuelve a salir, al alba, al camino."¹³

Como lo he señalado en otro lugar, el exilio español en México trajo a una estirpe de hombres y mujeres forjados precisamente en el fracaso y la adversidad.¹⁴ Su mérito fue levantar la mirada y ver la aurora que se describió en el horizonte. El sueño creador encontró así una dimensión real. La historia en este cometido dio, al paso del tiempo, la verdadera victoria moral a los luchadores de la República. María Zambrano forma parte de un testimonio de gratitud que, desde México, hacemos a 50 años del inicio de una saga cultural que difícilmente detendrá su andar en las mentes y los corazones de todos nosotros.

Tlaxcala, México, 26 de agosto de 1989

¹² María Zambrano, *Persona y democracia (La historia sacrificial)*, Anthropos, Barcelona, pp. 133 y ss.

¹³ "En el fracaso aparece la máxima medida del hombre" (Discurso de recepción del Premio Cervantes de Literatura 1988), en *La Jornada*, México, 24 de abril de 1989, pp. 17-20.

¹⁴ Víctor Alarcón Olguín, "Una memoria incólume la Guerra Civil Española", *Galerías del RFE*, México, año 3, num. 25, junio de 1989, p. 10.

LA PRESENCIA DE LOS GRIEGOS EN LA FILOSOFÍA DE EDUARDO NICOL

JULIANA GONZÁLEZ*

LA PRESENCIA DE LOS griegos es una constante esencial en la filosofía de Eduardo Nicol. Lo mismo en su obra escrita que en su enseñanza directa de la filosofía, en Nicol están siempre presentes no solamente *los filósofos* griegos, sino los poetas, los sabios, los políticos, el pueblo griego y su lengua; y no sólo *los autores*, sino los conceptos, las ideas, los mitos, los ideales, los valores, la *paideia* griega, y lo que ésta significa.

De todo ello me ha parecido oportuno seleccionar la presencia de un filósofo en particular, *Heráclito*, y de tres conceptos íntimamente ligados entre sí, *logos*, *alétheia* y *éthos*, principalmente, tomando en cuenta la fundamental significación que tienen para el autor de la *Metafísica de la expresión*, y también la liga que guardan con la temática general de "lenguaje, conocimiento y realidad".

En los fragmentos de Heráclito se hace expresa en esencia una triple y a la vez unitaria significación del concepto *logos*, que es justamente aquello en lo que, ante todo, recae la hermenéutica de Nicol: *logos*, en un sentido, significa palabra, discurso o lenguaje; en otro, remite a la ley o legalidad inherente a la realidad misma; y, en un tercer sentido, *logos* es razón humana o pensamiento. Los tres significados son interdependientes y constituyen de hecho una unidad indisoluble en Heráclito, por razones no sólo lingüísticas sino esenciales a su propia concepción filosófica; pues ésta, ciertamente, comprende como un todo unitario las tres direcciones: la *razón* humana en liga indestructible con la *palabra* y con el *ser*. Y es esta

* FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM.

unidad del *logos* la que cobrará precisamente una significación fundamental en la filosofía de Nicol.

El reconocimiento de la *condición dialógica del logos*, de la significación del *logos* como lenguaje, abre precisamente, para Nicol, la posibilidad de superar la crisis contemporánea de la metafísica recuperando el ser por un camino distinto del que emprendió la filosofía a partir de Parménides de Elea, retomando la vía trunca de una originaria ontología que comenzaba a gestarse en los filósofos milesios y en Heráclito —según la hermenéutica de la presocrática desarrollada por Nicol.¹

En efecto: el lenguaje, la palabra, la expresión, el *dia-logos* es, para Nicol, como era para los filósofos griegos, algo constitutivo de la razón, no derivado ni aleatorio, sino inherente al acto mismo del pensamiento y el conocimiento. El *logos* es “dialógico” en su propia esencia.

De ahí que la relación cognoscitiva no se establezca entre dos términos nada más: sujeto y objeto, sino entre *tres*: dos sujetos en relación con un objeto común; o mejor dicho, una *inter-subjetividad* constituyente de toda *objetividad* posible, justo a través del lenguaje, de la función dialógica del *logos*. La inteligibilidad misma del lenguaje, aun en sus niveles más elementales y comunes, hace patente la remisión a algo tran-subjetivo y por ende “objetivo”.

Dicho de otro modo: en la palabra hay un sustrato básico, primario, que contiene la aprehensión directa, inmediata y común de realidades; ésta es la *apóphansis* o presentación de lo real, como la designa Nicol. La virtud dialógica o comunicativa del *logos* revela la presencia inmediata de la existencia, previa a todo juicio que se emita sobre ella. En la base del lenguaje, en su raíz misma, subyace un contenido intuitivo, aunque no de intuiciones singulares e inevitables sino todo lo contrario: intuiciones comunes y expresables, que son la base precisamente de la comunicación interhumana.

Lo decisivo es, en efecto, recaer en esa “realidad” que está implícita en el lenguaje y cuya evidencia es tal que, justo por ello,

¹ Vid. principalmente: *Metafísica de la expresión*, 2ª parte, parágrafos, 14 y 15; *Los principios de la ciencia*, caps. 1, 2 y 8, y *Crítica de la razón simbólica*, 5ª parte, caps. IX y X. Cfr. asimismo nuestra obra *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, UNAM, México, 1981, caps. I y IV.

se da por supuesta. Pero teniendo precisamente de fondo la conciencia presocrática, a la vez que la necesidad fenomenológica de la vuelta a “lo dado primeramente en la intuición”, ha de preguntarse cuál es el importe epistemológico y ontológico, qué es, en suma, la realidad que subyace en la base del *logos*-palabra.

De acuerdo con el propio Heráclito, el significado primero y fundamental del *logos* es el de aquello “según lo cual todo sucede”,² equivale al *gnomon* o designio racional que “gobierna todo a través de todo”.³ Es decir, es el de la propiedad objetiva, real, inherente al ser mismo, equivalente al *cosmos*, a la realidad total en tanto que orden. *Logos* es, en principio, *onto-logos*, Ley o legalidad del ser. Es “principio de racionalidad de lo real”, en términos de Nicol. El *logos* humano, en tanto que razón y palabra, depende del *logos* del ser y tiende, en tanto que *logos* “verdadero”, a su proximidad con éste, pero “ser” y “pensar” no constituyen una identidad; la racionalidad de lo real rebasa el *logos* “lógico” del pensamiento humano.⁴

La intuición fundamental de Heráclito —y de los primitivos filósofos milesios— es de una realidad sujeta a cambio, pero sujeta a la vez a *logos*, a orden, *por obra del cambio mismo*; pues éste, el devenir o tiempo es, él mismo, un orden o *táxin* para los primitivos filósofos, como lo destaca Nicol, haciendo la exégesis no sólo del pensamiento de Heráclito sino en especial de Anaximandro, quien habla textualmente del “orden del tiempo” (*chrónon táxin*).⁵

Y en tanto que el devenir es poseedor de un *logos* interno, en tanto que es *logos* él mismo, el devenir está estructurado, cohesionado, permanece y, de hecho, *es*. El *logos* coincide con el ser mismo del devenir; y en definitiva, *devenir es ser*. El ser, entonces, no es algo aparte de la realidad cambiante y su *logos*; ella tiene regularidad, estabilidad, permanencia, cohesión, unidad y consistencia ontológica; es la *physis* o el ser en cuanto tal.

Lo que el *logos* de lo real implica, en efecto, es la equivalencia

² Heráclito, B1.

³ *Idem.*, B41.

⁴ En este sentido, la irracionalidad, el sin-sentido, el des-orden, el “caos” mismo, quedan comprendidos dentro del *logos* cósmico, dentro de ese designio imagoable que todo lo gobierna.

⁵ Anaximandro, B1.

irrestricada del ser y el devenir, el ser y la realidad, el ser y la apariencia misma o *phainómenon*, el cual, en su sentido originario, no significa otra cosa que “lo que aparece y se manifiesta”. Pero entonces el Ser no está “más allá” de la realidad visible y cambiante, de la realidad espacio-temporal, objeto de experiencia (no es, en este sentido, “meta-físico”). La realidad visible es consistente y unitaria en su propia diversidad y es eterna en su propia temporalidad; tiene absoluta plenitud ontológica; es, en términos de Heráclito, “Fuego eternamente viviente que se enciende y se apaga según medidas”.⁶

Y esta equivalencia es justamente originaria del Ser y el Devenir, y a la vez del Ser y el Fenómeno, lo que Nicol busca recobrar para la metafísica actual haciendo confluír los cauces de la *dialéctica* con los de la *fenomenología*, es decir, a través de una dialéctica cercana a Heráclito, no especulativa y abstracta (Hegel), y de una fenomenología no idealista (Husserl), que incorpora el *logos* dialógico y temporal. Esto permite reconocer la irrestricada y total identificación de la realidad y el ser, del ser y el tiempo, pero a la vez —y esto es lo más significativo— la identidad del ser y la apariencia, del ser y el fenómeno, superando la larga tradición metafísica del ser oculto, que trasciende a la experiencia inmediata. “En la apariencia está todo el ser”, dirá Nicol.

De nuevo, la clave se halla en la triple y a la vez unitaria significación del *logos*: lenguaje-razón-ser.

Ésta es la realidad que está en la base del lenguaje, en la *apóphansis* o presentación, en la experiencia inmediata y común: es el Ser mismo. Pues éste no es otra cosa —dice Nicol— que el simple hecho de que “Hay Ser”, hecho que se da con carácter de una evidencia apodística o indubitable. El fenómeno aparece precisamente en el *logos*-lenguaje, con la plenitud de su *logos-ser*; aparece como el ser mismo. De ahí que se trate del efectivo conocimiento *metafísico*. La fenomenicidad, la presencia espacio-temporal, no es exclusiva de los entes, singulares y finitos, sino de la realidad como un todo unitario y permanente, como presencia temporal, eterna e inagotable. En este sentido, la Realidad patente en la experiencia primaria y común es precisamente —dice Nicol— el *Absoluto* que

⁶ Heráclito, B30.

busca la metafísica. El fenómeno no revela una realidad a medias, denigrada, “mera apariencia” y “sombras”, como lo han sostenido de un modo u otro las concepciones metafísicas —y antimetafísicas— hasta hoy. “En la apariencia está todo el Ser”, afirma Nicol.⁷ El simple hecho de Ser revela la presencia infinita y absoluta de la Realidad, revela esa eternidad cambiante, esa multiplicidad cohesionada y unitaria, ese cambio que permanece y es, con toda plenitud de ser, como veía Heráclito.

La metafísica, entonces, deja de buscar su objeto en una *trascendencia*, no sólo en el orden ontológico (y en el existencial), sino en el gnoseológico; deja de proyectarse más allá de la realidad y también más allá de la experiencia primaria e *inmediata* de esta realidad. La evidencia metafísica no se halla en el remate o culminación de la teoría; es evidencia pre-teórica y pre-científica. No implica un salto por encima de lo inmediato, sino al revés, se trata de regresar a las intuiciones primarias; de “hacer experiencia” de la *physis* o del *arché*, o del *logos* de lo real, de un modo cercano a como vieron los milesios o Heráclito. También éste hablaba de un olvidar lo que ya se sabe, de un estar ausente cuando se está presente, de una experiencia originaria, inmediata y común que hay que recobrar.

¿Qué es la teoría o el conocimiento teórico entonces? ¿Qué es la verdad de ciencia en general y de la “ciencia primera” o metafísica, si el conocimiento del ser es pre-teórico y pre-científico? ¿A qué se refiere el tercer sentido del *logos* como *razón humana*, como “pensamiento”? ¿Qué es la verdad de razón?

En principio —conforme se ha señalado— este *logos*-razón no opera, ciertamente, sin el *logos*-palabra ni sin el *logos*-ser, o sea, sin el *logos* dia-lógico y el fenomenológico. No es tampoco para Nicol —ni era para Heráclito— *logos* sin *áisthesis* y *apóphansis*, sin percepción y manifestación del Ser: no es razón sin cuerpo y sin mundo; ni es razón sin diálogo (solipsista). Pero la razón de teoría, que busca expresamente la verdad, implica algo más.

Nicol recuerda que el sentido más primitivo de la palabra griega que se traducirá por “verdad”, la *alétheia*, remite no a la cosa, no a un des-velamiento o descubrimiento de un ser que estuviera oculto o

⁷ *Los principios de la ciencia*, p. 321.

encubierto (como piensa Heidegger), sino a un des-velamiento, a un despertar del *sujeto*: a un estado de “alerta” o de vigilia *del hombre*. “Los que están despiertos tienen un mundo común, los que duermen se vuelven hacia su mundo particular” —afirmaba asimismo Heráclito.⁸

La *alétheia*, la vigilia en que consiste la verdad es *thauma*, asombro ante lo real; es un modo de ver y de interrogar al ser en cuanto a su ser.

Ciencia es, así, *theoría*, visión. El despertar de la *alétheia* implica un “salir de sí”, un “ver”. En este sentido implica un “des-interés”, un disponerse ante el ser en tanto que *es* y no en tanto que *sirve*, como dirá reiteradamente Nicol. Los griegos lo formularon sobre todo distinguiendo lo que es *pros emous* (para mí) de lo que es *autó kathautó* (en sí y por sí mismo); subjetividad u objetividad (*doxa*), o *episteme* (opinión o ciencia).

No basta para el hombre la evidencia del Ser. Precisamente a partir de ella, y en la medida misma en que se recae en la existencia, surge el asombro ante lo real, la interrogación y de ahí la búsqueda, la indagación infinita para desentrañar el misterio de lo que es, el deseo insaciable de saber *qué es* y *cómo es*. Sobre la base de la *seguridad* en lo real y su *logos*, surge la aventura creadora de la ciencia. Sólo la evidencia es firme y segura, la ciencia es “poética” —dice Nicol—, siempre creativa, hipotética y relativa; siempre histórica y perfectible.

Pero la ciencia *parte* de la evidencia, no la obtiene como resultado del método y la teoría. La verdad de ciencia es, en efecto, búsqueda interminable, y no logro ni obtención de verdades o conocimientos definitivos y absolutos. Lo cual no cancela el absoluto de la evidencia primaria del ser, ni el sentido de la búsqueda teórica de la verdad, siempre aproximada y relativa pero no por ello menos digna de perseguirse, y de distinguirse de la mera opinión arbitraria y subjetiva.

No bastan, entonces, las condiciones ontológicas, epistemológicas y metodológicas que hacen posible un conocimiento legítimo. Tienen una significación primordial las que serían *condi-*

⁸ Heráclito, B89.

ciones éticas de la verdad, y es en éstas en las que señaladamente recae la filosofía griega desde Heráclito y que adquieren particular importancia en Nicol. El *logos* de ciencia es un *logos* “depurado”, dice éste. Pero la depuración más importante no es tanto de orden metodológico y lógico, sino de orden existencial y ético. Es la depuración que implica para el sujeto del conocimiento el disponerse teórica y desinteresadamente ante el ser; el afán de “hablar de las cosas tal y como son”, “según su naturaleza”, como lo formulaba también Heráclito. Y tal des-interés no significa otra cosa en esencia que el primado de la objetividad, de la voluntad de verdad, de ver lo que es, independientemente del beneficio, o la utilidad que pueda obtenerse de tal conocimiento. Éste es el *éthos* de la ciencia.

Lo cual supone, ciertamente, una idea del hombre en la que —entre otras cosas— se reconoce la potencialidad humana de crear modos *libres* o autónomos de vinculación y de existencia.⁹

Y también los griegos supieron —y en esto insiste enfáticamente Nicol— que el *logos* de ciencia es *logon didónai*: un *logos* que se *da*, un “dar razón”. La ciencia es un modo de ser ante la realidad, al mismo tiempo que un modo de ser *ante los otros*: un modo “responsable” de relación. La verdad no sólo no es la pretendida *adaequatio* de un mero “intelecto” solipsista a una “cosa”, sino una esencial forma de vinculación inter-*humana*.

Por aquí reaparece la condición dialógica del *logos*, en conexión con la condición ética de la *alétheia*: la verdad es responsabilidad, dice Nicol. El *logos* de la razón, el *logos* de la *theoría*, busca el *logos* del ser para darlo en la palabra racional. El despertar de la *alétheia* permite abrirse, en un nuevo nivel, al mundo *común* —objetivo— como base de un nuevo nivel de *comunicación*; confirma y refuerza, por así decirlo, la triple dirección del *logos*. “Los despiertos” tienen, en efecto, “un mundo común”, en términos de Heráclito. Ésta es la función existencial, humanizadora, de la ciencia en general y de la *episteme* filosófica en particular. Ella es modo de liberación y de libertad en la comunicación racional. “El pensar es virtud

⁹ Las condiciones subjetivas no son, en este sentido, meramente “ideológicas” sino precisamente *éticas*. El sujeto del conocimiento no es unívoca y estáticamente “falso sujeto” regido exclusivamente por los imperativos de la necesidad y del poder.

máxima”; “hay que hacerse fuertes en lo que es común a todos” —declara también el efesio.¹⁰ La *alétheia* es fuerza o fortaleza humana, base de la acción y de la comunidad.

En efecto, así como lo fue para los griegos, la filosofía es, para Nicol, *ciencia* e incluso “ciencia primera”. Pero lo que importa aquí no es tanto que la filosofía sea reconocida como ciencia, sino lo inverso: que la ciencia se reconozca como *philo-sophía*, como *phillá* y también como *sophía*. El acento está puesto en esa esencia de *phillá* o amor que se halla en la base de la relación con el ser y con los otros, propia de la *episteme*. Es a esta *phillá* originaria y radical a la que se refieren —no sólo la condición de búsqueda interminable de la ciencia— sino la “visión des-interesada u objetiva” y la “responsabilidad” del *logos* que “da razón”, inherentes a la disposición de *theoría* y de *a-létheia*.

Por esto el objetivo final es, ciertamente, la *sophía* o sabiduría, sobre todo tratándose de la ciencia filosófica. La unidad de la *ciencia* y la *sapiencia* es rasgo distintivo de la filosofía de Nicol, empeñada en mantener viva la memoria de la misión libertadora y humanizadora de la ciencia, como uno de los aspectos fundamentales del legado griego.

Pero es precisamente esta misión, esta condición de libertad que implica la ciencia como tal y la idea del hombre que sustenta, aquello que se halla en peligro en la actualidad, según advierte Nicol. Hoy está amenazado “el porvenir de la filosofía”, y con él el porvenir de todas las “vocaciones libres”: la poesía, la mística, y en general todas las ciencias y las artes. Está amenazada la propia condición libre del hombre.

El peligro no viene de la filosofía misma, ni de la ciencia. No es consecuencia de una crisis teórica de la filosofía ni de los intentos de “cancelación” del pasado que son tan frecuentes en el pensamiento y en la praxis del mundo contemporáneo. No es por el auge de los escepticismos ni de nuevas modalidades de anti-metafísica y de sofística que prosperan en nuestro tiempo. Nicol se empeña en mos-

¹⁰ Heráclito, B112 y B114.

trar cómo éstas, en particular, son tributarias de los mismos supuestos y prejuicios de esa tradición metafísica que pretenden dar por cancelada. Precisamente, el análisis crítico de los orígenes griegos de la filosofía, en particular de la diferencia entre Heráclito y Parménides, permite a Nicol poner de manifiesto que Protágoras —y con él la sofística en general—, no es sino la “contrapartida” exacta de Parménides. La sofística se asienta implícitamente en la misma dicotomía metafísica entre el ser y la realidad; sólo que en vez de tomar el lado del ser inmutable, fuera del espacio y del tiempo, esencialmente divorciado de la existencia, se queda con una idea, metafísica y parmenideana, de la realidad entendida como algo despojado de ser, de consistencia y de *logos*. Irónicamente, Protágoras está mucho más lejos de Heráclito que de Parménides. No obstante, la razón sofística es una opción y es *logos* libre.

Lo que amenaza, en cambio, el porvenir de la filosofía y de las vocaciones libres es la aparición de una nueva forma de razón que ya no da razón y que opera en función exclusiva de la Necesidad. Nicol la llama, precisamente, “razón de fuerza mayor”, destinada en exclusiva a la satisfacción de necesidades.

Lo que amenaza es el auge *totalitario* del orden de la necesidad y de la mera utilidad; el imperativo indefectible de la *especie biológica* que necesita sobrevivir y ha creado una razón verdaderamente extraordinaria por sus poderes tecnológicos, de computación y de mecanización, pero que no es capaz de “dar razón”, ni es éste ya su propósito. Nicol insiste en que el problema, desde luego, no está en la *tecno-logía* como tal, sino en la *tecno-cracia*, en el imperialismo y totalitarismo de una mera razón tecnológica que avasalla a todas las demás. Es el peligro de una civilización tecnocrática que no deja ya lugar para las vocaciones desinteresadas, “in-útiles”, como él las designa, en tanto que son libres y creadoras, no necesarias y “productivas”. La nueva “razón de fuerza mayor” es, en efecto, la más absoluta antítesis del *logos* griego: de la razón humanizada y de la humanización del hombre por la razón.¹¹

La presencia de los griegos equivale, en definitiva, al *humanismo*, y éste no es en esencia sino esa manera de “ser-hombre” en la

¹¹ Cfr. E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, *passim*.

libertad; esto es: en la tendencia permanente a sobre-pasar la mera Naturaleza y el reino de la pura Necesidad.¹²

Humanización o des-humanización son siempre posibles para el hombre. Humanismo es *paideia*. Pues la acción creadora, la *póiesis* más importante que el ser humano es capaz de realizar, tanto en el orden ético como en el "político", es, según enseñan los griegos, la formación del hombre mismo, de su propia humanidad. *Auto-póiesis* la llama Nicol.

De ahí que los fines humanizantes sean los fines esenciales de la existencia y de la ciencia. Resurge por esta otra vía la unidad indestructible entre el *logos* y el *éthos*, entre la ciencia y el humanismo; unidad que estuvo ciertamente en el meollo de la cultura griega y que así reaparece en la obra de Nicol, tanto en su obra de *theoria* como en su propia *paideia* filosófica.

Los griegos están presentes dentro de la filosofía de Nicol en tanto que está viva en ella, en suma, la esencia *socrático-platónica* del filosofar, la cual se cifra, efectivamente, en la búsqueda dialógica de la verdad y en la formación del hombre *por los caminos del logos*.

¹² Un sobrepasar que, sin embargo, como también ve Nicol, se produce desde la naturaleza y desde la Necesidad, sin romper nunca con ellas ni quebrantar nunca su reino; la acción libre no es ni *contra* ni *anti natura*, sino literalmente "sobre-natural". Cfr. *Los principios de la ciencia*, cap. IV.

FAUSTO HERNÁNDEZ MURILLO*

EDUARDO NICOL SE HA entregado, por propia decisión, por elección consciente frente a varios caminos, a la tarea filosófica. Y la ha ejercido con toda intensidad y total concentración en los dos campos que en él se vuelven uno: la investigación y la docencia. Sus propias investigaciones constituyen el contenido de sus cursos, y de ellos, como trabajo creador, en el diálogo constante que entabla con los filósofos del pasado y con sus propios discípulos, surgen también nuevas ideas que enriquecen su obra escrita.

De su enseñanza abrevamos la filosofía —como auténtica dimensión de lo humano—, sin recurrir a ortodoxias ni herejías, y sin someternos jamás a repetir eternamente "los mismos pecados o las mismas culpas", como en las corrientes dogmáticas.

Nicol ha afirmado varias veces que es un explorador, un buscador de esto que preguntamos todos. Quizá por eso mismo nos enseñó que para preguntar hay que andar con cuidado: el *éthos* es de cuidado. Su primera enseñanza ha sido, en consecuencia, desocultar, quitarnos los velos; desvelarnos; despojarse de las impurezas en una operación de cuidado.

Sólo que, de manera distinta que la cura heideggeriana, el cuidado no surge de la nada. Salir de la angustia del que interroga, para Nicol, es la afirmación de la vida: "Dudar es de humanos; interrogarse a sí mismo sobre la duda es también de humanos, pero de esta forma peculiar de ser hombre que consiste en filosofar. La filosofía, pues, está al alcance de todos. Sólo es necesario preguntar."¹

* FACULTAD DE INGENIERÍA, UNAM.

¹ Eduardo Nicol, "El hombre y la duda", en *Thesis. Nueva Revista de Filosofía y Letras*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, julio, 1980.

Y añade: "Amantes de la sabiduría son quienes no la poseen. O si quieren ustedes: son sabios quienes conocen su duda, su ignorancia. Filósofo es el que busca, el que no tiene. Filosofar es preguntar. El filósofo es vocacionalmente dubitativo: no es dogmático, ni proselitista. No dice: 'aprende lo que yo sé'; dice: 'aprende el arte de dudar, que es la primera ciencia.' Porque el que duda no yerra, sólo busca."²

En ese esquema, con su palabra cautivante, Nicol se convierte en un provocador: provoca a los alumnos a que se incorporen al proceso del filosofar; los enseña a ser buscadores; forja en nosotros una *paideia* y una autognosis; desnuda, desoculta, desenmascara. A través de su constante advertencia: "¡OJO!", "¡CUIDADO!", se encuentra siempre la prevención para que no te dejes engañar, impresionar, influir; en última instancia, no te enajenes con lo establecido: la filosofía consiste en poner en tela de juicio, sometido a la crítica, todo pensamiento.

Por eso en Nicol siempre está presente la insuficiencia, que encamina al *éthos* hacia el encuentro de su destino en el otro. Porque la vitalidad del hombre, entendida como cambio, como transformación es propósito para adueñarse de su propia vida.

El existencialismo, para Nicol, ha abordado este problema, pero desde un punto de vista muy subjetivo. El hombre no se puede divorciar de la *polis*, de la sociedad. Para Nicol, el *yo* se completa con el otro *yo*; en otras palabras, hablar de *yo* significa hablar del otro. El *yo*, solo, no se puede remitir más allá de su propia realidad, porque esto sería el Teatro de los Dioses.

Si nos preguntamos por la situación vital del hombre en el Cosmos, tendríamos que responder a este problema desde el punto de vista de la ciencia primera: la Metafísica. El hombre es insuficiente, es carente; pero al mismo tiempo es el único capaz de percibir su propia carencia. Por otra parte, también es el único que tiene la capacidad para expresarla: todo eso es el *éthos*.

¿A quién le expresa el hombre su limitación, su contingencia? Al otro *yo*, al tú. En otras palabras, el Hombre entra en relación con el otro por su naturaleza ontológica. Ésta es la situación vital para

² *Ibidem*.

Nicol: por eso el hombre se da en la sociedad, fuera de la cual no se lo puede entender.

El hombre es ontológicamente sociable: esta afirmación, para Nicol, no es una invención; es un dato, es algo que está ahí.

Por ello, la pregunta por el ser del hombre debe dar origen a una auténtica ciencia del hombre que lo comprenda y lo explique como ser de la expresión. Una ciencia de esta naturaleza debe entenderlo en relación consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y con la divinidad: debe mostrar de qué manera estas relaciones son la clave de su historicidad. Finalmente, una ciencia así debe dar razón del devenir humano "como acción o praxis, cuyos factores esenciales son la necesidad, la libertad y el azar".³

"Algo se puede saber, pero hay que empezar, y acabar, por uno mismo: todo lo demás es intermedio, mediano, mediocre. Desconfiamos de quienes andan muy seguros de sí mismos. Son peligrosos: tienen poder y no se conocen a sí mismos".⁴

Como San Juan de la Cruz, Nicol proclama con su propio ejercicio filosófico y vital que no hay que conformarse con lo ganado. A partir de lo ganado, hay que saber proyectarse hacia el futuro, con el pensamiento y con la reflexión.⁵

"Tarea del filósofo es poner en tela de juicio las verdades ganadas. Esta vocación nos orienta a la autenticidad vital del ser y el conocer."⁶

El hombre no está hecho; se está haciendo. El hombre tiene historia porque tiene futuro, y tiene futuro porque tiene historia. El problema de la historicidad, de la comprensión del hombre en sus relaciones espacio-temporales, no soslaya el hecho de que el conocimiento de lo que es el hombre es la "base epistemológica y ontológica que hace posible la existencia y la comunicación humanas".⁷

³ J. Manuel Silva Camarena, Discurso en el Homenaje al Dr. Eduardo Nicol, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 27 de enero de 1988.

⁴ Eduardo Nicol, "El hombre y la duda", *Op. cit.*

⁵ Eduardo Nicol, *La vocación humana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.

⁶ E. Nicol, "El hombre y la duda", *Op. cit.*

⁷ J. Manuel Silva, Discurso citado.

“El hombre, ha dicho Nicol, es el ser de la expresión”, lo que significa, por una parte, que su ser se manifiesta en su mera presencia. Pero, por otra parte, también se significa así en el pensamiento nicoliano la importancia fundamental de la palabra, del *logos*.⁸

La vocación filosófica entraña el arte de hablar; pero su palabra es menos libre y más austera y emocional que la palabra política. En la formación filosófica, por el rigor que imprime el conocimiento de la sabiduría, es inminente el dominio de la palabra. El *logos* no es simplemente la manifestación formal de la expresión. En el nivel científico (o extracientífico), formalidad significa simplemente inteligibilidad. Un *logos* amorfo es un *logos* que no cumple su misión: Nicol diserta sobre el *logos* para después aplicarlo a la praxis. En un estudio publicado en Lovaina, en 1963, “Sobre la teoría de la argumentación; perspectivas y aplicaciones”, señala:

en Grecia se disociaron los dos componentes del sistema pensamiento-exposición que son los constituyentes esenciales del *logos*. El *logos* lógico era el verdadero, era el órgano de la ciencia, y por lo tanto, era inexpressivo; el *logos* expresivo no tenía compromisos inmediatos y directos con la verdad, y era el *logos* retórico. Las formas expresivas son múltiples; la forma lógica no podría ser legítima si no fuera única. Conviene observar que esta disociación de los componentes del *logos* no se produce por razones estrictamente lógicas, sino por razones ontológicas conectadas con aquéllas.⁹

Pasa entonces a explicar la imposibilidad de aplicar un análisis lógico formal y unívoco a una realidad cambiante y contradictoria. Ya en la cuna de la filosofía, los griegos proponen fórmulas de transacción.

Se reconoce la realidad del cambio, por una parte, y la necesidad de constituirlo en objeto de un pensamiento científico; pero se mantiene a la vez su irracionalidad radical, su contradicción intrínseca, puesto que el cambio es cualquier cosa que “al mismo tiempo es y

⁸ Vid., E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

⁹ E. Nicol, “La théorie de l’argumentation. Perspectives et applications” (Extrait), en *Logique et analyse. Nouvelle Serie*, publication trimestrielle du Centre National Belge de Recherches de Logique, Louvaine-Paris, 6e. année, décembre, 1963.

no es”. Pero la fórmula de solución es clara, y consiste en no identificar la racionalidad con la no-contradicción. Esto, sin duda, obliga también a tomar posiciones ontológicas y no solamente lógico-formales.

Lo anterior permite comprobar cómo Nicol “da la batalla” por la reivindicación de la ontología en todos los frentes que se le presentan. Fundamento de la filosofía, la pregunta por el ser y el conocer, y sus problemas, como la realidad y el cambio, inciden incluso en la lógica.

En otra parte de ese mismo texto, añade:

Hemos mostrado en nuestra obra sobre *La metafísica de la expresión* que la dialógica no era contingente, sino esencial al *logos*, y que todo contenido significativo implicaba una intención comunicativa. La tradición filosófica ha perdido poco a poco el sentido dialógico del *logos* (...)

La situación se ha invertido: las exigencias vitales (es decir éticas) de la vocación disminuyen en la medida en que las intenciones prácticas o utilitarias del trabajo aumentan. Aquel que dispone de una habilidad intelectual para manejar un formalismo determinado puede ser llamado hombre de ciencia, aun si para él la finalidad de la ciencia no era teórica y si su ejercicio no requería una severa disciplina existencial o de vocación. Y esto es así porque el mismo formalismo es considerado como una simple técnica y no como una purificación. Por consecuencia, la disciplina es únicamente intelectual, casi mecánica; hasta el punto de que la calculadora ha venido a ser, no un auxiliar, sino un paradigma de este género de pensamiento formalizado.¹⁰

En otras palabras, la filosofía tradicional y la filosofía de las ciencias se han afincado en falsos principios. Los avances de la ciencia y de la tecnología se orientan por lo pragmático, por lo que son útiles a algunos sectores de la sociedad; ello significa, sin embargo, lo que la ciencia llama Ciencia Positiva, o Progreso. Hablar de ciencia, en conclusión, implica hablar de filosofía. Es la ciencia primera la que tendrá que aclarar sus principios, donde el *logos* haga patente al ser.

El problema está en que la ciencia ha procedido desde el ángulo cuantitativo, y no se le ha dado a la cualidad la forma atingente de su

¹⁰ *Ibidem*.

naturaleza. Las ciencias se pavonean por su exactitud y por su rigor metódico, a diferencia de esto que han llamado las ciencias del Hombre: la historia, la sociología, y las demás. Sin embargo no nos damos cuenta de que el rigor metódico de una y de otra es el mismo, porque es cualidad.

Las mal llamadas ciencias humanas no producen resultados tangibles, productivos en términos económicos, al menos tan frecuentemente como las mal llamadas ciencias exactas o naturales. Y lo que verdaderamente importa es el conocimiento. Y de Nicol hemos aprendido, entre otros, que todas las ciencias son ciencias humanas; todas son Ciencias del Hombre, porque en todas él es el sujeto cognoscente, y en muchas es también el objeto cognoscible.

Lo que se impone, entonces, es el rescate del hombre, en última instancia. Siempre el hombre. Con esta aparente digresión sobre la importancia del *logos* en la obra de Nicol, he querido destacar uno de los factores que me parecen indispensables para entender al maestro: la coherencia de su pensamiento en forma y contenido, pero sobre todo en la relación intrínseca, e indisociable, entre teoría y praxis.

En un discurso reciente, Adolfo Sánchez Vázquez percibió de manera muy completa que

En la obra de Nicol están presentes los problemas cruciales de la filosofía, pero dándoles una respuesta nada tradicional. Se trata de problemas como los del ser y el logos; del hombre en la historia; del hombre y la naturaleza; de la verdad que por ser más que pura verdad se halla en relación con la historia; del hombre como ser de la praxis y que justamente como tal no puede prescindir de la política y de la racionalidad inherente a ella. Vasto es el continente que explora Nicol a la luz de la filosofía que no se disocia de la vida porque ella misma es una forma de vida.¹¹

Es la de Nicol, añade más adelante, “una filosofía que aspira a dar razones, a ejercitar una razón que no se desentiende de los fines y que, por ello, cumple la función vital de enriquecer, con su ejercicio,

¹¹ Adolfo Sánchez Vázquez, “Palabras de reconocimiento a Eduardo Nicol”, en *Homenaje a Eduardo Nicol*, México, El Ateneo Español, 11 de enero de 1989. Versión grabada.

las vidas humanas”.¹² Y Nicol mismo lo ratifica: “Esta filosofía no tiene sólo una presencia teórica, no es una simple teoría de la praxis, sino que influye en la praxis política y se concibe a sí misma como praxis.”¹³ Es “una filosofía que no se disocia de la vida porque ella misma es una forma de vida y que, con su militancia, ha de contribuir a enriquecer”.¹⁴

La práctica ha implicado, en la vida de Nicol, la absoluta honestidad y coherencia de su pensamiento con el entorno que él se construye y en que vive, pero sobre todo en la relación permanentemente dialógica con sus alumnos. El maestro Eduardo Nicol, doctor en Filosofía, pero maestro en el sentido más profundo de la enseñanza, de la educación, de la *Paideia*.

El título de su más reciente publicación —un artículo en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*— es indicativo de la vocación de Eduardo Nicol: “Sócrates: que la hombría se aprende. Filosofía y educación.” Así lo indica él mismo: “lo que Sócrates hizo fue consolidar el humanismo que nació en Grecia con la primera *paideia*; convertir la educación del hombre en un problema de rigurosa filosofía”. Pero hoy, añade, “ya no se estila la reflexión del hombre sobre su propio ser; (...) este problema de la introspección y de la autarquía ya perdió vigencia para todos: educadores, científicos, políticos y hasta filósofos”.¹⁵

A su modo de ver, tres conceptos definen lo que es el humanismo: “*Paideia*, que significa educación, cultura; no en el sentido de una mera adquisición de conocimientos, sino en el sentido de la adquisición de una forma de ser: *ser* educado, *ser* culto (...) La *paideia* requiere maestros: ser hombre es algo que se aprende (...) El segundo concepto es la autognosis: la reflexión, el conocimiento de sí mismo. Para ser, hay que saber (...) El hombre es el ser que aprende a saber de sí mismo, y por tanto, que sabe criticarse a sí mismo. Si no sabe hacerlo, no es más que un candidato a la hombría (...) El ter-

¹² *Ibidem*.

¹³ E. Nicol, *La reforma de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

¹⁴ A. Sánchez Vázquez, “Palabras de reconocimiento a Eduardo Nicol”.

¹⁵ E. Nicol, “Sócrates: que la hombría se aprende”, en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, Fondo de Cultura Económica, México, núm. 221, mayo de 1989.

cer concepto es la *autarkeia*; literalmente, el dominio de sí mismo (...) Esta soberanía no se tiene ni se da: se adquiere y se ejerce."¹⁶

La tragedia del hombre es tener que acatarse a sí mismo; la tragedia inicial del hombre que se piensa a sí mismo es descubrir que es libre, que puede y debe asumirse, y decidir por sí mismo. Éste es el sentido de la tragedia griega. Desde entonces, el hombre busca solución a su tragedia y la encuentra en el mito.

La *paideia* de Nicol consiste en forjar la razón a partir de la teoría vital, de la verdadera filosofía de la vida, y no de una teoría abstracta, densa, artificial.

Para Nicol, el proceso de formación humana, la *paideia*, la autognosis, y la *autarkeia* sólo pueden entenderse en el horizonte de la historia.

Cuando se habla de historia, se entiende la historicidad no como un relativismo irresponsable y evasivo, sino como la necesidad de entender al hombre en una ubicación espacio-temporal precisa.

"A la vez que se definen de este modo los perfiles del problema se va afirmando también la convicción de que la historicidad es la forma específica que toma en el hombre la temporalidad universal del ser, y que esta propiedad ontológica es la clave, la explicación causal de todas las mutaciones externas que se observan en las formas de producción y las formas de existencia."¹⁷

Con el maestro Nicol, cada clase es una *paideia*. Cada sesión se iniciaba siempre con una frase contundente, casi demoledora, que poco a poco se iba desglosando con un rigor lógico, dialógico, impresionante, para hacerse inteligible a todos los escuchas: "La primera razón que da el hombre de sí mismo es el mito. El Teatro de los Dioses. Más cómodo." Y pasaba después a explicar cómo, en los primeros griegos, Apolo decide por los hombres; y seguía ahí con la *Ilíada* y la *Odisea*.¹⁸

La enseñanza de Nicol, como profesor de Filosofía, es que el filósofo debe filosofar. ¡Verdad de Pero Grullo! Sin embargo, ello

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 19.

¹⁸ E. Nicol, "Actas" (notas de clase del Seminario de Metafísica, impartido por el Dr. Nicol), Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1967.

significa no sólo estudiar a un autor ni quedarse con el texto. Usar la razón para la crítica, pero a partir del rigor filosófico, desde el conocimiento, pero para superar al mismo conocimiento.

Nuestros años transcurridos en sus clases, o alrededor de la mesa del Seminario de Metafísica, no sólo han sido fructíferos en obra, sino sobre todo paradigma de quehacer académico.

Quizá lo que más destaca al Dr. Nicol de entre nuestros maestros de filosofía es la forma en que superaba el ámbito de la mera transmisión de información para convertir sus cursos en una formación constante. Así pudimos comprobarlo quienes lo seguimos en los cursos de filosofía griega, presocráticos; después en el de metafísica y, finalmente, en el Seminario de Metafísica, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

"La vida auténtica es una vida lógica o dialógica, una vida de comunicación y comunión verbal (...) El grado de autenticidad, de dignidad de esa vida dependerá del sentido de ese *logos* y de la fecundidad que aporte a la comunidad. Sólo así puede intentarse, dentro de la filosofía, una rehumanización del conocimiento y un enaltecimiento de la existencia humana."¹⁹

Precisamente, lo cuestionable en filosofía es esta vida: ¿cómo se conduce esta condición humana?, ¿cómo se desarrolla? ¿Qué es, en suma, la vocación humana? Y preguntarse cómo es ese Ser, o responder a la pregunta: ¿por qué hay Ser? Y al responder a esas preguntas darnos cuenta de que nos la tenemos que haber con el Ser; porque el Ser está ahí, al Ser no se le pregunta nada.

Nicol dirá que el hombre no nace hecho. La hombría se adquiere. Yo diría, como Sartre, que el hombre nace con potencialidades de Ser, el hombre nace como proyecto. El problema es cómo hacer y desarrollar el horizonte. Pasamos entonces al qué hacer del filósofo.

Lo que era y es necesario hacer en filosofía, es una tarea, una misión, que el pensamiento logra situar a la altura que le corresponde. Otra cosa es que este pensamiento pueda instalarse ahí, que discurra en este nivel prolongadamente, sin precipitarse otra vez a los niveles de más común y tranquila habitación.²⁰

¹⁹ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*.

²⁰ E. Nicol, Palabras de agradecimiento en su Homenaje, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 29 de enero de 1988.

Este oficio no requiere vocación ni temple de apóstol. La tarea es pensar, y enseñar a pensar; el deber es hacerse libre, y ayudar a ser libres a quienes se dignen escuchar (...) Hay un camino para cuantos han meditado seria y desinteresadamente sobre lo que representó la filosofía en el curso de la historia, y sobre la forma de ser hombre que ella ha ido modelando en ese curso. Éste es el camino de lo razonable. La vocación filosófica nos sitúa, cuando es fiel, en la posición del mediador, del pacificador (...) naturalmente, casi sin advertirlo. Esta posición resalta más cuando es más ineficaz: en épocas desafortunadas, como la nuestra, la violencia ambiente nos hace a todos iguales (...) No nos queda el consuelo de retirarnos a trabajar en paz, porque el estrépito del mundo persigue a los refugiados; y además, la suspicacia ajena. Y es que, en el fondo, el pacífico razonable es peligroso.²¹

Ello es así, en buena medida, porque “Está más seguro quien conoce su propia inseguridad (...) ¿Significa esto que el conocimiento mismo afirma la inseguridad? Entonces, nos han estado engañando (...) Si nos hicieron creer que las Universidades son como una especie de ‘centros de seguridad existencial’, nos engañaron”.²²

Pero no es así, añado yo, siguiendo a Nicol: “la sapiencia consiste en reconocer que el hombre, sin dejar de ser lo que es, cada uno en sí mismo, alberga la contradicción, siquiera en potencia, y no la rigidez unívoca. Por eso duda”.

“Porque dudamos, actuamos (...) Esta certidumbre de la incertidumbre, esta seguridad que tenemos de no estar nunca seguros, ha sido algunas veces materia de sabiduría; otras veces nos arroja a la desesperación. La sabiduría (quiero decir la sapiencia, no la ciencia) siempre contiene un ápice de desengaño y de resignación, porque consiste en reconocer los imposibles.”²³ Esta afirmación se aplica a él mismo.

Nicol ha tenido, a lo largo de su ejercicio como profesor, la capacidad de darle fluidez, vitalidad, movimiento a las ideas desde diferentes tesituras. Al interlocutor, que es el alumno, no le queda más remedio que hacerse copartícipe de la palabra. El maestro coadyuva a que el escucha se apropie de la idea y le de su propio matiz; los tonos del expositor son signos y significantes, producto a

²¹ E. Nicol, “El hombre y la duda”, en *Op. cit.*

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

su vez de la armonía del habla. A lo largo de varios años, fue despertando en nosotros una gran sensibilidad en el manejo del *logos*, en el rigor de la verdad y, por tanto, en el rigor metódico de la filosofía.

“Sí, diré que he procurado comunicarles dos cosas que inspiran nuestro trabajo: una fe y un método. Una fe en la razón de verdad, y un sentido del método, sin el cual la mente no produce un buen discurso.”²⁴

Algunos han llegado a pensar en Nicol como en un conservador; y en verdad lo es: pretende mantener y continuar los mejores y más altos principios y valores del hombre en el mundo. Pero ello no significa que sea un reaccionario, obsoleto o retardatario. A la inversa, la filosofía de Nicol tiene un propósito crítico y transformador, por lo mismo revolucionario: transformar las ideas y las teorías de la filosofía occidental, revisarlas en el presente, pero siempre con el principio dialéctico que niega lo muerto del pasado, y reivindica lo vivo. Sigue, con ello, un principio propuesto por Heidegger: “Mientras más grande es una revolución más profundamente tiene que anclarse en su historia.”²⁵ Pero todo ello siempre a partir de un principio crítico.

El grave compromiso de la filosofía, para Nicol, es hacerse militante no sólo de la teoría sino de la praxis. Esta filosofía no tiene sólo una presencia teórica; no es una simple teoría de la praxis, sino que influye en la vida toda.

Y “aunque la filosofía no ha tenido nunca la misión de dirigir las vidas humanas, sino la de enriquecerlas, pienso que, mientras sea posible, ha de mantener en el mundo la eminencia que ganó históricamente por su fecundidad espiritual. Acaso la tarea de reforma no habría sido vana por completo, si logra en alguna medida contribuir a que el hombre siga siendo dueño de sí mismo, siquiera en su propia morada interior”.²⁶

“Me atrevo a pensar que no sería poco haber logrado siquiera que los jóvenes vocados a la filosofía se sintieran más sosegados, más

²⁴ E. Nicol, Palabras de agradecimiento en su Homenaje.

²⁵ Citado por Juliana González V., Discurso en el Homenaje al Dr. Eduardo Nicol, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 27 de enero de 1988.

²⁶ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*.

firmes en su vocación al comprenderla mejor".²⁷ Lo que dice de su libro puede entenderse de toda su labor filosófica que es, en su propio decir: "revelación de los problemas que contiene el mundo real". Y añade: "Por su naturaleza, la filosofía está capacitada para promover un acto positivo, de afirmación humana, el cual tendrá sentido, cualquiera que sea el destino del mundo: puede enfrentarse a este mundo hostil e iluminarlo, resolver su turbulencia en la articulación de unos conceptos que permitan comprenderlo. Pues la filosofía no podrá cambiar las circunstancias, ni ha de proponérselo; pero puede restablecer el equilibrio interno, lograr que recupere el hombre su 'puesto en el mundo' y lo mantenga invulnerable. La comprensión es la paz."²⁸

La importancia del exilio español en la filosofía en México, tema de este Coloquio, me ha dado la posibilidad de presentar, en apretada síntesis, algunos rasgos de la filosofía vital de Eduardo Nicol, que sus alumnos hemos recibido en sus clases y en sus obras. Yo no diría que su aportación es la de un filósofo exiliado en México, aunque mucho de su pensamiento se forjó en la dramática circunstancia de la guerra española por la democracia y contra la dictadura. De ella surgió la elección obligada por la filosofía y no por la política, con lo que la primera salió ganando. Diría, más bien, que es la obra de un filósofo cuyas reflexiones fundamentales se unen a la de toda la filosofía, de la cual forma parte, por supuesto, nuestra Filosofía en México.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ: DOS RAÍCES, DOS TIERRAS, DOS ESPERANZAS

SILVIA DURÁN PAYÁN*

Los caminos se poblaron de caminantes y
hombres fugitivos que marchaban al des-
tiero con el dolor a cuestas.

Pablo Neruda

FUE EN 1939, HACE cincuenta años, cuando los barcos zarparon rumbo a México. "Como en otro tiempo por la mar salada/ se va un río español de sangre roja,/ de generosa sangre desbordada... Pero eres tú, esta vez, quien nos conquista/ y para siempre. ¡oh vieja y nueva España!"¹

En 1939, comenta Sánchez Vázquez, "la trágica experiencia civil había terminado para mí. A lo largo de ella y, sobre todo, en los últimos meses, había adquirido propiamente una tonalidad trágica. Como en las grandes tragedias se luchaba de un modo insobornable por unos principios, por una causa, aunque ello significara la marcha inexorable a un desenlace infeliz: el fracaso, la derrota, la muerte..."²

Con la conciencia de la derrota el joven Adolfo Sánchez Vázquez llegó a París en un último viaje de esperanza, de terquedad. En el trayecto escucharon la noticia, no querían creerla: el coronel Casado, a la cabeza de su junta, se sublevaba contra el gobierno legítimo de Negrín. Las esperanzas se habían muerto; los campos de concentración y el exilio eran los caminos inmediatos a seguir.

* FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNAM.

¹ Última estrofa de un poema de Pedro Garfias. Sánchez Vázquez y Juan Rejano fueron los primeros en escucharlo a bordo del "Sinaia" en 1939 en la primera expedición colectiva.

² Ana Lucas, "Adolfo Sánchez Vázquez: vida y obra", en *Escritos de política y filosofía*, Ayuso, Madrid, 1987, p. 231.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibid*.

“Tuve suerte —verdadera lotería— de contarme entre los que podían iniciar, gracias a Cárdenas, una nueva vida”, dice Sánchez Vázquez. Una nueva vida, otra esperanza, la posibilidad del regreso y algún día el triunfo. Salió rumbo a México a bordo del “Sinaia” con otros españoles, compañeros de lucha, muchos de ellos destacados intelectuales.

El 13 de junio de ese año los refugiados españoles llegaron a Veracruz. Miles de jarochos los recibieron entre aplausos y vítores. México era el camino de la esperanza y el principio de la incertidumbre. El destierro comenzaba.

Al principio —me comentó un día Sánchez Vázquez—, vivíamos con lo indispensable, no comprábamos nada. Cuando alguien lo hacía, los demás lo veían con malos ojos, porque empezar a amueblar una casa indicaba permanencia, pocas ganas de regresar. Ventamos por un corto tiempo, al menos eso creíamos. “Cortadas sus raíces no puede arriesgarse a vivir aquí; prendido del pasado, arrastrado por el futuro (el exiliado) no vive el presente.”³

Sin embargo, ese corto tiempo se prolongó y transcurrieron varias décadas antes de que los refugiados españoles pudieran regresar a su país. “Y es entonces cuando la contradicción, el desgarramiento que ha marcado su vida años y años, llega a su exasperación (...) En verdad, las raíces han crecido tanto, las penas y las alegrías, tanto los sueños y las esperanzas, tanto el amor y el odio, que ya no pueden ser arrancados de la tierra en que fueron sembrados.”⁴

El día tan esperado por estos hombres llegó al fin. Una mezcla de alegría y dolor se apoderó de ellos. El regreso significaba otro desgarrón, de alguna manera otro exilio. Sobre todo para aquellos, como el Dr. Sánchez Vázquez, que llegaron a México muy jóvenes. Aquí se tituló, se casó con Aurora, el amor de su vida, como él mismo ha declarado; tuvo a sus tres hijos: Adolfo, Enrique y Aurora, y se convirtió en abuelo. En este país publicó por primera vez y se convirtió en el importante intelectual que es hoy.

En alguna de las tantas pláticas que hemos tenido, con una copa de vino en la mano para brindar por la muerte de Franco, Aurora y el

³ Adolfo Sánchez Vázquez, “Cuando el exilio permanece y dura”, *Ibid.*, p. 55.

⁴ *Ibid.*, p. 56.

doctor me comentaron: *Es muy difícil regresar. Aquí están nuestros amigos. Nuestros hijos son mexicanos, aquí están nuestro trabajo y nuestros intereses. Irnos significaría perder todo esto que hemos construido con tanto esfuerzo y en tanto tiempo.* Lo que fue una esperanza se convertía, ahora, en una amenaza.

Cuando el maestro Gabriel Vargas me invitó a participar en este coloquio, acepté de inmediato. Dos motivos fundamentales me llevaron a tomar con tal seguridad esa decisión. El primero, y tal vez el más importante para mí, es el poder hablar sobre el Dr. Sánchez Vázquez, a quien he seguido en sus cátedras y a quien me une un lazo de amistad y un cariño que han sido fundamentales en mi vida, tanto académica como personal. Poder hablar sobre él y sobre su obra a cincuenta años de su llegada me parecía la más tentadora de las invitaciones. El segundo motivo es hablar sobre el exilio y valorar la aportación cultural de los exiliados españoles a nuestro país.

Para mí el exilio no es solamente una palabra, un año o un hecho histórico. El exilio español tiene para mí un rostro concreto y cruel. Es el rostro de la injusticia humana, de la ferocidad de la guerra, de la derrota. Y es también el rostro de la esperanza, de la lucha revolucionaria de unos hombres que estuvieron dispuestos a perderlo todo con tal de realizar sus ideales.

El exilio —español, chileno, argentino o de la nacionalidad que sea— tiene el mismo rostro, significa lo mismo. Estar aquí reunidos para conmemorar el exilio español es estar reunidos para volver a protestar, para declarar en contra de todos aquellos gobiernos que reprimen, que se instauran en medio de la ilegitimidad, que prohíben la libertad y que van en contra de la historia, del futuro, del proceso que la humanidad sigue y seguirá, pese a todos los Franco o los Pinochet que existan. De ese futuro que perseguimos con legítima necesidad, de ese hombre nuevo que reclama el marxismo y de esa sociedad igualitaria y justa que queremos todos los hombres.

Todos los exilios significan lo mismo, pero el español es para nosotros más importante. Con los españoles tenemos una relación histórica que fue y sigue siendo fundamental. Una relación, diríamos de parentesco, que se inició hace casi quinientos años, cuando su sangre y la nuestra se hicieron una en los campos de batalla, por los heridos de los arcabuces y los filos de la obsidiana. Cuando su

sangre y la nuestra se hicieron una en los hijos, en el amor. En 1519 llegaron a México por primera vez a un mundo que les era desconocido y, a veces, incomprensible. A pesar de lo acontecido en esos tiempos, y pese a lo que ocurrió, los españoles fundieron su cultura con la nuestra y una nación distinta surgió.

En 1939 volvieron a llegar por mar a nuestras tierras, pero ahora eran otros españoles y otra su actitud.

De España salieron intelectuales, revolucionarios, una buena parte de los mejores hombres de ese país, para venir a México en busca de la vida, de una nueva vida. El llamado "Nuevo Mundo" era extrañamente cercano a ellos, a pesar del desconocimiento que tenían de nuestra cultura y de nuestra historia.

México era un país con personalidad propia, contaba entonces con intelectuales y artistas destacados como Siqueiros, Juan de la Cabada o Vasconcelos. Sin embargo, la llegada de los españoles fue de vital importancia para incrementar nuestra cultura. Los españoles empezaron a trabajar en México y pronto se vieron los frutos de su trabajo. En el campo de la docencia, su estilo fuerte de catedrático-conferencista y la sólida preparación de sus clases obligaron a que los alumnos los siguieran desde el principio. Nuestra universidad, por diversos motivos, padecía de profesores negligentes y reaccionarios. El contraste con estos catedráticos permitió que una nueva visión, que un nuevo espíritu se fuera colando en las clases. Apoyaban sus cátedras con textos escritos en otros idiomas y, con esto, abrían las puertas de la Europa que ellos representaban, incrementando y actualizando el pensamiento que se había desarrollado en nuestro país. Para poder completar su labor docente, los profesores españoles empezaron a traducir con gran calidad textos de trascendencia para el pensamiento universal.

Pero si su labor en la docencia fue importante y fundamental en la traducción, sus proposiciones teóricas e ideológicas fueron indispensables para que el pensamiento idealista y reaccionario que permeaba nuestra universidad fuera puesto en crisis y paulatinamente desechado.

El largo exilio que vivieron los españoles en nuestro país permitió que produjeran sus teorías y sus trabajos más importantes aquí; o bien que reafirmaran sus proposiciones en un campo crítico dife-

rente y, por lo mismo, enriquecedor de sus teorías. Este exilio, tan largo y productivo, repitió el fenómeno que ocurriera hace casi quinientos años.

Después de cincuenta años, ¿a qué país pertenecen los refugiados españoles? ¿A México? ¿A España? Permítanme contarles una anécdota para responder esta pregunta. La biblioteca de mi casa la ordenaba por materia, autor y país. Fue siempre un conflicto acomodar los textos del Dr. Sánchez Vázquez, conflicto que no pude resolver hasta que decidí ordenar los libros solamente por materia y autor; así pude colocar sus publicaciones en filosofía, porque independientemente de donde haya nacido o donde haya escrito, Sánchez Vázquez es un filósofo, y la teoría, la verdadera teoría que habla con objetividad y que contempla, por lo mismo, hacia el futuro, no reconoce fronteras estrechas. Así, el exiliado es "la suma de dos raíces, de dos tierras, de dos esperanzas. Lo decisivo es ser fiel —aquí o allí— a aquello por lo que un día se fue arrojado al exilio. Lo decisivo no es estar —acá o allá—, sino como se está".⁵ El Dr. Sánchez Vázquez fue y es fiel a sus principios revolucionarios, a esos principios y a esa coherencia que lo llevaron al exilio. Su actividad política le permitió sincronizar su reloj con el presente y no perderse (grave peligro para los exiliados) en la idealización del pasado, en el recuerdo.

Cuando llegó, y él mismo lo ha comentado, sus conocimientos sobre filosofía no eran tan sólidos como él lo hubiera querido. Las circunstancias políticas por las que atravesaba España y la relación de Franco con los Estados Unidos, lo llevaron a entender que era necesario contar con un marco teórico más fuerte para poder guiar de mejor manera su actividad política. Así empezó a estudiar, de manera formal, filosofía y logró convertirse en Doctor con mención honorífica.

Empezó a publicar relativamente tarde. O según él mismo dice, *afortunadamente tarde, porque si hubiera escrito antes, hoy tendría que negar lo dicho*. Se refería obviamente al stalinismo que permeaba de una manera u otra los escritos de los marxistas en esa época. Nosotros conocimos ya en sus proposiciones y en sus publicaciones una filosofía marxista antidogmática, basada en la noción de *Praxis*.

⁵ *Ibid.*, p. 57.

Las ideas estéticas de Marx es su primer libro importante, porque abre las posibilidades de construir la estética marxista a través de las ideas que Marx aportó sobre el arte en diversos textos. Es importante también porque inaugura una perspectiva marxista, una lectura de Marx, que a mi manera de entender es correcta. Un marxismo vivo que parte de Marx para desarrollar y enriquecer sus tesis, de acuerdo con la realidad social que se estudie. Para quienes vivieron la primera edición de este libro, fue una luz reveladora. En alguna ocasión uno de ellos me comentó que haber leído esa obra, en ese momento, les permitió empezar a combatir sus proposiciones cerradas y dogmáticas. Sus tesis sociológicas o gnoseologistas eran, según Juan Bañuelos y José Revueltas, un texto que los sacudió y que les permitió volver a Marx y al arte desde una perspectiva diferente. Romper con los resabios todavía idealistas que tenían, enfrentar el problema de la producción artística como una praxis, revalorar los escritos que produjo Marx en su juventud y, desde luego, tomar una posición crítica frente al stalinismo.

Lo más importante de este texto es que en él se encuentra una proposición que parte de Marx, pero que es una proposición original, una construcción filosófica propia, se trata de la filosofía de Sánchez Vázquez.

Después de este escrito siguieron muchos más. *Filosofía de la praxis*, un libro central para la comprensión de la filosofía marxista y desde luego de la filosofía de Sánchez Vázquez. *Ética*, otros análisis sobre estética, o sobre las ideas políticas de Marx, Lenin y Engels; estudios sobre economía en los textos de Marx, su polémica con Althusser, etc. Su producción ha sido fecunda tanto en calidad como en cantidad. Este breve espacio para hablar sobre él no alcanza para hacer un análisis sobre todos sus trabajos, por esto voy solamente a unas cuantas ideas sobre estética.

Elijo la estética de Sánchez Vázquez por dos motivos: el primero, porque como él mismo me dijo un día en mi casa, cuando conoció a la primera de mis hijas, "se ve que en esta casa se estudia estética"; y segundo, porque es lo que ustedes esperaban. No hay más motivos, ya que toda su producción es igual de importante.

Sánchez Vázquez produce una estética original. Para él: "La actividad artística tiene que fundarse en una praxis originaria de la que

ella misma surge como una expresión superior. La práctica es una dimensión del hombre como ser activo, creador, y, por ello, el fundamento mismo de la praxis artística hay que buscarlo en la praxis originaria y profunda que funda la conciencia y la existencia del hombre."⁶ Esta acción, la transformación de la naturaleza, es la que permite al hombre afirmarse como ser humano, construirse y enriquecerse. La nueva realidad que surge de esta práctica es, entonces, tanto interna como externa. El hombre, dice Marx, "se apropia su ser omnilateral de un modo omnilateral y, por tanto, como hombre total".⁷ Así, los hombres se enriquecen más y más en la medida en que se apropien del mundo de diferentes maneras. Cada una de ellas satisface necesidades distintas.

A partir de esa praxis originaria surgen otras praxis como expresiones superiores. La praxis artística y la esencia del hombre son semejantes, su denominador común es el trabajo creador. Por este motivo el arte es, para Sánchez Vázquez y para Marx, un peldaño superior "en el proceso de humanización de la naturaleza y del hombre mismo."⁸

El arte reproduce un trozo de la realidad social, parte de la misma realidad que la ciencia, pero para el arte se trata de una realidad humana. Para Sánchez Vázquez el arte se "justifica si tiene un objeto propio y específico (...), que condiciona, a su vez, la forma específica del reflejo artístico. Este objeto específico es el hombre, la vida humana".⁹

Con estas tesis Sánchez Vázquez se enfrenta y rompe con las estéticas gnoseologistas y sociologistas que dominaban en el terreno de la estética marxista. El problema no es que el arte proporcione conocimiento, para Sánchez Vázquez el arte es una manera de apropiación de la realidad, es un medio específico de conocimiento, pero, y aquí está la diferencia, tanto por su forma como por su objeto. Me voy a permitir recordar algunos de los argumentos del más

⁶ Adolfo Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*, Era, México, 1967, p. 49.

⁷ Carlos Marx, "Manuscritos económico-filosóficos", en *Escritos económicos varios*, Grijalbo, México, 1966, p. 85.

⁸ Adolfo Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*, p. 34.

⁹ *Ibid.*, p. 52.

fino y profundo representante de la teoría del realismo socialista, Lukács, para marcar más claramente las diferencias de Sánchez Vázquez con todas estas ideas. Para Lukács, el reflejo artístico de la realidad parte del mismo objeto que el reflejo científico; la diferencia entre estos dos es que en el primero se supera tanto lo singular como lo universal a través de la categoría central de la estética: la particularidad. Mientras que en Sánchez Vázquez el arte refleja un objeto distinto al objeto de la ciencia, el objeto del arte es la realidad humana, no la objetiva. "En la creación artística, o relación estética creadora del hombre con la realidad, lo subjetivo se vuelve objetivo, y el objeto se vuelve sujeto, pero un sujeto cuya expresión ya objetivada no sólo rebasa el marco de la subjetividad (...) sino que ya fijada en el objeto puede ser compartida por otros sujetos."¹⁰

Para Lukács el arte realista es el arte por excelencia. Para él, como para muchos otros autores, en tanto que el arte es un reflejo objetivo y fiel que nos muestra de manera esencial la realidad, la forma verdaderamente artística es el realismo. Sánchez Vázquez discrepa con toda esta corriente que pretende afirmar, en nombre de Marx, que el realismo es la única y verdadera forma del gran arte. Por el contrario, para Sánchez Vázquez el arte "Presenta hombres concretos, vivos, en unidad y riqueza de sus determinaciones, en los que se funde de un modo peculiar lo general y lo singular. La realidad humana sólo le revela sus secretos en la medida en que, partiendo de lo inmediato, de lo individual, se eleva a lo universal, para retornar de nuevo a lo concreto. Pero este nuevo individual, o concreto artístico es el fruto de un proceso de creación, no de imitación."¹¹ El arte deberá de ser cambiante en tanto que es una de las formas de aproximación de la realidad humana, y ésta es cambiante, lo mismo que las formas de expresión de esa realidad que el hombre construye. Así, Sánchez Vázquez niega que el arte realista sea la forma idónea de expresión estética. De acuerdo con su posición abierta y antidogmática que ya hemos señalado, años después propone, incluso, que las llamadas obras abiertas por Umberto Eco, son la posibilidad de socializar el acto creador. Es en estas obras abiertas,

¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

¹¹ *Ibid.*, p. 30.

que no tienen nada que ver con las formas cerradas que implica el arte realista, donde Sánchez Vázquez ve la posibilidad de un acto creador como proceso colectivo e ininterrumpido.

Sánchez Vázquez también se enfrenta críticamente a las posiciones sociologistas al afirmar que la obra de arte rebasa el humus histórico-social que la hizo nacer. Los análisis simplificadores que pretenden reducir el arte a sus condiciones sociales ignoran las peculiaridades y los eslabones intermediarios que hay entre lo social y el arte. Recordar aquella famosa frase de Marx es indispensable para romper con el sociologismo. El problema no radica en entender que el arte griego surge de determinadas condiciones histórico-sociales, el problema es saber por qué una vez superadas esas condiciones el arte griego nos sigue proporcionando placer.

Los sociologistas, en esta simplificación, llegan a negar el arte producido en las sociedades llamadas "decadentes", porque para ellos ese arte es necesariamente decadente. La fórmula para ellos sería de sociedad decadente-arte decadente. Sánchez Vázquez afirma que el arte es un producto social, elaborado por un hombre social, en una determinada sociedad y, en este sentido, de alguna manera el producto refleja, muestra esa sociedad de la cual surgió. Sin embargo, se trata de un objeto específico con cierta autonomía y reglas propias. "El concepto de decadencia no es un concepto inmutable que puede aplicarse indistintamente (...) a un periodo artístico determinado o a un periodo social. Arte decadente no es igual que arte de una sociedad decadente."¹² El arte, el verdadero arte, al ser una actividad creadora del hombre, no puede ser decadente.

La proposición de Sánchez Vázquez se desliga de las estéticas que reducen el arte a ideología, de la misma manera que se aleja de las proposiciones que afirman que el arte no contiene ideología, que el arte es neutral. Estos argumentos los podemos encontrar en diversos textos, como por ejemplo los estudios que realiza sobre las concepciones artísticas de Lenin, donde reconoce que Tolstoi recrea algunos aspectos esenciales de la revolución rusa a pesar de que su ideología sea contraria a ella. Con esto demuestra cómo el propio Lenin no reduce la obra artística a la ideología del autor, ni a la

¹² *Ibid.*, pp. 29-30.

ideología social de la cual surge dicha obra en la medida en que muestra esa revolución como un espejo complejo y contradictorio. Para Sánchez Vázquez es erróneo afirmar que el arte se reduce a la ideología, como afirmar que el arte es neutral. Para él, el arte no es neutral, la ideología es punto de partida, impone su marca en el contenido artístico y condiciona el modo de las posibles lecturas que la sociedad hará. Ningún arte es autónomo respecto a la ideología y por ello no hay ni puede haber arte ideológicamente neutral; pero el arte es autónomo en cierto grado e irreductible a esa ideología. El arte es una forma de conocimiento y, por lo tanto, irreductible a la ideología.

De la misma manera Sánchez Vázquez afirma que el arte no se reduce a sus condiciones sociales, en tanto que es un objeto distinto, pero que tampoco podemos estudiarlo si dejamos de lado esas condiciones. Por este motivo, Sánchez Vázquez estudia también las contradicciones entre arte y capitalismo afirmando que: en los sistemas capitalistas el arte se vuelve una rama de la actividad económica, es una mercancía y como tal se rige por las leyes de mercado: "la contradicción entre arte y capitalismo no es casual, sino esencial... (ya que) la producción capitalista entra en contradicción con su principio creador, y el trabajo adquiere la forma de un trabajo enajenado (así) la verdadera producción artística se convierte en la antítesis de la producción material capitalista que niega lo que es esencial en el arte: su creatividad."¹³ En el capitalismo el arte y la sociedad tienden a separarse, los intereses de los hombres no son los intereses del mercado, de las necesidades de producción. En el capitalismo el criterio comercial ha logrado, según Sánchez Vázquez, una sensibilidad deformada que se genera a través de los medios masivos de comunicación cuyos contenidos están guiados por un criterio comercial, de ninguna manera por un criterio verdaderamente estético. Con esta sensibilidad deformada el público, la población, se divorcia cada vez más del arte interrumpiendo el proceso de comunicación propio del material artístico.

No es posible, por el tiempo, seguir más allá sus proposiciones

¹³ Adolfo Sánchez Vázquez, "Socialización de la creación o muerte del arte", en *Ensayos sobre arte y marxismo*, Grijalbo, México, 1984, p. 123.

estéticas; baste por ahora este pequeño recorrido para constatar la afirmación de que el Dr. Sánchez Vázquez es un filósofo que produce una filosofía original, un marxista crítico (no sólo del capitalismo sino también del socialismo "real"), que su proposición es antidogmática y está dispuesto a retomar desde su concepción todas aquellas ideas que le parezcan adecuadas de otras estéticas, aunque no sean marxistas.

El profesor Gabriel Vargas afirma que su posición antidogmática surge cuando

Sánchez Vázquez toma conciencia de una crisis que empieza a salir a la superficie y que gradualmente vendrá a marcar su pensamiento (...) la crisis teórica y política del marxismo (que ocurrió en 1956 con el Informe Secreto de Jrushov, la transformación de Cuba al socialismo y la intervención de las tropas del Pacto de Varsovia en Checoslovaquia), es decir, por la gradual toma de conciencia de la bancarrota de toda concepción filosófica y política derivada del stalinismo y de la crisis del movimiento comunista internacional.¹⁴

Estoy de acuerdo con Vargas Lozano, solo añadiría que Sánchez Vázquez encuentra en la estética que el objeto del arte es el hombre, la vida humana, porque parte también de su experiencia, porque él es también poeta.

Si sus ideas fueron importantes en 1965, hoy vuelven a ser importantes, sus estudios y análisis filosóficos no han perdido vigencia. Su humanismo, es decir, sus análisis teóricos del hombre concreto y real, así como la fundamentación de un nuevo concepto de hombre a partir de los análisis de las relaciones de los hombres sociales, son indispensables para combatir la estética y la filosofía que algunos autores producen hoy y que, por pretensiones de "cientificidad" u objetividad, vuelven a caer en proposiciones parciales, formales o simplificadoras al olvidar que el objeto del arte es el hombre mismo.

Yo lo conocí hace veinte años. Durante este tiempo he sido su alumna, su lectora, su crítica, su seguidora. Yo, como muchos desde la primera vez que asistí a sus cursos, quedé invitada a ser asidua

¹⁴ Gabriel Vargas Lozano, "La obra filosófica de Adolfo Sánchez Vázquez.", en *Escritos de política y filosofía*, Ayuso, Madrid, 1987, p. 189.

asistente; su claridad, su rigor, su actualidad, su integridad teórica, su responsabilidad y su honestidad son las características constantes de su trabajo, tanto docente como teórico. En su calidad de profesor que integró siempre la docencia con la investigación, Sánchez Vázquez nos mostró, tal vez antes que nadie, los errores y los aciertos de Althusser, Eco, Lotman, Jakobson, Chomsky, etcétera.

Su carácter renovador y su profundo conocimiento de otros idiomas lo han hecho trabar contacto con pensadores en muchos casos inéditos en nuestro idioma, a los cuales tradujo y nos permitió conocer en sus clases.

Sánchez Vázquez es uno de los profesores más importantes del México contemporáneo. De entre sus alumnos hay quienes son ya significativos para la filosofía contemporánea, otros nos hemos dedicado al ejercicio de la filosofía con la misma actitud que él supo inculcarnos. No importa cuántas discrepancias o diferencias podemos tener con sus tesis, Sánchez Vázquez está siempre dispuesto a escuchar nuestras objeciones y a establecer polémica con sus alumnos desde sus planteamientos que son fruto de una meditación y una convicción profunda. Su carácter abierto y crítico ha posibilitado que sus alumnos no sean unos seguidores (repetidores) de su sistema, por el contrario, Sánchez Vázquez nos enseña a desconfiar de nosotros mismos, de las verdades establecidas, de sus propios argumentos, para que críticamente, con rigor y sistema, seamos capaces de afirmar con nuestros propios juicios. A sus alumnos nos exige lo que exige de sí: lo mejor de cada uno en la docencia, la investigación y en la vida. "No nos hemos constituido, no podríamos constituirnos, en discípulos suyos. En el mejor de los casos, tal vez alguno de nosotros pudiera aspirar a los títulos de honradez intelectual, de disciplina académica, de vocación científica y revolucionaria, que caracterizan la actividad de Sánchez Vázquez."¹⁵

Del Dr. Sánchez Vázquez podríamos decir lo mismo que él dice sobre Revueltas: "Sus reflexiones (en estos campos: la estética y la filosofía) no son casuales o incidentales sino que se hallan determinadas por problemas que le plantea la vida real tanto en el terreno

¹⁵ "Textos sobre Adolfo Sánchez Vázquez", en *Anthropos*, Barcelona, agosto de 1985, núm. 52, p. 33.

político como literario. En verdad se trata de reflexiones sobre su propia práctica..."¹⁶ Y con ellos Sánchez Vázquez permanece fiel a una de las exigencias medulares del pensamiento de Marx: la racionalidad de la praxis.

¹⁶ Adolfo Sánchez Vázquez, "La estética terrenal de José Revueltas", en *Ensayos sobre marxismo y arte*, Grijalbo, México, 1984, p. 175.

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

SAMUEL ARRIARÁN

SIN DUDA ALGUNA, LA obra filosófica de Sánchez Vázquez constituye en la actualidad una de las obras de mayor *valor cultural*. Así lo ha reconocido el propio gobierno español al otorgarle el premio Alfonso X El Sabio. No solamente la obra filosófica de Sánchez Vázquez puede ser considerada como una reflexión relacionada con los problemas del marxismo, sino también como una reflexión en torno a los conflictos del conjunto de la sociedad.

En especial, la filosofía política de Sánchez Vázquez constituye una de las concepciones más claras que nos ayudan a comprender las profundas transformaciones sociopolíticas en la actualidad. Entre esas transformaciones —quizá la más importante a partir de 1980—, cabe señalar la creciente valoración de la democracia, tanto nacional como internacionalmente.

¿Qué es la filosofía política de Sánchez Vázquez sino una reflexión sobre la necesidad de la democracia tanto en las sociedades capitalistas como socialistas?

Recordemos que Sánchez Vázquez inició su reflexión intentando explicar la burocratización de los países socialistas. Probablemente ya desde 1956 reflexionaba sobre dicho tema a raíz del interés que suscitó en él las revelaciones del XX Congreso del PCUS. En una entrevista de Valeriano Bozal, Sánchez Vázquez afirma que por esos años se sintió estimulado por los planteamientos antidogmáticos que se hicieron en algunos países como la Unión Soviética: "A partir del XX Congreso, claro es, se procede a revisar las posturas y se marca una orientación más nítida contra el dogmatismo."¹

¹ Entrevista de V. Bozal, en *Triunfo*, 16 de octubre de 1976, núm. 716, Madrid, p. 37.

Pero no será sino hasta 1971, año en que publica *Del socialismo científico al socialismo utópico*, que Sánchez Vázquez advierte que la burocratización está relacionada con la ausencia de la democracia. Al plantear que no pueden separarse el socialismo y la democracia, señala la posibilidad de que se encuentren elementos utópicos en la misma concepción leninista del partido. A partir de su crítica a esta concepción (que también reproducen autores como Trotsky y Lukács), Sánchez Vázquez afirma que:

No veían Lukács ni Trotsky lo que el propio Lenin empezó a vislumbrar en los últimos años de su vida, tratando de zafarse de los brazos del utopismo y, sobre todo, lo que la historia vendría a demostrar más tarde con una cruel nitidez: que la organización de por sí no es garantía de verdad ni de revolucionarismo, y que el partido no sólo no siempre tiene razón y toma a veces una decisión injusta, sino que puede burocratizarse, aislarse de las masas, negar la democracia en su seno y llegar así a cometer, incluso contra sus propios miembros, las mayores aberraciones.²

Así, para Sánchez Vázquez sería necesario reconocer un error de principio en el mismo Lenin, ya que planteó que el partido es siempre el educador pero no el que puede ser educado. Para fundamentar esta crítica, Sánchez Vázquez dedicó su atención durante más de 20 años al examen de la trayectoria del movimiento comunista internacional. En un ensayo publicado en 1981, llegó a la conclusión de que en la Unión Soviética y los países del llamado "socialismo real" la falta de democracia caracteriza no sólo el funcionamiento interno de los partidos sino también el del propio Estado y la sociedad.³

Según Sánchez Vázquez, en los países del "socialismo real" tampoco existe la propiedad social, común, de los medios de producción sino sólo la propiedad estatal de éstos. ¿Cómo definir entonces el "socialismo real"? ¿Cuál es la verdadera naturaleza de la Unión Soviética? La conclusión a la que llega el autor de la *Filosofía de la praxis* es que se trata de una sociedad poscapitalista, es decir, ni socialista ni capitalista sino una sociedad bloqueada en su transición al socialismo. Si se trata de una sociedad bloqueada, lo que habrá

² *Del socialismo científico al socialismo utópico*, Era, México, 1975, p. 61.

³ "Ideal socialista y socialismo real", en *Nexos*, México, núm 44, 1981, p. 10.

que hacer entonces es buscar un impulso liberador para romper dicho bloqueo. Hasta 1985, año en que se publica "Reexamen de la idea del socialismo", el autor criticaba diferentes opciones utópicas que se presentan en autores como Agnes Heller, Rudolf Bahro, Adorno y Habermas.⁴ Pero no será sino hasta finales de 1987 cuando Sánchez Vázquez proponga su propia opción también utópica.

Esta opción estaría representada, para él, en el impulso renovador surgido en la propia Unión Soviética y que tiene como figura central a Mijail Gorbachov y su política conocida como la *perestroika*.

Según Sánchez Vázquez, nunca antes se había vinculado esfuerzo tan radical para restablecer la relación entre la democracia y el socialismo. No sólo la llamada *perestroika* trata de democratizar las empresas sino también incorporar a los trabajadores en la solución de los asuntos sociales y políticos.⁵

Esta admiración de Sánchez Vázquez hacia el proceso actual de la URSS no lo lleva, sin embargo, a una aceptación ciega de todas las propuestas de Gorbachov. En este sentido declara su desacuerdo con él cuando señala que la *perestroika* constituye una revolución. Para Sánchez Vázquez no es una revolución, ya que ello significaría dos cosas: 1) la transformación de la propiedad estatal en propiedad social, y 2) la transformación del poder político en poder popular. En otro de sus últimos ensayos, Sánchez Vázquez afirma que:

La *perestroika* no es esto (una revolución) ni hay condiciones para serlo todavía, pero lo cierto es que al romper con el inmovilismo político y social y abrir un proceso de democratización de toda la vida de la sociedad, ha desbloqueado el camino al socialismo. El destino de esta reestructuración, y con ella la del socialismo no está garantizada de antemano, y dependerá en definitiva de la profundización y extensión de la democratización iniciada que el propio Gorbachov llama "el alma de la *perestroika*". Con ella se demostrará prácticamente (si como esperamos y deseamos llega a su término) la unidad indisoluble de democracia y socialismo.⁶

⁴ "Reexamen de la idea de socialismo", en *Ensayos marxistas sobre historia y política*, Océano, México, 1986.

⁵ "Del octubre ruso a la 'perestroika'", en *Boletín del CEMOS*, núm. 17, 1987.

⁶ "Once tesis sobre socialismo y democracia", en revista *Sistema*, Madrid, 1988.

Al destacar que la *perestroika* representa un proceso vital para desbloquear el camino del socialismo, Sánchez Vázquez señala que de este proceso y su terminación exitosa depende no sólo el destino de la Unión Soviética sino también del socialismo en su conjunto.

Al llegar a este punto, quisiéramos introducir un comentario personal al respecto. Es sabido que en la mayoría de los países europeos la *perestroika* está generando la necesidad de una valoración positiva de la democracia. Pero, ¿qué impacto ha tenido en México y América Latina? Al parecer no existe todavía en nuestros países una actitud favorable ya que predomina una actitud escéptica cuando no equivocada. Es curioso que, para muchos, la *perestroika* no es más que un esfuerzo de socialdemocratización o paso del socialismo al capitalismo. Al definirse de tal manera este proceso, claro está que no sólo se minimizaría su importancia sino que también se descartaría la necesidad de la democratización interna de nuestros partidos así como del propio Estado.

Si tenemos en cuenta que para Sánchez Vázquez la *perestroika* constituye una posibilidad de democratización, cabe dudar entonces de aquellas actitudes que la caracterizan como un paso del socialismo al capitalismo. Desde nuestro punto de vista, esta caracterización por parte de los partidos marxistas de México y América Latina podría derivar en un error de proporciones históricas al no responder al mensaje positivo de Gorbachov. Mientras que en la mayoría de los partidos europeos la *perestroika* está sacudiendo las estructuras osificadas del pensamiento socialista, ¿por qué en México y América Latina, con mayor razón, no habría de hacerlo?

A nuestro juicio, la filosofía política de Sánchez Vázquez podría ayudar a realizar entre nosotros la renovación necesaria del marxismo.

1. Es una filosofía política que considera que la transformación de la sociedad es fundamentalmente una transformación democrática. En el caso de las sociedades capitalistas, Sánchez Vázquez destaca las limitaciones de la democracia burguesa, y por ello nos plantea que las libertades individuales pueden ampliarse y profundizarse. En los casos del "socialismo real", incluida Cuba, nos plantea la democratización de toda la sociedad como tarea indispensable para desbloquear el camino del socialismo.

2. Es una filosofía política que reclama dentro de los partidos marxistas el derecho de tendencia, entendida ésta como agrupamiento temporal, no orgánico, de un grupo o sector de militantes en torno a una plataforma común de ideas. Sólo así poniendo en primer plano la democratización interna se puede garantizar una justa relación de dirección y base que, al dejar de ser unilateral, garantice la posibilidad de que las bases participen en la elaboración y aplicación de la línea política.

3. Es una filosofía política antidogmática que no reconoce las tesis tradicionales sobre el agente histórico, el papel de la clase obrera, de los intelectuales, del partido, etc. Estas tesis, según Sánchez Vázquez, no tienen ningún valor si no se tienen en cuenta las nuevas realidades de la sociedad contemporánea. En este sentido exige una valoración positiva de las luchas étnicas, feministas, ecologistas, pacifistas, estudiantiles, de los cristianos progresistas, etcétera.

4. Por último, es una filosofía política que valora en sumo grado el papel de la teoría en función de las exigencias de la transformación social. Por esta razón, es una filosofía política centrada en el esfuerzo por ligar la lucha revolucionaria con un nuevo y más alto nivel de reflexión teórica. Este esfuerzo es muy importante en nuestros países ya que observamos el fracaso de muchas experiencias liberadoras por la insuficiencia del conocimiento teórico y por el empirismo ciego con que dichas experiencias han sido y son conducidas.

¿Por qué, para Sánchez Vázquez, la lucha por la transformación de la sociedad requiere de un nuevo y más alto nivel de reflexión teórica? Al parecer, el origen de esta preocupación en él estriba en su comprobación a lo largo de su vida de que sin teoría revolucionaria no puede haber movimiento revolucionario. Para Sánchez Vázquez resulta imposible que la conciencia cotidiana del proletariado sea la vía adecuada para generar un cambio radical de la sociedad. Esa conciencia cotidiana no sería, según él, sino una conciencia instintiva, espontánea y no científica. Para esa conciencia, la teoría es algo extraño, no productiva. Por ello, Sánchez Vázquez señala que está condicionada culturalmente. En este sentido, respondería a una posición filosófica irracionalista de raíz shopenhaueriana. Esta idea que el autor desarrolló en 1965, en su tesis de doc-

torado, no ha perdido vigencia ya que hoy, con la difusión entre nosotros del llamado "posmodernismo", se actualiza esa visión irracionalista fundamentada además en filósofos como Heidegger y Nietzsche. Al igual que Shopenhauer, estos filósofos también desvalorizan la acción destinada a transformar la sociedad. Según Sánchez Vázquez, los ideólogos "posmodernistas" como Baudrillard o Gluksmann, se apoyan en Heidegger y Nietzsche para negar la factibilidad y la racionalidad de un proyecto liberador. Al abogar por el aumento del armamentismo nuclear, tales ideólogos plantean implícitamente la inutilidad de todo intento de transformación social. Lo único que nos quedaría entonces es contentarnos con una especie de fascinación por experimentar la destrucción nuclear o ecológica, es decir, con una "moral de la muerte".⁷

Así, para Sánchez Vázquez, la práctica liberadora, para no caer en una parálisis o impotencia inducidas por las ideologías de la modernidad y la posmodernidad, requiere de un nexo urgente con la teoría marxista. Según él, la racionalidad del marxismo puede fundamentar teóricamente el esfuerzo práctico por la transformación social. En el caso de los grupos interesados en liberarse de la explotación capitalista, dicho nexo es cortado por ideologías irracionales. Por esa razón, necesitan elevarse a un nivel más alto de reflexión teórica.

En la medida en que dichos grupos pasan de una conciencia instintiva, espontánea, a un tipo de conciencia superior fecundada por la teoría marxista, pueden arribar a una comprensión científica de la realidad. Sin esta comprensión científica, la práctica política sólo puede derivar en un empirismo ciego. Para Sánchez Vázquez, las consecuencias inmediatas de la falta de una fundamentación racional se traducen inevitablemente en fracasos del movimiento de transformación social. Una adecuada articulación entre teoría y práctica, filosofía y política, pueden en cambio derivar en triunfos para el conjunto de la sociedad. En este sentido afirma que "Una línea política revolucionaria justa no puede establecerse de un modo arbitrario, por azar o intuición, sino *racionalmente*, apoyándose en un

⁷ "El debate sobre la posmodernidad", ponencia presentada en las Jornadas de Otoño, 1988, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

conocimiento de la realidad y de las fuerzas sociales correspondientes."⁸

Como ejemplo de un movimiento fracasado por una inadecuada concepción teórica, Sánchez Vázquez cita el caso del "foquismo" latinoamericano:

Como línea de acción revolucionaria a partir de un foco militar, surge en América Latina con una serie de experiencias guerrilleras teorizadas en 1967 por Regis Debray en su trabajo *¿Revolución en la revolución?* Como puede verse claramente en este texto, la línea "foquista" se apoyaba en un análisis más literario que riguroso de la realidad, de acuerdo con el cual se daban ya las condiciones de la revolución en una serie de países latinoamericanos. La línea de acción no tenía por base un estudio certero de la correlación y conflicto de clases, de la base económica correspondiente, de la correcta relación de los medios legales e ilegales de lucha ni de sus aspectos militares y políticos.⁹

Al plantear que la práctica política requiere un conocimiento científico de la realidad y de las fuerzas sociales correspondientes, Sánchez Vázquez plantea la necesidad de romper los clichés teóricos del "marxismo-leninismo". Según él, la teoría es concebida aquí como un conjunto de verdades que sólo cabe aplicar mecánicamente a una situación concreta pero jamás como resultado de un trabajo creador. Por esta razón señala la necesidad de elaborar categorías nuevas de análisis.

En el caso, por ejemplo, de la revolución nicaragüense, Sánchez Vázquez señala que "no puede negarse el papel que el marxismo ha desempeñado en ella, pero de un marxismo impregnado de sandinismo. Es decir, de un marxismo que, al hacer suya la reivindicación nacional, ha tenido que superar el reduccionismo de clases y el economicismo característico del marxismo-leninismo".¹⁰

Quizás en ningún otro trabajo de Sánchez Vázquez se encuentre un rechazo tan claro al "marxismo-leninismo" como en su ponencia "Democracia, socialismo y revolución" presentada en Managua en julio de 1989. En esta ponencia, el autor sostiene que en América Latina la izquierda revolucionaria sólo tardamente ha reivindicado

⁸ *Ciencia y revolución*, Grijalbo, México, 1982, p. 115.

⁹ *Ibid.*, p. 116.

¹⁰ "Marxismo y socialismo hoy", en *Nexos*, núm 126, junio de 1988, p. 43.

la necesidad de la democracia (en un continente donde hubo total negación de la misma). Según Sánchez Vázquez, la cultura política de esta izquierda se debería más a su apego a Lenin que a Marx. Se contraponen así la idea de dictadura del proletariado, no en el sentido de Marx sino de Lenin, es decir, como poder no sujeto a ninguna ley. Esto explicaría la tradición autoritaria del marxismo-leninismo en América Latina.

La sobrevivencia de esta tradición, incluso en el marxismo europeo, ha llevado a algunos autores como Ludolfo Paramio a sostener la tesis del mito socialista. Se caracteriza a la revolución por su naturaleza autoritaria y se infiere que todo proyecto revolucionario sólo puede conducir a la negación de la democracia.

Según Sánchez Vázquez, cada vez es más frecuente oír opiniones que tienden a ver un nexo fatalista entre democracia y revolución. ¿Hay en ambos términos una relación incompatible? Ya no se trata aquí de coyunturas históricas que explicarían el eclipse temporal de la revolución, sino que por su naturaleza autoritaria, por su consecuencia lógica, el socialismo implicaría una negación de la democracia. Se plantea entonces la inutilidad del proyecto liberador ya que toda revolución implicaría derivar en una serie de males.

Para Sánchez Vázquez, una cosa es admitir que la revolución no es factible en circunstancias determinadas, pero otra cosa es descalificarla por razones ideológicas. En este caso nos encontraríamos una vez más con la ideología de posmodernidad que no sólo niega la racionalidad del marxismo sino incluso la democracia burguesa.

Dicha actitud no carecería de lógica si tenemos en cuenta que para los ideólogos posmodernistas, la racionalidad occidental que incluye el progreso de la burguesía en el terreno científico y cultural no es más que ilusión que tendría consecuencias negativas.

Quizá por ello Sánchez Vázquez se dedique en sus últimos trabajos a insistir en el problema de la relación entre democracia formal y democracia real.

Según él, es urgente superar un malentendido; no se trata de cancelar la democracia burguesa sino de superarla profundizando las libertades individuales. Para ello es necesario denunciar (pero no rechazar) las limitaciones del principio de representatividad. Menos aún se trata de abolir la democracia burguesa en nombre de la demo-

cracia directa. Ciertamente es que la izquierda leninista ha privilegiado la democracia directa de los consejos, deslumbrada quizá por la revolución de 1917, pero hoy en día resulta absurdo mantener esta idea, sobre todo cuando los sindicatos no son otra cosa que meras correas de transmisión.

Para Sánchez Vázquez hay que cuidarse de quienes empiezan sosteniendo la necesidad de abolir la democracia representativa. Por lo general terminan liquidando toda democracia. No podemos esperar otra vez el ascenso del fascismo para que la izquierda leninista tenga conciencia del carácter positivo de la democracia burguesa. Cuando la democracia directa pretende sustituir a la democracia burguesa, el resultado no es más que una democracia de ficción.

En conclusión, podríamos decir que la filosofía política de Sánchez Vázquez se caracteriza fundamentalmente por ser una reflexión en torno a la necesidad de la democracia en todos los campos de la vida social. Según él, aun la democracia burguesa tiene un carácter liberador. Si se la descalifica por sus límites, caemos en el equívoco del marxismo-leninismo. Si se la condena no ya por sus limitaciones sino por su carácter emancipatorio, progresista, caemos en el equívoco de los ideólogos posmodernistas que condenan la emancipación misma aun si se trata de la racionalidad burguesa.

ESTRUCTURALISMO Y MARXISMO:
LAS TESIS DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA*

Es DIFÍCIL, CUANDO SE establece como propósito el análisis de un autor distinguido, evitar los igualmente negativos extremos del parasitismo de la adoración o del oportunismo que ataca un par de ideas o enunciados sacados de su contexto. No queriendo estar en uno u otro polo, preferiría más bien partir de algunas ideas del autor e intentar desarrollarlas en el horizonte problemático en el que se sitúan, sin que esto me impida ejercitar algunas consideraciones críticas al respecto. Establecido este objetivo, desearía llamar la atención sobre un discurso teórico tan equilibrado como el que el Dr. Adolfo Sánchez Vázquez ha elaborado en el marco de su lectura y crítica de una de las propuestas conceptuales más ricas y atractivas que en las últimas décadas surgiera en el terreno del saber social: el *estructuralismo*. Esta consideración que ahora propongo, motivada también por mi propio interés en esta corriente, no plantea solamente reproducir los juicios de Sánchez Vázquez sobre la cuestión, sino mostrar que en ellos se evidencia el esfuerzo de comprensión y crítica que siempre mereció este explosivo tipo de saber y que, salvo en esta clase de trabajos, nunca recibió. En nuestro país, por ejemplo, el necesario análisis del estructuralismo se sustituyó, generalmente, por una serie de nociones ideológicas, imprecisas y desinformadas, que descalificaban a un estructuralismo casi imbécil en cuanto había sido "construido" justamente a la medida de la capacidad de sus críticos. Acaso la labor de Sánchez Vázquez (pero también la de Varela, Jáuregui y García Canclini) logró contrarrestar esta arremetida del dogmatismo (sobre todo de tipo seudomarxista) y proporcionarnos una visión más precisa de esta corriente.

* DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UAT.

Sánchez Vázquez publicó "Estructuralismo e Historia" en 1968, en el volumen colectivo *Conciencia y autenticidad histórica (escritos en homenaje a O'Gorman)*, editado por la UNAM. Esta es, con pocas dudas, una de las primeras respuestas latinoamericanas ante el entonces en boga fenómeno de la razón estructuralista. Este ensayo, mesurado e inteligente, rescataba las virtudes del debate conceptual: no hacía juicios sumarios, no descubría supuestas "conspiraciones burguesas" tras el discurso de los estructuralistas y, sobre todo, evitaba el pedante tono de "mandarines de la historia" de los filósofos franceses antiestructuralistas. Estas virtudes podrán parecer irrelevantes si no conocemos los audaces reduccionismos de un Lucien Goldmann ("Las doctrinas estructuralistas adquieren cada día mayor importancia porque corresponden a las condiciones de vida de una capa muy amplia a la que el capitalismo le ofrece actualmente heladeras, motocicletas, posibilidades de vivir con un estándar acrecentado..."), o del mismo Sartre: "Se trata de construir (con el estructuralismo) una nueva ideología, la última barricada que la burguesía puede levantar contra Marx."¹ No se trata tampoco de que Sánchez Vázquez creyese que el estructuralismo careciera de consecuencias políticas. Para él es claro que, en cuanto teoría, el estructuralismo sensibiliza o inclina hacia posturas de quietud y estabilidad. Pero, aun así, su autonomía en cuanto teoría lo hace irreductible a la definición de "instrumento" para la dominación capitalista.

Sánchez Vázquez evita simplificaciones como las señaladas: encara el estructuralismo en su carácter esencial, es decir, en su carácter de discurso teórico y centrando su análisis en la obra de su fundador y principal sistematizador: Claude Lévi-Strauss. En esta perspectiva, el problema que atrae la atención de Sánchez Vázquez es sin duda el de la historia y, más específicamente, el de la racionalidad del desarrollo histórico al margen de entelequias o teleologías.

Sánchez Vázquez no se planteará la pregunta de si al estructuralismo le interesa la historia (pregunta respondida de manera inmediata si nos permitimos leer la obra metodológica de Lévi-Strauss y comprobamos que ése, el de la historia, es el tema más constante en

¹ Goldmann y Sartre citados por Pierre Daix, *Claves del estructuralismo*, Calden, Bs. As., 1969 (pp. 62 y 79 respectivamente.)

ella); se preguntará, más bien, acerca de las posibilidades teóricas y heurísticas de una *historia estructural*, entendida ésta como una serie de procesos discretos, diferenciales y sin continuidad orgánica. Para responder a esta cuestión, Sánchez Vázquez va a la fuente misma del estructuralismo: la lingüística.

La lingüística saussureana, paradigma y aliento de la antropología estructural de Lévi-Strauss, nos ha heredado la famosa pareja conceptual de *sincronía* y *diacronía*. En el *Curso de lingüística general* (1916) de Ferdinand de Saussure podemos leer: "La multiplicidad de los signos, ya invocada para explicar la continuidad de la lengua, nos prohíbe terminantemente estudiar a la vez las relaciones en el tiempo y las relaciones en el sistema."² Esta proposición, originada en la necesidad de atacar a la lingüística histórica y asegurar la noción de sistema (Saussure no usa nunca, por cierto, la palabra *estructura*) como el fundamento del saber científico en lingüística, dará lugar al posterior *olvido* estructuralista de la historia. Este olvido es *teóricamente necesario*. Por ejemplo, aun cuando, a su muerte en 1982 Roman Jakobson había iniciado ya un viraje hacia los problemas estructurales de diacronía en la fonética, su obra fundamental está centrada en lo sincrónico. Y eso es precisamente lo más relevante de su aporte.

Lévi-Strauss, en su trabajo etnológico, poco requiere del recurso de lo diacrónico entendido como cambio y sucesión. Lo suyo son las llamadas *sociedades frías*, esto es, organismos sociales primitivos que, como él mismo señala, "están en la temporalidad como todas las otras, y a igual título de ellas; pero, a diferencia de lo que ocurre entre nosotros, se niegan a la historia y se esfuerzan por esterilizar en su seno todo lo que podría constituir un esbozo de devenir histórico".³

Para el estructuralismo, el hecho de que las sociedades frías (sin agricultura ni escritura —en el umbral mismo del neolítico—) no participen de la historia —aun estando en el tiempo— les concede

² Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Nuevo Mar, México, 1982, p. 120.

³ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural II*, Siglo XXI Editores, México, 1980, pp. 302-303.

la cualidad de poseer una naturaleza fundamentalmente estructural, impermeable al devenir y a la transición.

Así que, aunque como Sánchez Vázquez señala, Lévi-Strauss no asume la oposición sincrónica-diacrónica y no se prohíbe *expresamente* el análisis histórico, es claro que la organización conceptual estructuralista desvaloriza a la historia y privilegia la organización estructural. En un registro que hemos llevado a cabo sobre el tratamiento de *lo histórico* en la obra de Claude Lévi-Strauss,⁴ hemos encontrado que el antropólogo francés identifica la historia con los elementos que ahora sólo enlistaremos: *a)* el contexto: en este caso la historia no se identifica con la aparición, desarrollo o sucesión cronológica de relaciones sociales, sino con la serie de determinaciones geográficas, culturales y organizativas sin las cuales una estructura o función social carece de sentido; *b)* con lo consciente y vivido: dice Lévi-Strauss: "La historia organiza sus datos en relación con las expresiones conscientes de la vida social, y la etnología con las condiciones inconscientes."⁵ En esta visión la historia tiene que renunciar a explicar todo aquello que siendo social los hombres no tienen en su conciencia (la historia se reduce a consignar la experiencia vivida, la imagen empática que los hombres tiene de sí mismos y de las relaciones que establecen, etc.); *c)* con modelos estáticos: esto es, sistemas de explicación con un tiempo lineal, unidireccional e irreplicable (a diferencia de la etnología que trabaja con modelos mecánicos, revolventes y con un tiempo no lineal sino estructural-sincrónico); *d)* con su propio método, es decir, con la cronología. Para Lévi-Strauss la historia sólo es posible como resultado de la aplicación de distintas clases de fechas a las que corresponden unos u otros ciclos o regularidades. Una historia global, universal, según esto sólo sería el producto de un trazado fraudulento que une distintos dominios históricos (es decir, distintos terrenos recortados por distintas cronologías) violentando su heterogeneidad.

Con las anteriores identificaciones se muestra que el ya mencionado olvido estructuralista de la historia se refiere sólo a la

⁴ Jesús Rodríguez Zepeda, "El concepto de lo histórico en la obra de Claude Lévi-Strauss", Col. Ensayos, núm. 32, Depto. de Filosofía, UAM-Iztapalapa, 1987.

⁵ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Eudeba, Bs. As., 1968, p. 19.

historia global, universalizante, injustamente identificada, piensa Lévi-Strauss, con la humanidad misma. Esta historia, presa de la continuidad a ultranza, es la que repugna a la fría sensibilidad estructuralista. Por ello, y esto lo ha visto muy bien Sánchez Vázquez, el estructuralismo sólo puede postular una *historia diferencial*, pues "si entre las sociedades diversas que se suceden en el tiempo no hay más que una relación de yuxtaposición, no existe entre ellas una relación propiamente histórica".⁶ Y esta relación propiamente histórica se establece, precisamente, partiendo del análisis mismo de las estructuras:

El proceso de desarrollo de un sistema dado, relativamente estable, debe ser concebido no sólo como acumulación de cambios compatibles con el límite cualitativo del sistema, que en un análisis estructural, sincrónico, puede ser desatendido, sino como cambios internos, estructurales, es decir, cambios cualitativos incompatibles con la cualidad del sistema. Estos cambios, justamente por su incompatibilidad con la esencia del sistema, conducen a la pérdida de su estabilidad y, finalmente, a su desaparición. Pasan, por ello, al primer plano en un análisis histórico.⁷

La debilidad del estructuralismo es evidente: está teórica y metodológicamente incapacitado para explicar procesos de transformación no previstos en la sintaxis del sistema y, aun siendo logocéntrico, abre un enorme espacio de irracionalidad y aleatoriedad en el que deposita a la historia.

Sin embargo, y esto sea dicho para cerrar esta participación, también podemos encontrar una debilidad teórica en el propio argumento de Sánchez Vázquez. Existe, por lo menos en este trabajo de 1968, una indistinción conceptual entre la noción de estructura propia del estructuralismo y la de estructura —ya histórica desde su constitución— sugerida por Sánchez Vázquez. A este filósofo transcrito le parece posible postular un estructuralismo no cerrado a lo diacrónico, que resultaría de la incorporación de la perspectiva histórica a los sistemas sociales estudiados. Sin embargo, acaso sería

⁶ Adolfo Sánchez Vázquez, "Estructuralismo e Historia", en *Varios, Estructuralismo y marxismo*, Grijalbo, Col. 70, núm. 88, México, 1970, p. 62.

⁷ *Idem.*, p. 75.

más adecuado abandonar el concepto mismo de *estructura* (Marx sólo escasamente habló de estructuras y cuando lo hizo nunca fue en el sentido de Lévi-Strauss), pues su uso nos compromete con una carga teórica no siempre sencilla de aclarar.

Según Lévi-Strauss, "Sólo está estructurada la disposición que obedece a dos condiciones: es un sistema, regido por una cohesión interna; y esta cohesión, inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revela en el estudio de las transformaciones, gracias a las que se descubren propiedades similares en sistemas en apariencia diferentes".⁸ Esta definición muestra en seguida lo específico del estructuralismo: la estructura no es un sistema de equilibrio constituido en el devenir histórico, sino sólo una línea de transformación a partir de la cual es posible entender la discontinuidad y las diferencias determinadas de una entidad a otra. Lo esencial de esta perspectiva es la consideración de la organización estructural como orden de variaciones en el espacio y no en el tiempo. Los sistemas analizados por el estructuralismo pueden ser mitos, ritos o relaciones de parentesco, en los que las variaciones determinadas no son, en modo alguno, resultado de la praxis de los hombres en que tales instituciones se asientan, sino propiedades de los sistemas mismos. Las variaciones y transformaciones del sistema no pueden exceder los límites del juego estructural, lo que anula obligatoriamente el cambio histórico. No nos parece muy útil, pues, agregar lo histórico a un sistema conceptual al que esto repugna. Se gana poco y se confunde mucho. Preferible sería recuperar conceptos relacionados con la idea marxista de *desarrollo dialéctico* que se forman en el juego mismo del equilibrio y la transformación, y que en su pura postulación son una superación de la unilateralidad estructuralista.

En fin, más allá del evidente aporte teórico, acaso lo más valioso de este trabajo del filósofo Adolfo Sánchez Vázquez sea su carácter ejemplar. Lectura serena, madura, llena de simpatía por la inteligencia del otro, este acercamiento es paradigma de comprensión y crítica. Comprensión y crítica, virtudes intelectuales cada vez más escasas y cuyo cultivo en este medio filosófico es una de las grandes enseñanzas de nuestro filósofo homenajeado.

RELEYENDO LA CONFERENCIA DEL Dr. Sánchez Vázquez, "Por qué y para qué enseñar filosofía", la cual había tenido ocasión de escuchar en abril de 1979 siendo entonces profesora en el Colegio de Ciencias y Humanidades, reparé en la importancia de este tópico a lo largo de la producción filosófica del autor y de su práctica académica durante varias décadas en nuestro país.

Recordé que en aquel encuentro de profesores de filosofía de los CCH su presencia fue fundamental, pues aunque muchos de los que concurríamos a aquella reunión no nos contábamos entre sus discípulos directos, la influencia de su práctica académica, combinada con una seria e intensa labor teórica y de difusión del marxismo en México, nos hacía prácticamente a todos los que compartíamos y compartimos dicho pensamiento deudores de sus enseñanzas, y no podía ser de otra manera, puesto que su gran aportación a nuestro contexto ha sido la introducción de una vertiente filosófica en la academia que se considera improcedente incorporar. En tal sentido, fue uno de los primeros intelectuales en darle carta de legitimidad en tales espacios, para lo cual se requería una seria labor teórica que ha sostenido desde entonces sin interrupción.

En reconocimiento a dicha labor me pareció relevante analizar la concepción de la filosofía marxista sostenida por el Dr. Sánchez Vázquez. Considero que es en torno a esta concepción que cobra relevancia y sentido su producción teórica, aun la que tiene por objeto ámbitos más específicos como la estética. Para cumplir este objetivo regresé a las páginas de su libro *Filosofía de la praxis*, las cuales no obstante la distancia teórica que ahora mantengo, me

* FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM.

⁸ C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural* II, p. 23.

fueron fundamentales como a muchos otros compañeros en nuestra incursión por el marxismo, así como dentro de nuestra actividad académica.

Como bien señala el autor de "Por qué y para qué enseñar filosofía", la posibilidad de dar cuenta del discurso filosófico nos remite necesariamente al nexo de éste con la sociedad y con la historia, nexo que no sólo explica la pluralidad y diversidad de filosofías, sino sobre todo su relación con la realidad humana históricamente determinada.

Esta diversidad plantea el problema de tener que elegir dentro de dicho espectro de filosofías y el de reconocer que nuestra adhesión a una de ellas no es cuestión estrictamente subjetiva, pues se halla determinada por el complejo de relaciones sociales en que se está inscrito.

Por ello argumenta Sánchez Vázquez que la filosofía no puede ser más que una lectura interesada del mundo y su historia no puede estar al margen de la historia de la producción y la lucha de clases; ello permite afirmar que en tanto la filosofía es la forma en que los hombres —insertos en relaciones clasistas— conciben el mundo, ésta no puede menos que tener un contenido ideológico aunque no se reduzca sólo a ideología, ya que puede albergar elementos de conocimiento.

Pero la filosofía, añade el autor, mantiene relación con el conocimiento dependiendo del tipo de ideología que encarna; en el caso del marxismo se precisaría del conocimiento objetivo de la sociedad y de la historia por cuanto la ideología que lo inspira busca la transformación de la realidad.

Coincido totalmente con este planteamiento ya que el marxismo, en función de su característica toma de posición teórico-política, se ve comprometido a propiciar el desarrollo del conocimiento; para ello requiere de una teoría objetiva de la sociedad y de la historia que le permite fundar su proyecto transformador, pero también como derivación de lo anterior le permite hacer inteligible el papel que cumple en la sociedad, su lugar y los avatares de su propio desarrollo.

Lo anterior justificaría el desarrollo de una teoría materialista de la filosofía, la cual haría posible la comprensión de los elementos

que intervienen en la construcción del discurso filosófico, la forma en que estos inciden, para poder así explicar la diversidad de filosofías con que nos encontramos y las muy distintas funciones que cumplen.

Para todo marxista ésta es una cuestión central, ya que nos enfrentamos a un cuerpo teórico que no sólo se constituyó a partir de una toma de posición crítica frente al discurso filosófico tradicional, sino que además delimita permanentemente sus posibilidades cognoscitivas y práctico-políticas en función de su deslinde de formas usuales de hacer filosofía.

La comprensión cabal del problema ha llevado a Sánchez Vázquez a dedicar muchas páginas de su obra para dirimir el estatuto teórico del marxismo y a estudiar ampliamente la propia historia del marxismo. Esta conjunción lo hace consciente de que las distintas interpretaciones de dicha corriente de pensamiento no obedecen a giros teóricos inocentes: son interpretaciones en las que se juegan posiciones teóricas y políticas, dentro de las cuales al menos se alberga o se cancela la posibilidad de que el marxismo cumpla con su proyecto político.

Por ello nos parece fundamental comentar en esta ocasión la caracterización que Sánchez Vázquez hace del marxismo como una filosofía de la praxis. En el mismo artículo al que hemos hecho referencia, Sánchez Vázquez hace un señalamiento muy pertinente y central para el tema que hoy nos ocupa.

Todos los marxistas aceptan, en principio, esta tesis —la Tesis XI sobre Feuerbach—, lo cual no quiere decir que entiendan de la misma manera la filosofía marxista. Y ella se explica a su vez por la imposibilidad de acogerse a un cuerpo de ideas marxistas rigurosamente sistematizadas.

En Marx, al menos, no hay tal cosa. Fue Engels, y no Marx, quien pretendió sistematizar la filosofía marxista, con fines de divulgación y por exigencias de la lucha ideológica, en el *Anti-Dühring*.

Muchos años después, Stalin codificó esa tendencia.

Pero el legado de Marx es otro. Marx criticó a Hegel porque su idealismo absoluto lo forzó a hacer de su filosofía un sistema que congelaba todo desarrollo y movimiento. Lo importante para Marx es este movimiento y no el sistema que lo petrifica.

De manera análoga, todo movimiento real o realidad específica desborda el marco de una teoría general. Lo que importa es la repro-

ducción intelectual de lo concreto, y no la mala abstracción que reduce lo concreto a simple elemento de un sistema.¹

Si partimos del supuesto de que la diversidad de interpretaciones no responde al "error" sino a las propias características del discurso de sus fundadores, como la no sistematicidad, según señala Sánchez Vázquez, tendríamos que ese rasgo lo hace un discurso irregular, plagado de ideas geniales pero también de ambigüedades, de ideas no siempre sistematizadas rigurosamente, lo cual hace a sus propios autores inconscientes de muchas de las lagunas de sus planteamientos y de las incongruencias a que algunas de sus tesis pueden llevar en contra de lo que fue el propósito original de su enunciación.

Pronunciarse por el estatuto teórico del marxismo como filosofía o como ciencia no tiene repercusiones sólo epistemológicas ni es un asunto sencillo, ya que las características de dicho discurso no son unívocas en la obra de los clásicos, pero tampoco lo son en la historia de su desarrollo. Es Engels, como lo señala el autor, quien respondiendo a una coyuntura definida se siente obligado a sistematizar el marxismo a la manera de una filosofía, que cobra forma en el materialismo dialéctico, y es Stalin quien concluye dicha obra.

Hoy en día a nadie escapan las implicaciones que esta formulación acarreó, un sistema, como dice el autor, "petrifica"; y añadido: liquida la discusión teórica y encubre y justifica las políticas más abyectas.

Por ello comparto su tesis de que la tarea en el plano teórico es reproducir intelectualmente lo concreto, lo cual está peleado con la reducción de lo concreto a simple elemento de un sistema. Comparto también su postura de que el marxismo o, más bien, los marxismos no pueden reducirse a la concepción de la filosofía sistemática que representan los manuales; versión manualesca a la que, por lo demás, no podemos simplemente darle la espalda. Hay que combatirla, y el primer paso es explicar materialísticamente las causas objetivas que la hicieron y la hacen posible, tarea que puede contarse entre los servicios que dicho proyecto de una teoría materialista de la filosofía nos daría.

¹ Adolfo Sánchez Vázquez, "Por qué y para qué enseñar filosofía", en *Dialéctica*, revista de la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP, núm. 7 diciembre de 1989, p. 189.

El marxismo no debería ser un sistema, lo cual se desprende de su crítica de la filosofía tradicional, y porque a juicio de Sánchez Vázquez "el movimiento de lo real con toda su riqueza no puede ser sistematizado";² pero agregaría, sobre todo, porque uno de los grandes descubrimientos de Marx de inspiración feuerbachiana, de donde se desprenden elementos para una teoría materialista de la filosofía, fue demostrar cómo el dispositivo teórico con que trabaja la filosofía conlleva una serie de vicios.

El no preguntarse por las raíces que hacen posible ese discurso lo lleva a encerrarse en la discusión de falsos problemas y en la elaboración de falsas soluciones, a crearse falsos objetos de estudio, a pretender la cientificidad de sus razonamientos y recursos argumentativos mediante los cuales pretende dar cuenta de dichos objetos y cuyo *status* está por encima incluso del conocimiento propiamente científico. Todas estas pretensiones proliferan y se hacen posibles en la filosofía tradicional gracias al dispositivo que hace de la filosofía un "sistema" con los respectivos compromisos que derivan de ello: ser un saber onmicomprensivo, completo y acabado.

Entre todos los vicios de este seudosaber destaca el poder que ejerce en el nivel social, por esa engañosa forma de detentar la "Verdad" o el "Saber" y que hace de la filosofía un recurso para ocultar un orden de cosas dado. Todo esto queda de relieve tanto en *La ideología alemana*, en las *Tesis sobre Feuerbach*, como en "El misterio de la construcción especulativa", que aparece en *La Sagrada Familia*.

Por lo anterior, es inquietante que Sánchez Vázquez defienda el estatuto de *Filosofía* del discurso marxista. Según sus palabras, tendríamos que "El marxismo no es una teoría más ni siquiera como teoría de la praxis, sino una filosofía que se define, en última instancia, por su inserción en la praxis".³

Coincidiría con el autor en que justo su inserción en la praxis y el reconocimiento explícito que hace de ello no permite comparar el marxismo con las filosofías tradicionales. La triple dimensión del marxismo de la que, según el autor, la praxis sería el eje, es decir proyecto de transformación, como crítica radical de lo existente y

² *Op. cit.*, p. 189.

³ *Op. cit.*, p. 190.

como conocimiento necesario de la realidad a transformar, lo hace trascender el mero planteamiento teórico de su relación con la filosofía tradicional.

La tesis a defender es que el marxismo no es una filosofía más, aunque en este caso tuviese por objeto a la praxis. Comparto con el autor la tesis de que el marxismo lleva a cabo una revolución en la filosofía, una revolución en la que se propone jugar un papel activo y consecuente frente a los problemas objetivos, lo cual implica transformar los medios a través de los cuales se cobra conciencia de ellos.

La respuesta que Marx propone es el desarrollo de una ciencia de la historia, tarea que está muy lejos de liquidar la existencia de la filosofía como parecía derivarse de su postura positivista, por lo menos a la letra de *La ideología alemana*; y esto es así porque dicha ciencia de la historia no puede menos que sustentarse en tesis filosóficas, como la de que la teoría del materialismo histórico es fundamento teórico de la lucha revolucionaria del proletariado.

Lo que defiende no es una interpretación "epistemológica" del marxismo, ya que del argumento anterior se sigue que Marx no está tratando de fundar una "ciencia positiva" sin más, sino que la condición para desarrollar tal ciencia implica partir de una toma de posición política desde la cual ha de construirse tal ciencia de la historia que sirva de base para configurar una teoría política revolucionaria. Por ello disiento de la postura defendida por Sánchez Vázquez, la cual establece que "Al idealismo filosófico no se le supera con una dosis de 'sentido común' sino con otra teoría filosófica..."⁴ La respuesta de Marx no es otra teoría filosófica u otra filosofía. El hecho de que su reconocimiento de la materialidad del mundo social sea a través del reconocimiento del proletariado como una nueva fuerza social emergente, lo distingue radicalmente del tratamiento que la filosofía tradicional había hecho del problema de la objetividad. Su toma de posición filosófica de signo materialista no le permite quedarse dentro del mismo campo de la filosofía. Al integrar su reflexión filosófica a la matriz que en este caso representa el

⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México, 1973, 3ª. ed., p. 15.

concepto de relaciones sociales de producción, se compromete a cambiar de terreno.

La filosofía no puede producir por sí misma conocimientos científicos, si bien puede favorecer la producción de éstos. Marx es consciente de ello; por lo mismo no se trata de una disyuntiva donde los términos serían la liquidación de la filosofía o la elaboración positiva de una filosofía materialista, en oposición a otras filosofías idealistas, tal como lo entendió la Segunda Internacional de la que heredamos esa concepción del marxismo como "sistema filosófico".

Lo que se puede apreciar en una lectura atenta de la obra de Marx, es que mientras se concretó a realizar fundamentaciones filosóficas del trabajo como esencia genérica del hombre y de la explotación y deshumanización que hacían del proletariado —el sujeto revolucionario por excelencia—, su postura no rebasó cierto antropologismo de corte feuerbachiano; a partir del momento en que incursiona en la crítica de la economía política armado de los rudimentos de una nueva ciencia de la historia, su teoría de la revolución tendrá un fundamento cuyo *status* puede ser científico.

Haciendo un balance de dicha obra nos encontramos con el hecho, como señala Sánchez Vázquez, de la centralidad que tiene el concepto de praxis en la concepción de la objetividad, pero no nos encontramos con una filosofía de la praxis; más que con una filosofía en el sentido en que Marx la define y la critica, nos topamos con una serie de tesis filosóficas que no cuentan con un objeto de estudio en cuanto tal, sino que más bien responden a una toma de posición materialista y que en su conjunto definen una estrategia para fundar una nueva teoría de la historia cuya pretensión es ser la base de una teoría política revolucionaria —por lo demás insuficientemente desarrollada. De igual forma, nos encontramos con una serie de textos programáticos fundados en su práctica política en los que polemiza con sus adversarios, o con textos que son una aplicación de su teoría de las formaciones sociales dirigida al estudio de coyunturas políticas históricamente dadas. Y coexistiendo con estos objetivos, una labor de polémica y crítica permanente en contra del pensamiento filosófico tradicional, de la economía política clásica y del pensamiento historiográfico y político burgués. Todo ello en aras de definir su propio campo y problemática.

La filosofía nunca ha sido otra cosa que interpretación del mundo, por ello Marx no construye una filosofía, supera el campo de la filosofía conservando solamente algunas tesis filosóficas que le permitan llevar a cabo su revolución tanto en el conocimiento como en la política.

En ese sentido disiento de Sánchez Vázquez, quien sostiene que "El ámbito nuevo en el que se opera propiamente la inversión del idealismo absoluto de Hegel y del antropologismo de Feuerbach es la praxis..."⁵

El ámbito de su inversión no es la praxis, si con ello aludimos a una indistinción de planos en que se borra lo específico de la práctica material y de la producción teórica o si con ella se pretende obviar las dificultades que objetivamente toda teoría, incluyendo el marxismo, enfrenta en la práctica para convertirse en una fuerza material. En ese sentido diría que el ámbito de su inversión es otro tipo de producción teórica ya no estrictamente filosófica. Por ello me parece que la tesis althusseriana que afirma que se trata de una nueva práctica de la filosofía puede ser correcta sin comprometer a quien la sostenga con los excesos teoristas de que se le acusa. Hablar de un nuevo modo de practicar la filosofía no está peleado con el carácter revolucionario de este discurso.

Justamente al señalar que la filosofía, congruente con su falta de objeto, representa tomas de posición que cobran cuerpo en tesis filosóficas, las cuales permiten establecer un compromiso político y una línea de demarcación entre ciencia e ideología, queda garantizado su carácter no sistemático y cerrado; pero además al reconocer la objetividad o la materialidad como la fuerza material que representa una clase emergente, muestra un nuevo manejo de los problemas, la necesidad de su tratamiento en un terreno no filosófico, así como un claro compromiso político.

Haciendo esta nueva lectura de Althusser me parece que, a diferencia de lo que señala Sánchez Vázquez, "el dilema althusseriano 'filosofía de la praxis' o 'una nueva práctica de la filosofía' es —cuando 'de lo que se trata es de transformar el mundo'— un

⁵ *Op. cit.*, p. 146.

dilema falso";⁶ no se trata de un falso dilema, precisamente porque todos los problemas teóricos y prácticos que el marxismo tiene que enfrentar para realizar su proyecto revolucionario, y que Sánchez Vázquez los tiene muy presentes a lo largo de su obra, no se pueden encarar dentro de un dispositivo filosófico de carácter cerrado que se pretenda autosuficiente para la determinación conceptual de su "objeto": léase la praxis.

Una nueva práctica de la filosofía compromete a quien la desarrolla, por atinadas que sean las tesis de que se parta, a permanecer abierto en un proceso de intercambio de materiales cognoscitivos e informativos en general, provenientes de otros ámbitos de producción teórica y de discursos en que se plasman las distintas formas de práctica, sin los cuales el discurso filosófico carece de sentido y difícilmente podría hacer consideración de cualquier tipo sobre la práctica política, ética o artística, por mencionar algunas.

En efecto, me parece totalmente atinada la interpretación del autor de la Tesis XI sobre Feuerbach, según la cual concluye: "Reducir el marxismo a mera interpretación, aunque se presente como una ciencia, cuando de lo que se trata es de transformar el mundo, significa quedarse dentro de los límites teóricos que el propio Marx señala y denuncia en la Tesis XI sobre Feuerbach."⁷

Es muy justo que lo señale, si tenemos en cuenta que es uno de los primeros autores en nuestro país que ya en 1967 polemiza con los excesos teoristas althusserianos, aunque hay problemas que no se pueden soslayar como lo apunta Sánchez Vázquez en su libro *Filosofía de la praxis*, pero me parece que tampoco pueden ser resueltos apelando a la categoría de praxis.

Tal es el caso de la discusión en torno a la verdad o corrección de la teoría marxista. Si nos atenemos a la Tesis XI sobre Feuerbach, su verdad no se puede decidir teóricamente. Ésta se muestra en su plasmación en la realidad. Aquí el criterio de verdad es la práctica; pero como bien reconoce Sánchez Vázquez, eso no nos exime de los problemas metodológicos que supone la construcción y demostración de los conocimientos científicos, ni de la impresión que este criterio

⁶ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución*, Grijalbo, México, 1982, p. 160.

⁷ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 135.

de la práctica conlleva, para lo cual nos remite al Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo*.

Reconocer que la verdad de una teoría no se puede aislar de la práctica, como apunta Sánchez Vázquez, no está reñido con la precisión de que tenemos enfrente un campo de problemas teóricos que requieren la discusión, el análisis y el afinamiento de los recursos que hacen posible la producción de conocimientos, así como los mecanismos de su demostración teórica. Esto no significa retroceder a posiciones "idealistas" o "teorícistas"; en cambio, no tratar estos problemas puede acarrear el riesgo de dogmatismo teórico y de autoritarismo político, como nos lo ha mostrado la historia del marxismo.

Otro de los problemas centrales a que se enfrenta el marxismo es justo su puesta en práctica, su "realización" o "plasmación" política, y una vez más el concepto de práctica no resuelve los problemas.

Que el marxismo demuestre su verdad teóricamente, deja de igual forma abierto el problema de cómo plasmarlo políticamente. Para ello no basta con establecer el nexo indisoluble, aunque no siempre demostrado, de la teoría marxista y su carácter revolucionario. Esta interpretación en el terreno político ha estado al servicio de los intereses más indignos, donde los partidos han quedado al margen de la crítica al alegar la inspiración de sus decisiones en la teoría marxista, y al hacer las veces esta última de garantía de que todas sus decisiones son atinadas y revolucionarias.

Apelar al papel de la organización a través del partido, con tal de que se haga posible establecer un lazo orgánico entre teoría y práctica, abre toda una gama de problemas: la historia nos muestra que la constitución de los partidos no ha sido la garantía de la realización de la teoría y que los problemas para hacerlo posible plantean un permanente reto que las definiciones no resuelven por sí mismas.

Todo lo anterior me lleva a concluir en la ingente necesidad de reunir esfuerzos para pensar en su especificidad, las condiciones materiales de producción de conocimientos del propio marxismo, y de construir una teoría materialista de la práctica política para salir al paso de los problemas teóricos y prácticos que la historia nos plantea.

ALBERTO SALADINO GARCÍA*

I

COMO LA CULTURA UNIVERSAL se alimenta con la aportación de todos los hombres, es obvio reconocer que la llamada cultura mexicana es prototipo de tal planteamiento si recurrimos a su historia. México, a través del tiempo, ha recibido constantemente aportes de otras sociedades. Algunas culturas le han impregnado mayores elementos que otras; una de ellas ha sido fundamental, me refiero, claro está, a la española. En el campo filosófico y científico es incuestionable.

La última gran oleada de aportaciones españolas a México lo representó la inmigración de los años treinta y cuarenta de nuestra centuria a raíz de la imposición de la dictadura franquista en la madre patria. Reconociendo este hecho, uno de los más relevantes científicos nacionales ha escrito: "México fue uno de los países más beneficiados con la diáspora de sabios españoles, a los que abrió sus puertas generosas, los recibió con amor y los hizo propios, los hizo mexicanos... muchos de los humanistas y científicos más destacados de nuestra generación actual deben su formación al estímulo y los conocimientos que recibieron de sus maestros transterrados."

Una pléyade de artistas, escritores, científicos, humanistas y tecnólogos, arribaron a México y con su incorporación decisiva al trabajo en sus respectivos campos empezaron a sembrar las semillas cuyos frutos estamos recogiendo, como incluso este evento lo testimonia. La presencia de los pensadores españoles contribuyó a profesionalizar la filosofía en México y sus aportaciones han sido motivo de revisiones permanentes. Sin embargo, en el campo cien-

* FACULTAD DE HUMANIDADES, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO.

tífico y particularmente en historia de la ciencia y de la tecnología no ha recibido el mismo tratamiento. Recordemos que entre los científicos que llegaron al país hubo discípulos de Juan Negrín como el médico Rafael Méndez, y otros con formaciones en otras áreas como el antropólogo Juan Comas, el fisiólogo José Puche y los naturalistas "Enrique Rioja, Cándido Bolívar... Faustino Miranda, cuyo nombre lleva el jardín botánico de la UNAM, Modesto Bargalló y Bibiano Osorio y Tafall".

II

En uno de los estudios que recoge testimonios de transterrados, Ascensión H. de León Portilla (*España desde México*, UNAM, 1978) sintetiza los aportes de algunos de los científicos españoles que arraigaron su vida en nuestro país, de quienes referiré brevemente sus contribuciones.

El Dr. Juan Comas, que hizo aportaciones a la ciencia antropológica universal, desembarcó en Veracruz en octubre de 1939 y poco después continuó con su quehacer académico influido por el novedoso ambiente que empezó a vivir.

La riqueza cultural y antropológica del Nuevo Continente abrió posibilidades casi ilimitadas para el recién doctorado en antropología. Había llegado al lugar idóneo donde poner en práctica los conocimientos humanísticos y científicos adquiridos en el Viejo Mundo (...) Juan Comas se interesó por los problemas de los indios y, como ellos, luchó por resolverlos (...) En lo que a investigación se refiere, el número de libros, artículos, folletos y conferencias publicadas es amplísimo (...) Citaré unos pocos títulos que, traducidos a otras lenguas, son ya clásicos en el mundo de la antropología: *Manual de antropología*, 1957; *Los mitos raciales*, 1951; *Ensayos sobre indigenismo*, 1953; *El origen del hombre americano y la antropología física*, 1961; *The objectives of Physical Anthropology and Racism*, 1964; *El hombre como especie política y polimórfica*, 1966; *Introducción a la prehistoria general*, 1971.

Las aportaciones del médico Rafael Méndez, nacionalizado mexicano desde 1947, han tenido como ámbito el Instituto Nacional de Cardiología. Antes, en la Universidad de Harvard, donde trabajó

como investigador asociado, logró la modificación de la técnica del preparado cardiopulmonar de Starling, técnica conocida hoy internacionalmente como el método de Krayner y Méndez. También trabajó en la Universidad de Loyola, en Chicago. Gracias a los buenos oficios de Ignacio Chávez y Arturo Rosembluet, pasó a dirigir la sección de Farmacología en el Instituto Nacional de Cardiología. Fundó la revista *Principia Cardiológica*. Por los resultados en sus investigaciones tenemos que:

En este campo cuenta con un gran número de trabajos publicados en revistas especializadas de México, Europa y Estados Unidos (...) Publicó un estudio en *Acta cardiológica* (...) en él se presenta un nuevo método de estudio antiarrítmicos, el que hoy llama "de la doble arritmia" y que ha servido de modelo a muchos investigadores.

(...) respecto a la circulación coronaria y sus receptores adrenérgicos, el doctor Méndez y su equipo han dado a conocer la existencia de receptores adrenérgicos beta en los vasos coronarios, hallazgo que (...) amplía el conocimiento de la fisiología del corazón.

Bibiano F. Osorio y Tafall, doctor en ciencias naturales, pasó dos años en Berlín, tomó seminarios en Inglaterra y Francia. En 1940 llegó a México y pronto se integró a labores académicas en la Universidad Nacional Autónoma de México y en el Instituto Politécnico Nacional. Allí ha ayudado a formar especialistas en biología marina y en recursos naturales. Todas las publicaciones que ha realizado en México han sido sobre recursos naturales. Algunos de sus títulos son: *El Mar de Cortés y la productividad ftoplancónica de sus aguas*, 1943; *Rotíferos planctónicos de México*, 1942; *La plataforma continental y la incorporación de sus riquezas naturales al Patrimonio Nacional*, 1946; *Un capítulo de la geografía económica de México*, 1948; *El destino marítimo de México*, 1947; *La planeación del aprovechamiento de los recursos naturales renovables para la industrialización de México*, 1950.

De tres exrectores de universidades españolas exiliados que arribaron al país, uno de ellos hizo aportaciones a la fisiología. José Puche Álvarez, quien fuera rector de la Universidad de Valencia, llegó a México en 1939. Al reintegrarse a sus labores universitarias lo hizo en las principales instituciones de investigación científica de México:

En el Instituto Politécnico Nacional y en la Universidad Nacional Autónoma de México (Departamento de Fisiología y Coordinación de Estudios Superiores) ha sido maestro de muchas generaciones de médicos. Su labor de investigador no se ha interrumpido (...). Sus primeros trabajos aparecidos en revistas de Barcelona, Madrid y París versaron principalmente sobre temas referentes a la glucemia y a la fisiología de la secreción renal. En México ha ahondado en estos y otros campos y ha hecho importantes aportaciones en el campo de la glucemia, la neurona y el metabolismo de crustáceos y otras especies marítimas y lacustres.

Las contribuciones de otros connotados científicos españoles harían más larga esta producción, que sólo ha pretendido ilustrar la significación que representan los transterrados en diversos campos de la ciencia en México. El influjo que ejercieron en la historia de la ciencia y de la tecnología también es encomiable; por tal motivo paso a referir algunos datos al respecto.

III

La historia de la ciencia y de la tecnología en los últimos veinticinco años ha venido cobrando importancia en México. Las investigaciones, publicaciones, recursos y reuniones académicas así lo demuestran. Desde el inicio de la institucionalización de estas disciplinas en nuestro país a principios de la década de los sesenta los refugiados españoles han estado presentes en eventos académicos y participado con sus investigaciones.

Por ejemplo, en el Primer Coloquio Mexicano de Historia de la Ciencia, realizado en 1963, organizado por la Sociedad Mexicana de Historia Natural y con la colaboración de la Sociedad Mexicana de Historiadores estuvieron trabajando desde el surgimiento mismo de la iniciativa y en los trabajos preparatorios. Así lo relató el inspirador principal del evento, Enrique Beltrán: "invité a una comida para discutir el asunto, a la que concurrieron... Arturo Arnáiz y Freg, Efrén C. del Pozo, Samuel Fastlich, Francisco Fernández del Castillo, Ambrosio González, Rafael Martín del Campo, Enrique Rioja, Gonzalo Robles y Germán Somolinos, a quienes por la amistad que con ellos me liga desde hace muchos años, y por

conocer su interés y competencia en estas cuestiones, había seleccionado para el objeto perseguido".

La participación de Enrique Rioja testimonia lo acotado. En las sesiones tuvo una participación destacada otro científico transterrado, Modesto Bargalló. En esa ocasión disertó "Sobre la introducción en el reino del Perú del beneficio de amalgamación de las minas de plata de Medina".

En la constitución de la Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y de la Tecnología, en 1964, también se inscribieron como miembros. Ciertamente la participación de los científicos exiliados se ha reducido a algunos. De ellos ha destacado Modesto Bargalló, quien en 1970 disertó, en la segunda reunión anual de dicha sociedad, el tema "Informe del año 1806, sobre las salinas de Zipaquirá (Colombia) de Jacob Wiesner, miembro de la expedición minera Nordenflycht, a los reinos del Perú y Nueva Granada"; en 1972, en la tercera reunión, intervino con un trabajo muy amplio intitulado "La metalurgia en México. Bosquejo histórico" y, finalmente, en 1974 apareció publicado el último artículo que sobre historia de la ciencia y de la tecnología presentara a la Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y de la Tecnología bajo el título "El Real Tribunal General de Minería de la Nueva España. Expediente sobre su formación en 1777. Actas de la Primera Junta Extraordinaria de 1784".

La participación en los eventos de historia de la ciencia estuvieron precedidos de investigaciones que pueden ser consideradas pioneras. En 1955 publicó *La minería y la metalurgia en la América española durante la época colonial* (Fondo de Cultura Económica, México) y poco tiempo después el ensayo "El beneficio de amalgamación de las minas de plata, de Bartolomé Medina: primeras modalidades en Nueva España y en el reino de Perú" (*Revista de la Sociedad Mexicana de Historia Natural*, núm. 17). En 1969 dio a la luz pública otro libro, *La amalgamación de los minerales de plata en Hispanoamérica colonial*, y al año siguiente en el V Congreso Mexicano de Química expuso: "Alejandro de Humboldt: memoria razonada sobre las salinas de Zipaquirá (Colombia), 1801" (*Revista de la Sociedad de Química de México*, vol. xiv, núm. 5). En una relación completa de su obra escrita tendrían que incluirse otros

muchos escritos presentados en foros nacionales, internacionales y artículos publicados por diferentes revistas, pero que ahora, por la brevedad del tiempo de que dispongo, no es posible consignarlos.

IV

Las aportaciones de los transterrados en el campo específico de la historia de la tecnología en México han sido fundamentales, de manera particular durante el proceso previo e inicio de la institucionalización de la historia de la ciencia y de la tecnología en nuestro país.

La lucidez de la conciencia histórica de Modesto Bargalló quedó impregnada en su labor de rescate de documentos invaluable y su difusión, que además le sirvieron para respaldar sus interpretaciones: en 1963 dio a conocer un manuscrito de 1586 redactado en Potosí intitulado *Probança de los meritos y servicio de Damian de la Vandera uno de los primeros pobladores del Perú y muy versado en la historia y antigüedades de aquella tierra*; asimismo un informe de 1806 sobre las salinas de Zipaquirá de Jacob Wiesner rescatado de los archivos de José Celestino Mutis, y las *actas* de la primera junta extraordinaria del Real Tribunal de Minería.

Habría, finalmente, que agregar la perspectiva latinoamericana con que procedió Bargalló en sus trabajos sobre historia de la ciencia y de la tecnología. En ese sentido también fue pionero, si recordamos que las primeras acciones para sistematizar y estimular las investigaciones continentales en estos rubros aparecieron hasta nuestra década. En 1982, con el apoyo de la Universidad Autónoma de Puebla, se organizó la Primera Reunión Latinoamérica de Historiadores de las Ciencias y se aprovechó la ocasión para fundar la Sociedad Latinoamericana de Historia de las Ciencias y de la Tecnología que a la fecha ha organizado dos congresos, uno en La Habana (1985) y otro en Sao Paulo (1988).

Las contribuciones de los transterrados españoles a la cultura mexicana y latinoamericana han sido, indudablemente, significativas. En historia de la ciencia y de la tecnología coadyuvaron a la creación de condiciones para su cultivo. Ahora, en justo homenaje, nuestra responsabilidad estriba en profesionalizar dichas áreas de

estudio para dar cuenta más exacta, rigurosa y completa, incluso, de las aportaciones científicas de los investigadores españoles exiliados a la cultura mexicana, latinoamericana y universal

LA CULTURA MEXICANA MODERNA Y EL EXILIO ESPAÑOL

GILBERTO GUEVARA NIEBLA*

EN LOS DIVERSOS EVENTOS que se han realizado para conmemorar el aniversario número cincuenta del arribo a México de los primeros exiliados de la Guerra Civil española no se ha logrado ponderar justamente la aportación que estos desterrados —o “transterrados” como los llamaba Gaos— hicieron a la cultura mexicana. Me refiero a la cultura superior. Esta injusticia se comete debido a la circunstancia histórica de que el fenómeno del exilio español coincidió cronológicamente con las profundas reorientaciones culturales que se iniciaron en México a partir de 1940 y una vez que Manuel Ávila Camacho echó a andar la política de “unidad nacional”

Desde esa política el Estado de la revolución mexicana sentó las bases para una reconciliación entre él y la intelectualidad liberal representada, en la esfera de las letras, por los viejos miembros del Ateneo de la Juventud, por el grupo Contemporáneos y un numeroso conjunto de literatos que se ubican en la misma línea —liberal humanista— respecto a la creación estética. Todos ellos sufrieron en carne propia el autoritarismo y el anti-intelectualismo, el rostro bárbaro del nuevo Estado. Recuérdese simplemente el sentido que tomó la célebre polémica en torno al nacionalismo —y, como contraparte, el universalismo o cosmopolitismo— en el arte, que se inició hacia 1932 con una intervención de Ermilo Abreu Gómez. ¿O cómo olvidar la persecución de los Contemporáneos bajo la acusación de “afeminados” (se decía: el “afeminamiento” de la literatura), una cacería de brujas que trató de disfrazarse con un pretendido argumento de “virilidad” de las letras mexicanas.¹ Pocos

* UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO.

¹ Véase, al respecto, el libro de Víctor Díaz Arciniega, *Querrela por la cultura “Revolucionaria”* (1925), FCE, México, 1989.

meses antes de que se iniciara el exilio español tuvo lugar el virulento ataque de un tal Héctor Pérez Martínez en contra de Alfonso Reyes acusándolo de despreciar la realidad mexicana, acusación que dio lugar a un resonante debate.

La política de unidad nacional favoreció un cambio en las relaciones Estado-intelectuales y dio pie para la creación de un nuevo desarrollo cultural de sentido modernizador. En él se inscribe la obra del exilio español.

Habría que agregar una breve reflexión sobre la condición peculiar del exiliado. Alguien llamó al grupo de exiliados "comunidad sin límites espirituales", una expresión que, aunque no exacta, sí próxima a la verdad. La condición de exiliado y las exigencias que plantea la identidad y la afirmación dentro de una sociedad que no es la propia original favorece evidentemente el desarrollo intelectual y borra fronteras, límites, determinaciones, valladares mentales que en el país de origen hubieran probablemente encajonado al intelecto. No puede negarse, por otro lado, que la hospitalidad y las condiciones de libertad que México ofreció a este grupo de emigrados —una hospitalidad, por cierto, explícitamente condicionada a que en tanto extranjeros no podían intervenir directamente en ninguna actividad política— hizo posible que las energías fundamentales de los españoles exiliados que tenían la preparación adecuada se canalizaran preferentemente hacia el trabajo intelectual. Un caso ejemplar es el de Wenceslao Roces quien fue, durante los años precedentes al exilio, un destacado militante político y que, en estas condiciones de la emigración, pudo realizar una obra monumental en la docencia y en la traducción de obras del pensamiento clásico alemán.

Mi tesis es que la presencia de este grupo selecto de intelectuales españoles contribuyó decisivamente para producir un salto cualitativo en el desarrollo cultural del país. Esa contribución, a mi juicio, se plasmó en varios planos de la cultura superior y universitaria.

1. El primer plano: El de *la libertad*. Sería imposible negar que el ejercicio autoritario del poder en el periodo histórico precedente produjo en nuestra cultura una cierta inhibición, un cierto recogimiento y socializó entre los intelectuales la práctica de la autocensura. ¿Cómo negar esta tendencia todavía visible en 1968? En este

sentido el exilio español fue, para muchos intelectuales mexicanos, una escuela de libertad, un catalizador para el ejercicio sin cortapisas del intelecto.

2. Un segundo plano se relaciona con los contenidos de nuestra cultura y la orientación política de nuestros intelectuales. Para nadie es desconocido el hecho histórico de que las posiciones intelectuales de vocación popular (Lombardo, Bassols) se orientaron en favor de un socialismo autoritario, retórico y dogmático que fue, a la postre, derrotado en el seno de las instituciones de educación superior. A raíz del debate Caso-Lombardo (1933), las fuerzas de derecha impusieron su hegemonía en la Universidad Nacional a tal punto que el gremio estudiantil fue dirigido o fuertemente influido por el Partido Católico y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC). Filosofía y Letras fue varias décadas un reducto privilegiado de los estudiantes católicos (de hecho lo fue hasta muy poco antes de 1968), y no es gratuito que en esa facultad se haya observado por muchos años el escolasticismo como corriente hegemónica. Incluso sacerdotes llegaron a dar clases en ella. Por otra parte, la intelectualidad no católica y liberal que había sufrido en carne propia las agresiones culturales del estado autoritario (recuérdese la intentona de imponer la doctrina socialista en las universidades como doctrina oficial, por ejemplo) tendió también a orientar sus preferencias políticas por la derecha o a renunciar a toda forma de participación política. De hecho, no fue sino hasta la década de los cincuenta —tras los efectos del exilio— que se dio una expresión masiva (casi unánime) del mundo universitario en favor del partido oficial. En esa década, la década del despegue industrial —¡quién lo diría!—, las universidades mexicanas eran prístas.²

No debe perderse de vista que esta gran reorientación tuvo entre otras causas eficientes al exilio español. La influencia de los intelec-

² En realidad, la época que comprende de 1945 a 1960 puede calificarse justamente como una "época de oro" o de auge de nuestra cultura. En estos años se fundaron o refundaron las principales instituciones culturales del país (INBA, UNAM, INIC, ANUIES, etc.), se acogió a distinguidos intelectuales extranjeros (además del exilio español debe recordarse a personalidades como Norbert Wiener, Erich Fromm, Salomon Lefchez, etc.) y se sentaron las bases fundamentales para el desarrollo ulterior de nuestra cultura superior.

tuales españoles en nuestro medio cultural fue doble: por un lado, los exiliados, que venían de experimentar en carne propia una de las convulsiones sociales más dramáticas de nuestro siglo, influyeron sobre los contenidos de nuestra cultura imprimiéndole una *orientación social* cuya carencia era sobre todo ostensible en la universidad y, por otro lado, la influencia política de los exiliados (la mayor parte de ellos militantes de izquierda) sirvió para equilibrar una intelectualidad universitaria que se había inclinado excesivamente hacia la derecha.

3. Un tercer plano cultural donde el exilio tuvo una influencia fundamental fue el de la articulación de la cultura mexicana (que para entonces sólo se había asomado tímidamente a la modernidad y que padecía, no poco, de chovinismo) con la cultura europea y los grandes avances en áreas "de frontera". El exilio español fue un puente que unió milagrosamente a México con el mundo moderno. Dos simples datos ilustran al respecto: en sólo once años los exiliados participaron en la edición de más de 2 250 títulos, obras científicas, literarias, filosóficas, etc., la mayoría obras clásicas; en dos décadas hicieron más de 1 600 traducciones y —añadiríamos— fundaron más de 30 editoriales, produjeron cientos de libros (un estudio apunta la cifra de 550), pero es subrayable que muchos de estos libros fueron libros de texto precursores, vale decir, sistematizaciones del saber en campos que hasta entonces representaban los puntos débiles de nuestra cultura superior.

4. En el plano interno de la universidad, pueden señalarse otras aportaciones igualmente sustantivas: los exiliados participaron directamente en la creación de nuevos centros académicos (institutos, en el caso de la UNAM), y su presencia contribuyó decisivamente para elevar el rigor, la disciplina y el respeto por el conocimiento, que son rasgos propios de toda institución académica de excelencia. Participaron con su trabajo a llenar vacíos de conocimientos, a inaugurar el estudio de algunas disciplinas, a reorientar la investigación en otras o a darles un impulso vigoroso.

Se trata, pues, de una aportación que no puede medirse por la suma de productos intelectuales de cada uno de los exiliados, sino de algo más trascendente —que por desgracia, como antes decía, fue opacado en gran parte por los cambios que simultáneamente

tuvieron lugar en la política cultural del Estado mexicano—: se trata de un *cambio cualitativo* en nuestra cultura, un cambio que, por cierto, jugó un papel no despreciable en nuestro arribo al umbral histórico de la democracia.

Cuadro I. ACTUACIÓN DE LOS EXILIADOS ESPAÑOLES EN MÉXICO

Desde antes de la llegada de los españoles emigrados, México se prepara fundando en 1938 la llamada Casa de España, que más tarde, por el impulso de estos hombres, se convertiría en El Colegio de México.

Para 1949, el porcentaje de profesores extranjeros en la UNAM era del 3.10%, de los cuales el 1.96% era de españoles.

Las escuelas que se fundaron a partir del exilio por los españoles fueron:

- El Instituto Luis Vives, 1939 (primaria y secundaria).
- La Academia Hispano Mexicana, 1940.
- El Colegio Madrid, 1941 (fundado por la Junta de Auxilio a los Refugiados Españoles —JARE).
- Los Colegios de la Fundación Cervantes en Tampico, Torreón, Córdoba, Veracruz y Texcoco.

Se fundaron más de diez Centros Culturales. (En el Ateneo Español de México se podía ver participar a don Alfonso Reyes.)

La labor editorial fue muy amplia:

- Se editaron más de 2 250 obras diferentes en once años, pertenecientes solamente a exiliados españoles en México.
- Tradujeron más de 1 600 libros de clásicos del francés, inglés y alemán. Sobre temas científicos, literarios, filosóficos, etc.
- Se crearon más de 550 obras literarias.
- Se fundaron más de 30 editoriales y participaron profundamente en el desarrollo del Fondo de Cultura Económica.
- Crearon e hicieron prosperar un gran número de librerías, entre ellas: Librería de Cristal, Librería Madero, Librería Juárez, Librería Herrero, etc.

Cuadro II. SOCIOLOGÍA

Dos son los puntos esenciales que abarcan las investigaciones de los exiliados españoles dentro de la sociología, fundamentadas principalmente por José Medina Echavarría, Luis Recaséns Siches, Francisco Ayala y Roura Parella, estos son: método y relación, elementos indispensables para el buen funcionamiento de las ciencias sociales.

Cuadros III. MEDICINA

Cerca de 500 médicos llegaron por el exilio, de los cuales 225 fundaron el Centro Médico de Especialidades Ramón y Cajal. Otras fundaciones importantes fueron el Centro Médico Farmacéutico, la Beneficencia Española y su sanatorio.

Prestaron sus servicios en las Facultades de México, Morelia, Guadalajara; ocupando puestos en la SEP; en la Defensa Nacional; en el IMSS y en los laboratorios más grandes de la República Mexicana. Además de haber dictado un sinnúmero de conferencias y haber colaborado en la creación de revistas médicas de carácter nacional e internacional.

Destacan el Dr. José Puche Álvarez, el Dr. Isaac Costero Tundanca (premio nacional de ciencias en 1972) y el Dr. Rafael Méndez (premio nacional de ciencias 1978).

Cuadro IV. QUÍMICA

Cerca de 60 químicos entre farmacéuticos, ingenieros y doctores en ciencias químicas, instalaron y colaboraron en el desarrollo de varios importantes laboratorios. Trabajaron en la Universidad Nacional, en el IPN, Petróleos Mexicanos, Guanos y Fertilizantes, Colegio Militar, Instituto de Biología de la Casa del Lago, en varias facultades de Medicina del interior del país y en otros laboratorios ya existentes con anterioridad.

El Instituto de Química se fundó con fondos procedentes de la Casa de España en México.

Destacan: el Dr. Antonio Madinaveitia (premio Nobel 1913 por investigaciones en química de productos naturales), el Dr. Francisco Giral y González (fundador de la revista *Ciencia*) y el Dr. José Giral (exrector de la Universidad de Madrid).

Cuadro V. BIOLOGÍA

El impulso a la biogeografía, cuyo desarrollo era escaso aquí, se destacó por la obra de Faustino Miranda, sobre todo con su trabajo fundamental sobre la vegetación en Chiapas.

En el estudio de la flora y la fauna marinas, también escasamente investigadas, podrían destacarse a: Francisco de Buen, Bibiano Osorio Tafall, Julio Verdegué, José Otero Espandín.

En genética, a José Luis de la Loma, autor —entre otras obras— de *Genética general y aplicada* (UTEHA, México, 1954).

Cuadro VI. INTELLECTUALES EMIGRADOS QUE ERAN CATEDRÁTICOS UNIVERSITARIOS ANTES DE 1939 EN ESPAÑA

Filosofía y Letras	44
Ciencias	36
Derecho	84
Farmacéutica	12
Catedráticos de Instituto	68
Cursillistas	45
Profesores de escuelas normales e inspectores de enseñanza	38

Cuadro VII. FÍSICA

La destacada obra de Enrique Moles llegó a imponer un criterio hegemónico mundial en las tablas internacionales de pesos atómicos.

La obra de Carlos Vélez Ocón, quien obtuvo el primer doctorado en Ingeniería Nuclear otorgada a un candidato proveniente de Hispanoamérica en el Centro de Investigaciones Ann-Arbur de Michigan, se centró fundamentalmente para atender los problemas de los reactores dentro de la Comisión Mexicana de la Energía Nuclear. En este ramo hay que destacar la obra de Juan Oyarzábal, quien sumó sus esfuerzos a los del país para desarrollar la investigación nuclear, y fue profesor de Introducción a la Física Atómica en la Facultad de Ciencias de la UNAM y de Física en la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas del IPN.

Cuadro VIII. FILOSOFÍA

El exilio español permite la entrada al análisis del existencialismo en México, que junto con el pensamiento de Heidegger, instrumentado también por estos hombres, crea una modificación de la filosofía hispanoamericana dirigiéndola fundamentalmente hacia una orientación de carácter social.

La obra de los exiliados es considerable, por poner un ejemplo, entre Eduardo Nicol, José Gaos y Joaquín Xirau se editaron cerca de veinte obras filosóficas.

Cuadro IX. DERECHO

Destacaron en las Ciencias de Derecho Penal: Bernardo Quiroz, Mariano Ruiz Funes y Mariano Jiménez Huerta. Dentro del Derecho Mercantil: Joaquín Rodríguez Rodríguez y Niceto Alcalá Zamora. En el Derecho Procesal y Civil, la obra de Rafael Piña Milán es muy importante. El Derecho Romano se ve impulsado por Wenceslao Roces. Por último, cabe señalar la importancia de la relación entre filosofía y sociología jurídica establecida por la magnífica obra del profesor Recaséns Siches.

Cuadro X. MATEMÁTICAS

Aun cuando relativamente no fue numeroso el grupo de los matemáticos emigrados, no por ello su labor dejó de ser relevante tanto en la docencia como en la producción de obras importantes, para ejemplos ahí están los trabajos de Francisco Vera Fernández de Córdoba sobre temas de *historia de las matemáticas*; o los de Honorato de Castro, *Problemas aplicados a la geología*, que lo llevaron a prestar importantes servicios a PEMEX; o los de Pi Calleja y Luis Santaló; los de Pedro Carrasco y Marcelo Santaló en Astronomía.

Cuadro XI. ECONOMÍA

En 1935 se funda la Escuela Nacional de Economía y en 1939 los maestros españoles dan un impulso fundamental a esta institución, centrándose en las materias especializadas de crédito, comercio internacional, teoría monetaria, teoría del desarrollo económico, finanzas públicas, etc.

Destacan el Dr. Sánchez Sarto, el Dr. Antonio Sacristán Colás, el Dr. José Mingarro y San Martín, entre otros.

Cuadro XII. ANTROPOLOGÍA

El desarrollo de la antropología en México es fundamental a partir del exilio español. Si bien los avances del indigenismo en esta rama fueron importantes, el análisis de la cultura y la sociedad se modifica completamente con las aportaciones de Angel Palerm, quien estudia en la Escuela Nacional de Antropología recién fundada. La sociedad es vista ahora como un "todo" en movimiento y la herramienta central para su análisis es el materialismo histórico.

No hay que olvidar a los antropólogos Pedro Bosh-Gimpera y Juan Comas, quienes llegaron a México ya formados. Por otro lado, es necesario también señalar la importancia de los trabajos de los antropólogos exiliados que terminaron sus estudios en México, como es el caso de Pedro Carrasco (etnología), Santiago Genovés (antropología física), José Luis Lorenzo y Pedro Armillas (arqueología).

UNA BIBLIOGRAFÍA BÁSICA SOBRE EL TEMA

1. Capella, Ma. Luisa (compiladora), *El exilio español y la UNAM*, UNAM, México, 1987.
2. Fagen, Patricia, *Transterrados y ciudadanos*, FCE, México.
3. Fresco, Mauricio, *La emigración española. Una victoria de México*, Editores Asociados Mexicanos, México, 1950.
4. Kenny, M., García, V., Icazuriaga, C., Suárez, C.E. y Artis, G., *Inmigrantes y refugiados españoles en México*, Siglo XXI, Editores-Casa Chata, México, 1979.
5. Martínez, Carlos, *Crónica de una emigración: la de los republicanos españoles en 1939*, Libro-Mex, México, 1959.
6. Meyer, Eugenia, *Contribución a la historia de los refugiados españoles en México*, SEP/INAH, México, 1984.
7. Meyer, Eugenia (coordinadora), *Palabras del exilio*, SEP/INAH, México, 1980.
8. Moch, Mariana, *¡Refugiados! en México*, Ideas, México, 1944.
9. Partido Republicano Español, boletines mimeografiados.
10. Paya Valera, Emeterio, *Los niños españoles de Morelia: el exilio infantil en México*, Editores Asociados Mexicanos, México, 1985.
11. Piña Soria, Antolía, *El presidente Cárdenas y la inmigración de españoles republicanos a México*, Multígrafos, México, 1939.
12. Pla Brugat, Dolores, *Los niños de Morelia: un estudio sobre primeros refugiados españoles en México*, SEP/INAH, México, 1985.

ROBERTO HERNÁNDEZ ORAMAS*

AL ESTALLAR LA GUERRA Civil española, en 1936, México se encuentra ya en un proceso que, aunque en forma lenta, lo conduce hacia una estabilidad política. Tal ambiente propicia la toma de decisiones gubernamentales, algunas trascendentales y otras que sirvieron más bien de experimento.

Los movimientos culturales y la participación activa de los intelectuales en la vida pública del país trae como consecuencia la madurez necesaria para manifestar preocupación, no sólo por los problemas internos, sino también por los externos que afectaron los principios enarbolados. Desde sus inicios, la Guerra Civil española obtuvo la atención de México y la ayuda de su gobierno a la causa republicana. Su participación, si no definitiva, siempre fue activa hasta el final de ésta. Imposible negar la oposición de algunos sectores. Sin embargo, consecuente con su compromiso, el gobierno del presidente Lázaro Cárdenas no prestó oídos sordos a las propuestas de Cosío Villegas y Narciso Bassols, quienes, entre otros, no sólo promovieron sino que realizaron cuanto estuvo a su alcance para rescatar a los republicanos, derrotados por el fascismo, y lograr que más de diez mil españoles fueran transportados a nuestro país. Coincidimos, sin duda alguna, con quienes afirman que el exilio español del 39 ha sido "uno de los movimientos migratorios de intelectuales más significativo del siglo xx" y de gran trascendencia para la vida filosófica y cultural de México.

Valorar la importancia y trascendencia de la aportación filosófica de los transterrados, como los llamara José Gaos, significa tener conciencia de la situación de la filosofía en México a su arribo.

* DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE TLAXCALA.

Nos proponemos exponer aquí, resaltando los aspectos principales, la actividad filosófica existente en la década de los treinta, correspondiente al 39, año de llegada del primer grupo representativo del exilio español.

En el mundo cultural y filosófico sobresalen:

1. La actividad de Narciso Bassols en la Secretaría de Educación Pública y su lucha por la aplicación del Artículo 3º en un primer momento, y su orientación posterior hacia la transformación de este, 1931 a 1934.
2. El debate universitario: la polémica Caso-Lombardo, 1933.
3. La publicación del libro de Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 1934.
4. Aprobación de la reforma constitucional sobre educación, octubre de 1934.
5. El maestro Caso publica: *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, 1933; *Nuevos discursos a la nación mexicana*, 1934; *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*, 1936; *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*, 1936; *Meyerson y la física moderna*, 1939; *La persona humana y el Estado totalitario*, 1941.
6. De José Vasconcelos aparecen: *Ética*, 1931; *Estética*, 1935. Sobre educación: *De Robinson a Odiseo*, *Pedagogía estructuralista*, 1935; *¿Qué es la revolución?*, en 1937.
7. Francisco Larroyo: *Los principios de la ética social*, 1934; *La lógica de las ciencias*, 1936; *La filosofía de los valores*, 1937.

LA EDUCACIÓN SOCIALISTA

La implantación de la educación socialista representa sin duda una de las experiencias más apasionantes del México posrevolucionario. Una controversia que mantiene la atención por más de una década y en la que intervienen diferentes sectores de la población. Su aprobación del 10 de octubre de 1934 representa sólo uno de los momentos sobresalientes de todo un proceso.

De entre quienes participaron en estas discusiones, son importantes para la filosofía en México los planteamientos de Narciso Bas-

sols, Vicente Lombardo Toledano y Antonio Caso. Con la finalidad de apoyarnos más que de provocar una discusión al respecto, queremos basarnos en los criterios que recomienda Samuel Ramos al tratar de juzgar y valorar a los filósofos y las doctrinas que han surgido en América. Dice Ramos:

La filosofía se ofrece en dos tipos de relaciones que son igualmente necesarias para su acción en la vida espiritual. Existen, por una parte, las obras originales creadas por el genio filosófico, cada una de las cuales representa la aparición de una nueva idea que pretende resolver alguno de los múltiples problemas del pensamiento. En esta clase de realizaciones filosóficas se encuentran tanto los sistemas como también aquellas doctrinas especiales que sólo se refieren a una determinada región del vasto dominio de la filosofía. Por otra parte, existen las obras que sin traer una aportación nueva, son interpretaciones personales de una doctrina original, que surgen por la necesidad de difundir su aplicación a lugares y circunstancias distintas a las que dieron origen, con el fin de hacerla servir dentro de nuevos círculos de cultura o distintas comunidades humanas (...). A cada uno de estos tipos de realización de la filosofía corresponde un tipo de filósofo que es, en el primer caso, el genio de la filosofía y, en el segundo, el intérprete de la misma (...). Debe enfatizarse de modo claro que filósofo no es solamente el hombre capaz de crear una doctrina filosófica original sino todo aquel que puede reproducir con profundidad y dar nueva vida en su espíritu a las diferentes doctrinas filosóficas.¹

NARCISO BASSOLS (1897-1959)

De los diversos comentarios que se hicieron a su muerte, destacando su valía, sirva el presente para tener una idea de lo que representó Bassols para su tiempo: "Fue la de Narciso Bassols una de las mentes más lúcidas del México de todos los tiempos. Su voluntad una de las más firmes. Había en su ser mucho de los hombres de la Reforma: austeridad, claro e inquebrantable propósito de servir al pueblo, convicción de roca y una límpida y escondida alegría vital; pero fue durante su vida uno de los mejores y más

¹ Samuel Ramos, *Obras completas II*, UNAM, México, pp. IX y X.

altos hombres de la Revolución, y a él o a su concurso se debieron muchos actos importantes".²

Su presencia en la Secretaría de Educación (1931-1934) la aprovecha para entregarse a la reforma educativa que considera debe sustentarse en bases verdaderamente científicas, moderna en sus métodos y, sobre todo, con una nueva proyección social que con un nuevo sentido ejerza una acción concreta y trascendental en la transformación de la realidad nacional y en la conciencia de los mexicanos.

Dentro de estos objetivos sobresalen estos momentos:

1. Su esfuerzo por la aplicación del Artículo 3º Constitucional, violado por las escuelas particulares, lo llevaron a entablar una polémica pública en la que fue objeto de violentos ataques a través de los grandes diarios nacionales; a ello se añade la polémica sobre la educación sexual.

2. Caracterización de la laicidad de la educación.

3. Su orientación socialista y franca oposición al régimen capitalista.

Los ecos de la reacción que despertaron sus planteamientos se dejan sentir todavía en los artículos de Samuel Ramos, reunidos en *Veinte años de educación en México*. Para Ramos, está lejos Bassols de la misionera labor de Vasconcelos. Prefiero el juicio de Salvador Novo sobre el trabajo de Bassols en la Secretaría de Educación Pública:

El impulso que él dio a la educación: los rumbos prácticos a que la orientó son menos líricos y brillantes que los emanados de Vasconcelos, pero no menos importantes. En el indio no veía a un ser aparte, sino a un pobre cuyos problemas, como todos los de México, son esencialmente económicos y urge afrontarlos y resolverlos. La "educación sexual" y el Artículo 3º que en su tiempo escandalizaron, que ganaron enemigos poderosos y perdurables, eran una faceta de su realismo, de su deseo de ver a México progresar al ritmo del tiempo y salvarse por sus propios recursos y por la destreza consciente de sus propios hijos. Concebía (y practicaba) la felicidad como la honradez del pensamiento, la parvedad, la acción, y pensaba que más que diferirla'

² Jesús Silva Herzog, Introducción a las *Obras* de Narciso Bassols, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. xviii.

para un trasmundo, urgía procurarla aquí y ahora para todos los hombres libres.³

Ante el mismo Congreso de la Unión plantea con firmeza su convicción de que por educación laica no debe entenderse una postura negativa ante la ciencia y la formación de una concepción del mundo, sino la exclusión de respuestas religiosas a estos problemas.

Sería absurdo pensar que la escuela laica, por el hecho de serlo y para mantenerse dentro de su laicismo, esté obligada a dejar sin respuesta satisfactoria los problemas científicos o las cuestiones económicas y sociales que todo hombre debe conocer y tener resueltas. Lo que el laicismo no permite —y lo único que no permite— es que sea religiosa la respuesta a esas cuestiones y, en general, a todas las que la educación debe resolverle al educando. No es exacta la idea de que la escuela laica, por su naturaleza misma, carezca de posibilidades afirmativas y esté destinada a no satisfacer las necesidades de explicación del universo y de comprensión de la vida social que tiene la conciencia de todo niño. Dentro del marco que a la educación fija su carácter laico, caben todas las soluciones concretas ofrecidas por las más diversas escuelas, tanto en el campo puramente científico, como en el mundo de las relaciones morales.⁴

Su reflexión sobre el carácter laico de la educación lo lleva a afirmar que desde que este término se introduce en la legislación ha carecido de una definición, de una precisión en su contenido. Lo único que queda claro es que "entre el concepto de 'escuela laica' y 'escuela religiosa' no cabe término medio". El origen de esta indefinición se encuentra en el mismo antecedente histórico: el haber nacido la escuela laica dentro del liberalismo filosófico. En repetidas ocasiones señalará la caducidad de la doctrina liberal. "Hoy, la Escuela de Maestros sabe que la doctrina liberal es falsa, que la realidad de la vida contemporánea no solamente impide dogmatizar imponiendo normas teológicas, sino que también prohíbe limitarse

³ Narciso Bassols, *Obras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. x y xi.

⁴ Narciso Bassols, *Cuestiones educativas y culturales*, en *Obras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 127.

a crear individualidades dotadas de un sentimiento de autonomía que es incompatible con las exigencias presentes.”⁵

La laicidad de la escuela —es decir su arreligiosidad— no impide darle una orientación social acorde a la realidad y asignarle fines que debe cumplir acorde a las ideas políticas, económicas y sociales de su tiempo. Estas ideas, para Bassols, son sin duda de carácter socialista.

Dos textos al respecto. El 28 de abril de 1933, ante el Consejo de Educación Primaria, afirmó:

En vez de una escuela liberal, destinada ante todo a formar unidades individuales vigorosas, aptas para sobrevivir en la lucha y vencer en el proceso de selección y adaptación, en vez de ese propósito individualista que caracteriza a la escuela del siglo XIX, ustedes deben crear —estoy cierto de que serán capaces de crearla— una Escuela Primaria que, animada de propósitos y tendencias sociales, haga de la educación personal simplemente un medio de realizar mejor las aspiraciones colectivas, y por ello supedita estrictamente el desenvolvimiento de los instintos, aptitudes y energías de los educandos, a las exigencias nacidas de la moderna aspiración social que se empeña en dar forma a nuevos tipos de sociedades humanas apoyadas en la justicia. Debe abandonarse por completo la finalidad liberal de la escuela, que tenía como meta crear individuos fuertes, aunque dotándolos de fuerzas egoístas, antagónicas al grupo, y en cambio señalar a la escuela como meta final, la creación de sociedades humanas delineadas sobre bases justas, sobre un reparto de los bienes del mundo proporcionado al trabajo de cada hombre, para lo cual se requiere que todos los aspectos y manifestaciones de la vida de la escuela, lo mismo sus dogmas morales que sus enseñanzas científicas, se supediten a ese gran propósito social que busca la creación de sociedades humanas mejor organizadas.⁶

Y en su discurso inaugural a los maestros normalistas dice:

Si la Escuela de Maestros ha de preparar educadores dotados de conciencia plena de su papel, es menester que en esta casa no se ignore que

⁵ Narciso Bassols, *Enseñanza Normal*, en *Obras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 205.

⁶ Jesús Silva Herzog, Introducción a las *Obras* de Narciso Bassols, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. xxvi.

la cuestión fundamental de los tiempos presentes radica en la inconformidad de los hombres con la organización social y la distribución de la riqueza que hemos heredado de los siglos anteriores. Es menester que los maestros reciban orientaciones definidas, ideas claras, que les permitan moldear el espíritu de los niños dentro de tendencias dimanadas de ese espíritu universal que tiende a obtener una más justa e inteligente organización de la sociedad. Junto con los datos elementales de las ciencias, con las nociones indispensables para asimilar cada individuo a la comunidad, la Escuela debe entregar un mínimo de ideas sociales, precisas, categóricas, capaces de hacer entender universalmente que de la propia manera que la ciencia permite construir máquinas —instrumentos de dominio de la naturaleza y de satisfacción de las necesidades—, es posible construir nuevas formas de vida social para crear regímenes mejores que supriman desigualdades como las que en estos instantes el mundo entero contempla ante cien millones de hombres sin trabajo y sin pan. Infiltrar en la conciencia de cada niño la convicción de que lo más importante del mundo actual es lo relativo a la necesidad urgente de que aparezca un camino para las sociedades humanas, menos absurdo que el que marca el capitalismo contemporáneo, es haber preparado hombres aptos, es haber sido maestros en el sentido trascendente que señalamos al principio.⁷

La renuncia de Bassols a la Secretaría de Educación Pública no le impide participar en la elaboración, junto con Luis Enrique Erro, en el proyecto de la reforma del Artículo 3º en el que se sustituye la educación laica por la enseñanza socialista.

Samuel Ramos, en *Veinte años de educación en México*, refiriéndose a Bassols afirma que su obra es “completamente negativa. Atendió exclusivamente el problema de fijar lo que en su opinión debía ser la educación; pero no dijo cómo positivamente debía ser (...) concretó sus esfuerzos en una campaña antirreligiosa con un jacobinismo pasado de moda”. En el mismo escrito piensa que Bassols cometió el mismo error que criticó. Si durante tanto tiempo no se definió el carácter laico de la educación, tampoco ahora la nueva reforma definía lo que debería entenderse por socialismo.

En esto Ramos, como eco parcial de la reacción conservadora de su tiempo, desde su cubículo anatemia ignorando las pruebas.

⁷ Narciso Bassols, *Enseñanza normal*; en *Obras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, pp. 205-206.

Tal vez, como lo piensa Jesús Silva Herzog, "Las ideas de Basols se adelantaron demasiado a su tiempo y por eso no fructificaron". Tal vez pudo ser lo que el mismo Silva Herzog dice: "pienso también que es ahora en 1964 cuando tales ideas sí tienen aplicación y que debieran aplicarse. Así lo están indicando los nuevos sucesos internacionales y las corrientes nuevas de pensamiento". Tal vez. Pero hay una cosa segura: hoy, como en 1932 y 1939, la reacción pagaría no sólo a los grandes diarios y a los grandes consorcios televisivos sino a renombradas plumas para oponerse, nuevamente, a un proyecto de esta naturaleza.

LA POLÉMICA UNIVERSITARIA: CASO-LOMBARDO

Dentro del contexto de la polémica generalizada sobre la educación socialista se produce el debate universitario en el que sobresalen las intervenciones del maestro Antonio Caso y de Vicente Lombardo Toledano.

El debate se produce durante la celebración del Primer Congreso de Universitarios Mexicanos, en septiembre de 1933, acerca de las conclusiones aprobadas por mayoría absoluta. En ellas se reclama el papel orientador de las universidades; se pregona la contribución de las universidades

por medio de la orientación de sus cátedras y de los servicios de sus profesores y establecimientos de investigación, en el terreno estrictamente científico, a la sustitución del régimen capitalista; se le atribuye así a la universidad la obligación de contribuir al conocimiento de los recursos económicos del país, de las características biológicas y psicológicas de la población, del régimen de gobierno con el propósito de "iniciar ante el Estado la organización de sistemas, de instituciones o de procedimientos que mejoren las condiciones económicas y culturales de las masas, hasta la consecución de un régimen apoyado en la justicia social".⁸

No fueron, sin embargo, estas conclusiones las que originaron la

⁸ Gilberto Guevara Niebla, *La educación socialista en México (1934-1945)*, SEP-Cultura-Ediciones El Caballito, México, 1985, pp. 43-44.

discusión, sino el postulado sobre la identidad esencial en la enseñanza, así como la concepción sobre la historia. He aquí el enunciado:

Las enseñanzas que forman el plan de estudios correspondientes al bachillerato obedecen al principio de la identidad esencial de los diversos fenómenos del universo, y rematarán con la enseñanza de la filosofía basada en la naturaleza. La historia se enseñará como la evolución de las instituciones sociales, dando preferencia al hecho económico, como factor de la sociedad moderna; y la ética, como una valoración de la vida que señale como norma para la conducta individual el esfuerzo constante dirigido hacia el advenimiento de una sociedad sin clases, basada en posibilidades económicas y culturales semejantes para todos los hombres.

Por su parte, Antonio Caso, que finalmente se convertirá en el representante de la reacción conservadora, defiende, basado en su concepción sobre la universidad y la cultura, el principio de libertad de cátedra y se opone a la imposición de una orientación filosófica determinada. Argumentando su posición, rechaza tanto la identidad —en filosofía— del mundo natural y el mundo cultural como la enseñanza de la historia, así como la evolución de las instituciones.

Lombardo Toledano, defensor de las tesis del Congreso, ataca la neutralidad de la enseñanza. Por una parte sostiene que "no es posible enseñar sin transmitir un criterio, y no es posible tener un criterio sin saber cuál va a ser éste"; por la otra, señala que la libertad de cátedra ha servido simplemente para orientar al alumno hacia una finalidad política, en relación con las características del estado burgués". Sí a la libertad de cátedra, pero dentro de ciertos límites que eviten la anarquía.

En el fondo de la polémica está la validez del marxismo como filosofía, una concepción del marxismo ligada a la interpretación del *Diamat*, sinónimo del materialismo dialéctico.⁹

A partir de esta polémica se delimitan ideológicamente los campos: conservadores y revolucionarios. Y aunque fueron aprobadas

⁹ Importantes para este tema las consideraciones que hace A. Sánchez Vázquez, *Las vicisitudes de la filosofía contemporánea en México*, y Abelardo Villegas, *La filosofía de los mexicanos*, UNAM.

por mayoría las tesis progresistas, los promotores de las ideas conservadoras se afirman en la universidad y terminan expulsando a los partidarios de las ideas socialistas.

A pesar de la solicitud de Caso de que “no se piense —dice— que soy un enemigo de las tendencias sociales; un hombre contemporáneo que es enemigo del socialismo no merece vivir en este siglo”, su actitud favoreció el veto que por mucho tiempo impidió el uso del marxismo en la cátedra y en la investigación en la UNAM.

Los planteamientos de Vicente Lombardo Toledano (1894-1970) en 1933 no eran del todo nuevos. Estaban ya presentes en su intervención de 1922 “en el congreso nacional de escuelas preparatorias”; en 1924 en su ponencia “El problema educativo en México”. Y están presentes en su discurso de 1934.

RAMOS Y SU FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Cuando las discusiones en torno a la educación todavía ocupaban la atención de políticos e intelectuales, aparece en 1934 una de las publicaciones más importantes de Samuel Ramos:¹⁰ *El perfil del hombre y la cultura en México*. Su importancia radica tanto en su temática como en la trascendencia y difusión que en su tiempo tuvo en México, en América, y posteriormente en Europa.

El optimismo de la *Raza cósmica* de Vasconcelos y el mesianismo metafísico de Antonio Caso son ahora sustituidos por un realismo trágico donde el sentimiento de inferioridad ha calado tan hondo que parece constituirse en lo esencial del mexicano. En el prólogo a la tercera edición de su polémica obra, Ramos la ubica como un “Ensayo de caracterología y de filosofía de la cultura”,¹¹ más no una ontología. Con todo, en forma desencarnada Ramos plantea una temática latente en los pensadores mexicanos y latinoamericanos durante el primer cuarto de siglo, que durará hasta los setenta, englobada en la ya vieja polémica sobre la originalidad.

¹⁰ Entre sus principales obras véase: *Hipótesis, Hacia un nuevo humanismo, Historia de la filosofía en México, Veinte años de educación en México*.

¹¹ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Austral, 1982, p. 10.

El Ramos, intérprete de su propia obra, argumentará que para él:

...la filosofía aparece no sólo como un instrumento cognoscitivo, como una simple actitud teórica. El hombre no es nunca un ser acabado, sino un proceso en camino de realización cuyo impulso nace de sí mismo. En otras palabras, el hombre es un ser que actualiza constantemente propósitos que es capaz de representarse en idea. Ahora bien, en tanto que la filosofía puede predeterminar estos propósitos, ella aparece como una función vital, que contribuye a la realización del ser humano.¹²

La emisión de un juicio no requiere de una dilucidación profunda. La contundencia y los límites de sus tesis, como él las llama, dependen de su misma fundamentación. Una visión de la filosofía sustentada en la concepción historicista de Ortega y Gasset, cuyo apotegma “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”¹³ se apropia y la extiende a sus proposiciones como cuando dice “el mundo que me rodea es una parte de mí mismo, no algo extraño a mi existencia”,¹⁴ o en la descripción de su nuevo humanismo: “considero que todas las cuestiones filosóficas desembocan en un problema central que es más o menos directamente el foco del interés especulativo: el problema del hombre y su mundo”.¹⁵ Además de su fundamentación filosófica, sus análisis se apoyan en las teorías psicológicas de Alfred Adler. Armado con estos instrumentos conceptuales y metodológicos, emprende la tarea de interpretar la historia nacional y, a través de ella, “encontrar una teoría que explicara las modalidades originales del hombre mexicano y su cultura”.¹⁶

La valoración de Ramos como filósofo va sin duda más allá de esta obra y se le debe reconocer el esfuerzo por reunir, de nuevo, la filosofía, la reflexión sobre la realidad y sobre los problemas nacio-

¹² Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, Casa de España en México, México, 1940, p. 33.

¹³ Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, UNAM, México, 1988 p. 114.

¹⁴ Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, Casa de España en México, México, 1940, p. 35.

¹⁵ *Ibid.*, p. 33.

¹⁶ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Austral, 1982, p. 10.

nales, así como el incidir en problemas actuales, en su tiempo —educación—, y en torno al humanismo; así como ser iniciador y promotor de los estudios sobre la historia de la filosofía en México. El intento legítimo que emprende en *El perfil del hombre y la cultura en México* queda, sin embargo, bloqueado, como dice Sánchez Vázquez, al centrar su atención en los sentimientos del individuo, perdiendo de vista el entramado económico, político y social en el que se insertan: “el fenómeno de la imitación quedaba arrancado de los factores objetivos de dependencia que entraña para poner en primer plano el sentimiento de inferioridad”.¹⁷

El panorama filosófico nacional a fines de la década incluye en su espectro mayor las puntualizaciones señaladas. Los transterrados —motivo de este coloquio— encontraron en México presentes y actuantes corrientes como el existencialismo, el historicismo, la fenomenología y el neokantismo. Aunque los filósofos mexicanos de los treinta no fueron, en su mayoría, pensadores sistemáticos, puede sin embargo sostenerse la afirmación de Francisco Larroyo de que se ha llegado a un estado de madurez tal que se origina la etapa de la normalidad filosófica.

WENCESLAO ROCES: MARXISTA “ESPAÑOL RENACIDO MEXICANO”

ANDREA SÁNCHEZ QUINTANAR*

LA APORTACIÓN DE LOS exiliados españoles a la filosofía en México es un tema que podría abarcar varios coloquios. Reducirlo a uno solo de los españoles que llegaron a México a fines de la década de los treinta parece darle mayores visos de posibilidad para ser tratado en una sola mesa de trabajo. Pero cuando el sujeto elegido es Wenceslao Roces, el problema se complica: ¿cómo reducir a veinte o treinta minutos de exposición lo que Roces ha hecho en México? La dificultad no estriba sólo en enumerar una serie de obras escritas, de traducciones realizadas, de cursos impartidos...

El verdadero problema reside en que, para Roces, la teoría filosófica a la que se adscribe es el materialismo histórico, y que dentro de esta posición, si recordamos la multicitada Tesis XI sobre Feuerbach, el problema de la filosofía no es sólo el pensamiento sino la conjunción de pensamiento y acción. No pretendo, ni mucho menos, describir todas las acciones que nuestro homenajeado ha desarrollado en función de sus posiciones. Sí me interesa destacar lo que, a mi juicio, es la mayor aportación de Roces para sus discípulos, para todos quienes lo han conocido, y para todos quienes sepan de él, así sea de manera indirecta: su ejemplo. Ejemplo que se deriva de su vida misma: toda una vida de plena coherencia entre la conciencia y la acción, entre el trabajo intelectual y la vida política, entre la ideología y la realidad. El mismo rigor y la misma disciplina han sido características de su vida académica, en la investigación, en la traducción y en la docencia, por la que siente un profundo respeto y a la que ha consagrado la mayor parte de sus 92 años.

* FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM.

¹⁷ A. Sánchez Vázquez, *Vicisitudes de la filosofía contemporánea en México*.

Esta vida se inició el 3 de febrero de 1897 en Sobrescobio, un pequeño pueblo asturiano, donde los importantes conflictos socioeconómicos de la España moderna caracterizaban el ambiente de la provincia asturiana. En Oviedo cursó los estudios medios, y los universitarios en la Facultad de Derecho, donde recibió el Premio Extraordinario al obtener la licenciatura. En Madrid realizó los estudios del doctorado, y obtuvo también el Premio Extraordinario con su tesis: "El derecho de superficie en la jurisprudencia romana".

Con una beca de la Junta de Ampliación de Estudios realizó investigaciones en Alemania, en la Universidad de Berlín, con el profesor Rudolf Stammler, y en Friburgo con el profesor Lenel. Vivió ahí las importantes repercusiones políticas de los asesinatos de Rosa Luxemburgo y Liebknecht, y los primeros pogromos del fascismo con el asesinato de Walter Rathenau.

De vuelta a España, obtuvo por oposición la cátedra titular de Derecho Romano en la Universidad de Salamanca, de donde seis años después fue destituido por solidarizarse con Miguel de Unamuno en su lucha contra la dictadura de Primo de Rivera.

Por esa época, en 1931, se registra su ingreso al Partido Comunista Español, dentro del que mantiene, hasta hoy, una militancia activa y crítica.

Según Rocés mismo lo expresa en la excelente entrevista que le hizo María Luisa Capella en agosto de 1985, fue durante sus años de estudio un estudiante "machetero", o "empollón", como lo llaman en España. Sólo al llegar a Salamanca para ocupar su cátedra, el encuentro con Miguel de Unamuno y con un conflicto sociopolítico comenzaron a abrirle los ojos sobre la realidad española y a presentarle otros horizontes. "Unos horizontes de lucha, de combate, a los que yo había sido ajeno", dice. "Hasta entonces nada más me interesaban la Filosofía del Derecho y todas esas garrambainas..."¹

Después del levantamiento minero de Asturias, en 1934, en el que Rocés participó, así fuera por sólo seis días, fue aprehendido a su regreso a Madrid, y estuvo en prisión por unos meses: "Una de las mejores épocas de mi vida fue la que pasé en la cárcel, con la amis-

¹ Wenceslao Rocés. Entrevista realizada por Ma. Luisa Capella Vizcaíno, para el proyecto "El exilio español en la Universidad Autónoma de México", 23 de agosto de 1985.

tad y la compenetración de los revolucionarios, con los obreros, porque vivíamos todos —como veintitantos en una celda. Todos juntos. Y yo les daba clases de marxismo, clases de esto, clases de lo otro, y la pasamos realmente muy bien..."²

Esta declaración refleja el carácter de Rocés: los mejores momentos a lo largo de toda su vida conjuntan las dos trincheras en que ha dado la mayor parte de sus combates: la política y la docencia. El contacto con discípulos, la posibilidad de difundir los conocimientos que considera necesarios para consolidar el avance del hombre dentro del proceso histórico. Él mismo señala así su interés vital: "para mí lo más grande que puede haber para un hombre en el mundo, sobre todo si este hombre tiene preocupaciones intelectuales, es la opinión de los jóvenes, el oído de los jóvenes, que los jóvenes le oigan a uno; y el venir a México para mí fue el recobrar la voz ante los jóvenes..."³

Su larga e importantísima labor editorial se había iniciado de hecho en la Unión Soviética, donde fue llamado para dirigir las publicaciones en lengua española, y al mismo tiempo para librarlo de la represión con que se perseguía ya a los miembros destacados del Partido Comunista en España. Fue allá con su pequeña hija, Elena, y con quien ha sido auténtica compañera de su vida, doña Carmen Dorronsoro. Su segundo hijo, Carlos, nació en México.

De regreso a España, después de un año de estancia en Moscú, fundó en unión de otros importantes intelectuales, en 1931, la editorial Cenit, en la cual se editaron obras valiosas de clásicos y autores del momento y donde, de manera importante, se empezó a publicar la "Biblioteca Carlos Marx", hermosa colección de la que llegaron a aparecer doce volúmenes de obras de Marx, Engels y Lenin; entre otras el tomo primero de *El capital*, en traducción del propio Rocés; también aparecieron ahí obras como *La acumulación originaria del capital*, de Rosa Luxemburgo, y la biografía de Carlos Marx, de Franz Mehring.

Cabe señalar que la preocupación por la edición de obras fundamentales del marxismo, siendo básicas en la vida de Rocés, no se ha

² *Ibidem.*

³ *Ibidem.*

hecho, sin embargo, con el sentimiento vanguardista, mesiánico, que caracteriza a muchos intelectuales de la izquierda. Si bien la difusión de estas ediciones fue muy amplia entre obreros y estudiantes de la España de entonces, en él se manifestó siempre la convicción de que “no se trata de llevar la cultura al pueblo, sino de fomentar la cultura, añade, y los intelectuales no se la podemos llevar desde afuera, como una limosna”.⁴

Al iniciarse la guerra, en defensa de la República, la elección del gobierno de Largo Caballero, en 1936, permitió el nombramiento de dos ministros comunistas. Uno de ellos fue el de Instrucción Pública, que a su vez designó a Wenceslao Roces subsecretario de ese Ministerio. El propio Roces comenta, recordando ese momento: “qué lejos estamos del Derecho Romano; cómo la realidad de las cosas, es decir, el mundo objetivo es el que manda; cómo es el que dispone cómo ha de ser la vida de los hombres, aunque uno personalmente quiera ir por otro camino. Porque, claro, si yo no hubiera llegado a encontrarme en Salamanca con Unamuno, con el ambiente de lucha contra la dictadura, es posible que yo me hubiera convertido en un humilde profesor de Derecho Romano, y habría sido un sabio, seguramente, a fuerza de años y años de escribir libros, y publicar artículos (...) Pero las cosas no fueron así”.⁵ Desafortunadamente para España, diría yo, y afortunadamente para la difusión del marxismo en lengua española.

Durante los dos años de su permanencia en el Ministerio de Instrucción, Roces pudo, según me contó,

como exponente de la fuerza política que me había llevado ahí, desarrollar las preocupaciones que siempre habían estado presentes en mí (...) se crearon los institutos para obreros, que fueron realmente una experiencia asombrosa (...) se llevó la enseñanza media a obreros salidos de las fábricas debidamente, sobre la marcha, durante la guerra, una enseñanza de tipo universitario para crear los nuevos cuadros intelectuales salidos de los mismos trabajadores (...) En parte también interviene muy personalmente en un movimiento de gran interés para mí y

⁴ Wenceslao Roces, “Universidad y pueblo”, en *Los problemas de la Universidad. Artículos y conferencias*, Ediciones SPAUNAM, México, 1975.

⁵ Wenceslao Roces entrevistado por Ma. Luisa Capella.

para el país, que era la lucha contra el analfabetismo (...) Creamos las milicias de la cultura que iban a las trincheras, al mismo frente, a enseñar a los soldados y que, al mismo tiempo que las primeras letras, les infundían una cierta conciencia política (...) pues queríamos que nuestra guerra lo fuera de gentes conscientes que conocieran los objetivos de la lucha.

Al mismo tiempo, el Ministerio se ocupaba de otros problemas de gran envergadura, como era salvar el tesoro artístico: las obras pictóricas del Museo del Prado ante los bombardeos de la reacción fascista sobre Madrid.

El recuerdo de estas experiencias es para el Dr. Roces muy satisfactorio, pero al mismo tiempo expresa su convicción de que “hay que seguir siempre luchando en condiciones nuevas y distintas, sin invocar nunca los logros del pasado para envolverse en ellos”. Y añadido yo, condenarse a la inactividad.

El fin de la guerra, la derrota de la República, el “gran crimen contra la vida misma de España”, obligó a muchos, como es bien sabido, a salir del país. Después de una corta estancia en Francia, y más prolongada, de unos meses, en Chile, los Roces llegaron a México. La generosa acogida del pueblo mexicano y de su gobierno, encabezado por Lázaro Cárdenas, permitió el enriquecimiento de nuestra vida cultural y política, y entregó un ámbito de libertad para su vida y para su acción a los refugiados, que traían entre sus maletas ni más ni menos que el pensamiento filosófico de su tiempo.

Muchos de ellos, la mayoría, pueden decir lo que Roces ha dicho de sí mismo: “sea cualquiera el color de mis papeles, yo soy mexicano sin dejar por ello de ser español. Y aún diría que soy más acendradamente aquello por ser muy honda y arraigadamente esto”. Pero aún más:

yo no soy un español cualquiera —y todos me parecen respetables—, sino un español refugiado, ante quien las puertas de México se abrieron, creo yo, por una conducta, por una trayectoria y por la natural suposición —sin compromiso alguno, pues nadie, ni yo, y esto es lo hermoso, hemos jurado voto alguno, al venir, ni firmado ningún Libro de Capitulaciones— de que, bajo el cielo de la nueva patria, no seríamos desleales a nuestro linaje. Y lo menos que, como español renacido mexicano sin perder la primigenia condición, puede uno hacer por la patria de adopción, sin sentirse en modo alguno huérfano de la nacen-

cia y la conciencia, es compartir sus luchas, sus problemas y sus afanes.⁶

Y así lo ha hecho el maestro, entregando su vida y sus propósitos a la vida mexicana, especialmente dentro de la Universidad, donde Rocés siendo doctor por grado académico y conocimiento, ha sido maestro por vocación y entrega. Un maestro, en toda la extensión de la palabra, y un luchador por sus convicciones en todos los momentos de su vida universitaria en México.

La llegada a México no significó su incorporación inmediata a la Universidad, sino la continuación de su labor editorial en el Fondo de Cultura Económica, a la sazón recién fundado y dirigido por Daniel Cosío Villegas.

De inmediato se puso a trabajar, y Cosío le encargó, como primera tarea, la traducción de *El capital*. Lo terminó de inmediato, y su labor en el Fondo continuó de manera prácticamente ininterrumpida hasta la fecha, en que ha entregado ya los originales de las obras escogidas de Marx y Engels que habrán de publicarse en veinte volúmenes, de los cuales han aparecido ya diez de ellos.

En la UNAM inició su labor con la cátedra de Derecho Romano en la Facultad de Derecho; y allá iba “el rápido de Asturias”. Así lo llamaban los alumnos cuando lo veían llegar a su clase de las siete de la mañana, con su paso corto pero muy veloz. Después Rocés fue invitado a dar clases a la Facultad de Filosofía y Letras, por quien entonces era director: don Samuel Ramos. Su primer curso fue de Historia de Roma. Antes había advertido a Ramos: “De lo único que yo sé algo, porque es lo que estudié hace muchos años, es Derecho Romano, pero ésa es una clase de Leyes. Pero si quiere usted darme algo parecido, déme usted una clase de Historia de Roma... Y me preparaba mucho, porque tenía conciencia de que yo no era profesor de Historia de Roma.”⁷ El mejor que ha tenido la Universidad.

En 1954 obtuvo la categoría de profesor de tiempo completo, de primera categoría (así se llamaba), en la Facultad de Filosofía y Letras, con un muy decoroso sueldo de \$3 850.00 mensuales. El 13 de octubre de 1969 se le otorgó la calidad de Profesor Emérito de la

⁶ Wenceslao Rocés, “Pro domo mea”, en *Los problemas de la Universidad...*

⁷ Wenceslao Rocés entrevistado por María Luisa Capella.

UNAM, que tiene hasta el momento y que se otorga, como es bien sabido, a los profesores de reconocido prestigio y eminente obra académica.

Los merecimientos que llevaron a las autoridades académicas de la UNAM —por entonces el rector era ni más ni menos que don Javier Barros Sierra— a otorgarle esta categoría, saltan a la vista de quienes lo conocemos; en particular de quienes hemos sido sus discípulos: el rigor y la seriedad académica, la profundidad de los conocimientos, la puntualidad incommovible —no sólo la cronológica, sino la puntualidad histórica, mucho más importante—, y el profundo respeto por la persona y el pensamiento de los demás. Pero, mucho más allá, la revisión de su *curriculum vitae* nos confirma esta idea.

La sola enumeración de los libros traducidos por Rocés nos ocuparía más espacio del que tenemos disponible para esta ocasión. Por lo mismo, me limitaré a dar un ejemplo de lo que su labor editorial ha sido, a partir de los informes que anualmente presenta, como Profesor de Carrera de la Facultad de Filosofía y Letras.

Pocos, muy pocos, desafortunadamente, son los profesores que, en sus informes anuales pueden consignar, como lo hace Rocés en un solo año, para dar un ejemplo, haber terminado la traducción de la obra de Schelling, *Studium generale*; las *Lecciones sobre el método del estudio académico* y los tres volúmenes de la *Historia de la filosofía*, de Hegel, y tener en preparación la de *El historiador y la historia antigua*, de Eduard Meyer, que se publica, efectivamente, al año siguiente, mientras prepara la edición de los tres volúmenes de *El Renacimiento en Italia*, de Symonds, al terminar la cual se revisa y publica la traducción de *El capital* de Marx, en tres volúmenes; *El asalto a la Razón*, de Lukács; y los *Cuadernos filosóficos*, de Lenin. Todo ello, a título de ejemplo y, por supuesto, sin contar con las posteriores traducciones de la *Fenomenología del Espíritu*, de Hegel, hecha en colaboración con Ricardo Guerra, o de la *Paideia*, de Werner Jaeger.⁸

Buena parte de estas obras están comprendidas dentro de la colección “Grandes Obras de la Historia”, creada por él en el Fondo

⁸ Wenceslao Rocés, *Informe anual de 1955*, presentado el 7 de enero de 1956, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Tomado de su expediente.

de Cultura Económica, donde dio a conocer, además de algunas de las que mencioné, otras obras de historiadores relevantes, como Ranke, Gregorovius, Jaeger, Meyer, Burckhardt y Symonds.

Cabe señalar, por otra parte, que muchas de las obras de Marx traducidas por él fueron dadas a conocer de hecho por primera vez en español, con lo que el mérito aumenta, puesto que se le puede considerar así el más importante difusor del socialismo científico en lengua hispana, y no sólo con una consideración cuantitativa, sino fundamentalmente cualitativa.

Al respecto, dice Rocés: "La labor editorial que yo he hecho en el Fondo de Cultura Económica debo decir que no está desligada de la cátedra, porque yo elegía y escogía, para dar a conocer en buenas traducciones —dignas, fieles—, los libros que necesitaba en la clase. Porque realmente México tenía muy pocos libros en español. Los estudiantes necesitan libros, y los libros hay que facilitárselos."⁹ Espléndida labor, sin duda, a la que lamentablemente no siempre ha correspondido el interés de los estudiantes mexicanos.

A pesar de varios trabajos de investigación que realizó, el mayor mérito de la obra de Wenceslao Rocés ha sido fundamentalmente de enseñanza *en todos los aspectos*, que puede sintetizarse ni más ni menos que en la difusión de los postulados teóricos del marxismo, de cuya validez está convencido, con un convencimiento que de ninguna manera significa creencia irracional doctrinaria, sino convicción fundada en la realidad, histórica y presente.

Los estudiantes de mi generación, que a fines de los cincuenta o principios de los sesenta nos orientamos por el camino del estudio histórico, nos encontramos, al llegar a la Facultad de Filosofía y Letras, con las respuestas que a nuestras inquietudes daban los elementos de un positivismo deteriorado, y con la impresionante estructura del historicismo que bajo la brillante conducción de Edmundo O'Gorman nos deslumbraba, aunque no llegaba a satisfacer nuestras preocupaciones sobre los problemas sociales y políticos de nuestro país y del mundo.

Para responder a nuestras interrogantes sobre la vinculación entre el pasado histórico y el presente conmocionado, encontramos la

⁹ Wenceslao Rocés entrevistado por Ma. Luisa Capella.

figura única del Dr. Rocés en el Colegio de Historia: figura austera, severa, de gran rigor académico, que nos imponía respeto casi al grado de impedirnos plantearle nuestras inquietudes por temor a parecer infantiles y mal fundamentados. Al superar esa primera timidez llegamos a entender que si bien existe en él la exigencia de un rigor en el estudio, se encuentra también una profunda comprensión por las preocupaciones juveniles, sobre todo un enorme respeto por la opinión y el desarrollo personal del estudiante, vinculado a su realidad y alejado de la Torre de Marfil en que se encastillan muchos intelectuales: "Nosotros luchamos —ha dicho Rocés— porque la doctrina de la transformación y todas las doctrinas de signo positivo se graben en la conciencia de quienes las estudian. Y para que desde ella, convencidos de su verdad, trascienda sin desplantes, serenamente, juiciosamente, con hechos, a las conductas. Debemos ser objetivos, rigurosos, científicos, pero no academicistas..."

De ahí que su dedicación principal haya sido la difusión de la teoría, que es base del conocimiento científico de la sociedad y guía para la acción.

Durante los sesenta se produjo en México, como en varios países de América Latina, lo que podríamos llamar el *boom* del marxismo. El triunfo de la Revolución cubana, el conflicto de Vietnam, la experiencia guerrillera de Bolivia, y otros acontecimientos semejantes produjeron en muchos de nuestros intelectuales la necesidad de analizar la propia realidad para considerar las posibilidades de una transformación socialista en estas tierras. Los resultados de esta explosión teórica no fueron siempre lo más deseable, como es de esperarse en los primeros ensayos de estudio y aplicación de una teoría tan compleja a una realidad que lo es aún más. El dogmatismo y el mecanicismo fueron comunes en este periodo, lo que motivó a Rocés a combatir tales deformaciones: "Yo me puse a enseñar marxismo —dice— porque no estoy muy de acuerdo en la filosofía marxista que se enseña, porque se ha convertido en un mecanicismo. Se pone una insignia en la solapa, se dice 'soy comunista' y ya está arreglado el asunto. No. Para ser comunista hay que estudiar como estudió Marx, hay que trabajar como lo hizo Marx. Hay que ver todo lo que representa de proceso intelectual, de sacrificio intelectual: eso es la lección del trabajo, la lección del estudio; y solamente así,

estudiando, trabajando, puede uno estar en condiciones de poder enseñar algo, muy poco, a los demás.”¹⁰

Y sigue:

El marxismo debe ser siempre un planteamiento crítico, abierto, de todos los problemas; no puede haber nada que se acepte como se acepta la primera comunión, como dogma de fe. Es una disciplina científica en que hay mucho que confirmar, pero mucho también que rectificar. Naturalmente, si el marxismo es como es, una filosofía dialéctica, tiene que estar sujeta necesariamente a los cambios que imponga la situación, que es la que define cada momento (...) Porque lo que define la fuerza del marxismo es la situación real de un país y la situación de la clase obrera de ese país. Y por mucho marxismo que se traduzca y por mucho marxismo que se difunda (...) no podemos, por ejemplo, decir que estamos en vísperas de una revolución marxista porque las condiciones objetivas que son las que deciden no marcan en ese sentido (...) yo no doy clases de marxismo dogmático, cerrado. Yo les digo a los muchachos que tienen que leer y estudiar marxismo; les digo que tienen que leer y estudiarlo todo; que sólo estudiándolo todo están en condiciones de llegar a ser marxistas, pero no de otro modo.¹¹

Ejemplo de este marxismo creador, crítico, abierto, es uno de los más dilectos y directos discípulos de Rocés, el Dr. Adolfo Sánchez Vázquez, de quien asegura Rocés: “Para mí, Sánchez Vázquez es uno de los grandes valores juveniles del marxismo, que ha tenido la decisión y el acierto de convertir el marxismo críticamente en un tema de investigación, en vez de un tema de cátedra, como yo. Es un tema de investigación en que él penetra más en los problemas, los examina y puede enfocarlos críticamente, que es lo que hay que hacer siempre con el marxismo.”¹²

Me parece que es este enfoque crítico de la teoría y de la realidad, justamente, otra de las mejores aportaciones de Wenceslao Rocés; un permanente sentido de rigor, de objetividad y de justicia que lo lleva a ser crítico incluso con la presencia de los intelectuales españoles en México. Es necesario hacer conciencia, lo cito, de que: “España quedó en España. Con sus méritos y sus defectos, España quedó allí; no podemos decir que la sacamos nosotros en la suela de

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

los zapatos y que la inteligencia española era la nuestra, que la traíamos sobre los hombros. No. Salió una minoría; hicimos lo que pudimos aquí y, bueno, realmente nunca pudimos soñar con que llegaríamos a hacer la obra que hemos hecho y que se nos reconociera esta obra como se nos reconoce.”

“Hemos aportado y podemos seguir aportando. Sigue (...) incluso hoy se ve que la presencia de los refugiados españoles ha sido un factor muy positivo en México.” Sin embargo, al tocar el tema de la aportación del exilio español a México, señala:

habría el peligro de caer un poco en la exageración, en la “grandeza hispánica”, porque los españoles —añade— siempre tendemos mucho a exagerar la grandeza hispánica. Y hay que tener cuidado con eso, porque la grandeza hispánica tiene que medirse con otras grandezas que no son hispánicas (...) Este problema de la contribución que han hecho los españoles hasta hoy se ha exagerado un poco. España con sus intelectuales sí aportó algo, pero no fue tanto como se cree.

Y en un gesto que revela su nobleza, su objetividad, y su permanente intención de equidad, señala: “México tiene una personalidad propia y tiene valores propios (...); por supuesto era ya, antes de venir nosotros, un país con una gran personalidad, a todo lo largo de su historia. Nosotros no debemos levantar demasiado el gallo. Hacemos lo que podemos, ayudamos en lo que podemos, pero no debemos nunca exagerar nuestra misión.”¹³

Nada más lejos de mi intención, digo yo ahora, que exagerar. Sólo quiero cumplir con lo que es a veces costumbre en un cumpleaños, y este cincuentenario lo es: detenerse a revisar lo realizado en este tiempo transcurrido. Y hoy, valorar la aportación de don Wenceslao Rocés. En síntesis, me parece que podemos decir que seguimos teniéndolo aquí, a pesar de su ausencia física, en presencia viva y actuante, por estar siempre al día en el presente histórico, porque cree en el futuro en que nos ha enseñado a creer, en el que se realice un nuevo proyecto, un nuevo tipo de hombre que supere las contradicciones del presente, y aprenda a superar las del futuro.

Por eso nos ocupamos hoy de su persona, un poco a pesar de su

¹³ *Ibidem.*

propia voluntad. Porque he de decir que más que la modestia, la convicción de que el trabajo individual por sí mismo sólo tiene sentido cuando se inserta en el trabajo colectivo, en el sentido del avance histórico, lo han llevado a rechazar sistemáticamente muchos de los homenajes que se le han ofrecido. (Tiene, sin embargo, el Doctorado *Honoris Causa* de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y el de la Universidad del Estado de México; la condecoración del Águila Azteca que, como se sabe, es el máximo galardón que otorga el gobierno mexicano a los extranjeros distinguidos, y que aceptó como una distinción hecha por el pueblo de México, a través de su gobierno, y, finalmente, el Premio Universidad Nacional de 1985, en el área de Docencia en Humanidades.) No rechazará ahora esta nuestra enorme gratitud y reconocimiento por su actuación, por su ejemplo, por su obra y su enseñanza, que son la mejor contribución al conocimiento y aplicación del marxismo en México.

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ*

EL DOCTOR WENCESLAO ROCES tiene tras sí una larga y fecunda vida en la que podemos registrar diversas facetas que conviven en ciertos periodos y que, en otros, dejan paso a una faceta más definida y dominante.

Puede distinguirse en ella, desde su juventud, la del académico, el universitario que en el sereno ámbito de Salamanca, en la década de los veinte, se consagra a la transmisión viva y creadora del saber. Pero no siempre ha dominado esta faceta académica, docente, a lo largo de su vida. Constituyen, por decirlo así, los dos cabos de una cadena vital que va a tener en medio otra faceta absorbente: la de la política activa, militante. Es una faceta tan absorbente que en los años que preceden a la Guerra Civil y durante ésta, ya no será compatible con la academia. Pero en ella conjugará Rocés tan vivamente el pensamiento y la acción, la cultura y la práctica política, que acabará siendo un ejemplo vivo de lo que llama Gramsci el intelectual orgánico. Pero antes de fijar nuestra atención en esa faceta absorbente de su personalidad, volvamos a la del académico y profesor universitario. Ésta va a cubrir, a su vez, dos subperiodos: uno —de siete años— más breve por tanto que el segundo, posterior, que abarcará unas cuatro décadas y que se desarrollará hasta hoy en México, tras de llegar a este país como exiliado, acogido como muchos compatriotas suyos a la generosa hospitalidad del gobierno y del pueblo mexicanos.

En ese primer subperiodo, como joven profesor en la venerable Universidad de Salamanca, Rocés es el prototipo del intelectual con-

* FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM.

centrado en su actividad propia, académica en este caso, lejos del mundanal ruido, sin contacto con las fuerzas políticas y sociales —por otro lado, bastante tiernas— que, fuera de la Academia, se mueven y actúan. Son los años en que Roces ejerce su actividad, de 1923 a 1930, tras de haber vuelto de Berlín, donde había permanecido algún tiempo, más bien breve, prosiguiendo y ampliando sus estudios de Filosofía del Derecho.

En esos años salmantinos, Roces se halla fuera del pensamiento y la acción a la que desde la década siguiente, la de los treinta, consagrará toda su vida; o sea, fuera del marxismo. Hay que reconocer que las condiciones históricas de la España de entonces no impulsaban a un joven formado en la ideología liberal, burguesa, a pensar y actuar en dirección a un socialismo de inspiración marxista. La España de los veinte, bajo la dictadura militar del general Primo de Rivera, era una prolongación de la España decimonónica, estancada y gris, que tanto había exasperado a la Generación del 98, a la que tanto dolía ese estancamiento, esa falta de pulso vital. Pero, justamente en Salamanca, tuvo Roces la fortuna de entrar en relación directa, personal, con uno de sus colegas y, a la sazón, rector de la Universidad, que pronto mostró por él su predilección en el terreno intelectual y humano. Se trataba de don Miguel de Unamuno, que tras encarnar en décadas anteriores el espíritu de la insatisfacción de la Generación del 98, era entonces uno de los pensadores más vigorosos y originales, y a la vez más combativos y contradictorios de la intelectualidad española.

La relación con Miguel de Unamuno habría de ser —como el propio Roces ha reconocido— decisiva en su vida. En efecto, su influencia lo marcó profundamente en aquellos años, y no tanto por sus ideas filosóficas que se cifraban en su hambre desesperada de inmortalidad, sino por su temple, por su actitud batalladora contra el Estado y la sociedad española de entonces. En aquel páramo espiritual en que se había convertido España desde mucho antes, y que la Dictadura no había hecho más que propiciar, en medio de la grisura y atonía cultural y política que el Estado procuraba prolongar, la voz tronante, desafiante de Miguel de Unamuno denunciando los pilares de ese Estado —el clericalismo, el militarismo, el caciquismo, etc.—, era como una escalada de rayos que sacudían aquel marasmo

espiritual y político. Y aun sacudió más esa España adormecida el destierro que le impuso a la isla de Fuerteventura la dictadura militar. Y esta misma dictadura que desterró a Unamuno, al ver en Roces una rama pujante del mismo tronco, lo privó de su cátedra en la Universidad de Salamanca, por lo que tuvo que abandonar la ciudad.

Al dejar Salamanca, Roces no era el mismo que el que un día llegó a ella para concentrarse en el remanso de los libros y la cátedra. Su interés por el Derecho Romano y la Filosofía del Derecho se conjugaría ahora por un interés vital, por la suerte de España. Su interés nacía de la preocupación que Unamuno había sembrado en él en los años de Salamanca y que compartiría —como demostraría la lucha de los estudiantes que se enfrentaron directamente a la Dictadura— lo mejor de la joven intelectualidad española.

Hay que subrayar, asimismo, lo que Roces ha recordado en la magnífica entrevista que para la revista *Dialéctica* (núms. 14-15) le hizo Gabriel Vargas hace seis años, a saber: que este contradictorio Unamuno se debatiría posteriormente, en el primer año de la Guerra Civil, entre el rechazo —no exento de amargura— de la República (rechazo que tanto favorecería al franquismo) y su repulsa al fascismo, que significaba su reconciliación con el pueblo español. Este Unamuno fue el que lanzó al rostro iracundo del general Millán Astray, tan mutilado física como espiritualmente, el grito de “¡Venceréis, pero no convenceréis!” Este Unamuno contradictorio, pues él mismo era escenario de una guerra civil interna, se había sentido atraído —como recuerda Roces—, en sus años de Salamanca, y ya desde antes, por el marxismo. Pero más tarde se alejó de él para no volver jamás a sus recintos, y situarse por el contrario en sus antípodas. Ello puede explicarse, a nuestro modo de ver, porque Unamuno veía el marxismo bajo el prisma economicista, o sórdidamente materialista, carente de humanismo, de la socialdemocracia de la época. ¿Quién sabe cómo habría evolucionado la actitud de Unamuno hacia él de haber descubierto el marxismo originario que pone en el centro de sus preocupaciones al hombre, porque como decía el joven Marx: “la raíz del hombre es el hombre mismo”? Lo cierto es que este pensador que, nutriéndose de Kierkegaard, había hecho de la existencia humana el eje de su filosofar, sólo alcanzó a ver el

marxismo objetivista, mecanicista, sin rostro humano, del revisionismo socialdemócrata. Por otra parte, se trataba de un marxismo humanista que, en esa época, no contaba con el visto bueno no sólo de la Segunda sino también de la Tercera Internacional. Y, por supuesto, se trataba de un marxismo inexistente en esa época en España.

Pero prosigamos con la trayectoria vital e ideológica de Wenceslao Roces. El breve periodo que, en la primera mitad de los treinta, permaneció en Alemania para estudiar Derecho, no podía dejar de influir en su formación ideológica. Eran años en que comenzaban a apagarse las esperanzas que había despertado en el pueblo alemán la República democrática, parlamentaria, burguesa, de Weimar y en la que levantaba su vuelo ominoso —con su demagogia y sus actos brutales— el nazismo.

En esa Alemania, Roces toma el primer contacto con el marxismo. Pero lo que lo empuja a él —como a tantos intelectuales— no son tanto las inquietudes sembradas por los libros sino las que brotan de la propia realidad. Y es esta realidad la que exige al intelectual una interpretación que considera necesaria cuando llega a la conclusión de que esa realidad no le satisface y ha de ser transformada. Y es justamente esa realidad la que, en los treinta, en España, desde la proclamación de la República (en 1931), lo acucia, preocupa y compromete en la medida en que deja de ser la realidad opaca, estancada, de los años de la Dictadura para estremecerse con las grandes huelgas y manifestaciones de los trabajadores.

Es entonces cuando Roces se consagra por entero a la actividad política, militante, comunista y hace suya la teoría —el marxismo— con la que pretende guiar su partido, su práctica política.

El tránsito de la especulación a la praxis, del Derecho Romano al materialismo histórico, puede parecer brusco y, en cierto modo, lo es, pero es muy comprensible si se tiene en cuenta el ritmo convulso y acelerado de la realidad española en la primera mitad de los treinta. En 1931 tenemos el cambio pacífico, con las multitudes alborozadas en las calles, de la monarquía a la República, y poco tiempo después, en octubre de 1934, la insurrección de los mineros asturianos. Estos cambios bruscos de la realidad española no dejan de ejercer una profunda huella en la mente y la conducta de Roces. Ya queda lejos

la quietud de la cátedra, de la que había sido despojado por el último gobierno de la monarquía, y ahora es un político activo que pasará ese año en la cárcel de Asturias, de donde saldrá al cabo de once meses a su primer exilio en la Unión Soviética.

La carrera académica de Roces quedará truncada por casi diez años —desde que la realidad social ha comenzado a agitarse—, pero no se ha detenido por ello su carrera intelectual. Ya como marxista, aunque ciertamente en posesión del marxismo de la III Internacional con sus dogmas y grilletes ideológicos, Roces quiere servir a la causa de los trabajadores sin dejar de ser un verdadero intelectual. Son los años que anteceden y presagian la trágica Guerra Civil. Y en ellos, como intelectual marxista, actúa en las condiciones peculiares en que se encuentra la teoría y la práctica revolucionaria en España en esos años. Condiciones de ascenso y combatividad del movimiento obrero y de miseria teórica en los partidos que pretenden dirigirlo. Y esta miseria se explica por una orfandad teórica que se inscribe en la falta de una verdadera tradición filosófica en España que puede ejemplificarse con el hecho de que el pensador más influyente en la filosofía de origen hegeliano no era Hegel sino un oscuro discípulo alemán suyo, Krause, que inspiró nada menos que a la Institución Libre de Enseñanza, semillero de las ideas que habrían de encarnarse en la política educativa de la República. Y si ésta era la situación con respecto a una de las fuentes fundamentales del marxismo, aún más grave era la que se daba con sus clásicos, Marx y Engels, prácticamente desconocidos por los mismos que lo invocaban en aquel tiempo. Si a esto unimos el dogmatismo ya dominante en los treinta, que ponía a Stalin por encima de los clásicos marxistas, puede comprenderse fácilmente la importancia que tenía sacar a la luz los textos de Marx y Engels. Y ésta es justamente la tarea a la que se consagra Roces con la fundación de la Biblioteca Carlos Marx, de la Editorial Cenit en Madrid. Es en ella donde aparece por primera vez su traducción de *El capital*, tan rigurosa como fiel al espíritu de Marx.

Y este proyecto de volver a las fuentes, iniciado en España, en los años de la preguerra civil, es el que recupera y prolonga Roces, años después en México, hasta culminar en su serie de *Obras fundamentales* de Marx y Engels, editada por el Fondo de Cultura Económica.

La realización de este proyecto ha contribuido decisivamente a la renovación del marxismo, al poner en manos de los marxistas de lengua española, preocupados por el giro dogmático, repetitivo que se imprimió al marxismo desde los treinta y que imperaría en él hasta los sesenta, un instrumento teórico indispensable para esa renovación: la lectura directa, sin intermediarios dogmáticos, de los textos de sus fundadores. Ciertamente no bastaba esa lectura; no bastaba la vuelta a las fuentes. Era necesaria también una nueva lectura de la realidad. Y poniéndola en práctica, y espoleado sobre todo desde los sesenta por los desafueros del llamado "socialismo real", Wenceslao Roces llega, tras el largo y complejo itinerario de un viejo militante, a un marxismo vivo, creador, con cuya defensa culmina su trayectoria ideológica y política.

Me he detenido especialmente en los años en que Roces pasa de la Universidad a la política activa. Pero en este quehacer político hay que inscribir también la labor que realiza durante la Guerra Civil desde el alto puesto de subsecretario de Instrucción Pública, y en la que nunca deja de ser el intelectual que trata de introducir la racionalidad en la acción política. Y ello de modo análogo a como en su labor intelectual, y dentro de ella en la universitaria, nunca deja de impregnarla de un aliento político, entendido éste en su sentido más profundo, y no puramente partidario.

Esta labor universitaria, interrumpida en España, primero contra su voluntad y después voluntariamente por la prioridad que, en los años convulsos que preceden a la Guerra Civil y en los más encendidos de ella, da a las tareas políticas urgentes, es la que reanuda en México como exiliado y ejerce ejemplarmente casi hasta nuestros días.

Esta actividad académica se halla presidida por una concepción del saber, de la historia y de la cultura, ajena por completo a toda supuesta y falsa neutralidad ideológica. Se trata de la concepción que ve al hombre, la historia y la cultura dentro de un proceso transformador con dirección a los más altos valores humanistas. Y todo ello ejercido en la cátedra con rigor, sin hacer concesiones al doctrinarismo, y dejando siempre al alumno la vía libre para que asuma la interpretación de los hechos que considere más fundada.

Una parte importante de la actividad intelectual de Roces en Mé-

xico desde que se acoge a su generosa hospitalidad es la tarea —que ha cumplido sin interrupción— de promover con sus traducciones la difusión de los frutos más logrados del pensamiento filosófico, social e histórico moderno y contemporáneo. Y, dentro de él, el pensamiento marxista, y sobre todo sus clásicos, Marx y Engels, y pensadores como Ernst Bloch que no se dejaban aprisionar por el dogmatismo reinante. Pero Roces difunde también —en excelentes traducciones— a los grandes filósofos modernos como Hegel y contemporáneos como Cassirer, a la vez que se echa a cuestras todo el enorme acervo de obras de la gran historiografía alemana. En este sentido, la aportación de Roces en México al traspasar los altos exponentes de la cultura universal a la lengua española adquiere una dimensión invaluable.

Esta faceta de su personalidad hace de ella una contribución excepcional en nuestros medios y completaba brillantemente las otras facetas en las que ya nos hemos detenido: la política y la universitaria. Nos quedaría por ver una última, que por sus resultados tangibles no estaría, al parecer, a la altura de las anteriores. Me refiero a la obra de investigación. Ciertamente, Roces nos ha dejado en este campo algunos textos apretados en los que expone valiosas ideas sobre la historia, la política y la universidad. Sin embargo, hay que reconocer que estando, como estaba, extraordinariamente dotado por su inteligencia y formación para la investigación, no ha dejado textos publicados que pudieran competir con su obra y actividad en otros terrenos. Ello ha sido sacrificio impuesto por su honestidad intelectual y política que lo llevó, en diferentes periodos, a poner en primer plano sus compromisos prácticos, políticos, y sus compromisos teóricos en la promoción y difusión del saber, particularmente en la situación especial que antes hemos caracterizado como de orfandad teórica del marxismo.

Sin embargo, no hay que pensar que su obra está tan ayuna de investigación, si se considera la verdadera naturaleza de la labor docente en un nivel superior. Ésta no puede reducirse, y nunca se reduce en Roces, a la transmisión de un saber adquirido. En verdad, Roces nunca es un simple transmisor de conocimientos en su cátedra, sino un creador que aporta una y otra vez ideas que tienen un sello propio y que representan una contribución personal, enriquecedora.

En este sentido, constituyen una verdadera investigación, aunque no esté escrita. Por otro lado, si no concibiéramos la investigación en este sentido amplio, tendríamos que olvidarnos de Sócrates en la historia de la filosofía.

Hay, pues, una obra creadora, de investigación política, social e histórica en Roces. Y aunque no queden de ella los testimonios escritos, quedan los testimonios de sus mejores discípulos a través de la huella profunda que ha dejado en sus obras.

Y con esta puntualización, llegamos al final de nuestro reconocimiento y valoración de la rica personalidad de Wenceslao Roces que, en su larga vida, se ha proyectado en facetas diversas como hemos tratado de mostrar: universitaria, difusora de lo mejor del pensamiento filosófico, político e histórico, política y creadora a través de la investigación que ha nutrido su docencia.

ÍNDICE

- Presentación*, por Gabriel Vargas Lozano 5
 Elsa Cecilia Frost, La labor difusora de los transterrados 7
 Ricaurte Soler, Algunos conceptos de José Gaos
 aportativos a la historiografía de las ideas en América 15
 Rubén R. García Clarck, El problema de la enseñanza de la filosofía en
 José Gaos 23
 Mauricio Beuchot, El problema del conocimiento y el realismo en Juan
 David García Bacca 37
 Raúl Cardiel Reyes, Acotaciones a la filosofía de Joaquín Xirau 49
 María Rosa Palazón, Amor *versus* fascismo (Joaquín y Ramón Xirau) 55
 Antonio Ibargüengoitia Ch., Obra escrita de José Manuel Gallegos
 Rocafull en México 69
 Laura Benítez G., La crítica de Gallegos Rocafull a los argumentos
 metafísicos de Descartes 77
 Graciela Hierro, La vocación de Antígona (acercamiento a María
 Zambrano) 85
 Víctor Alarcón Olgún, María Zambrano 95
 Juliana González, La presencia de los griegos en la filosofía de Eduardo
 Nicol 103
 Fausto Hernández Murillo, La filosofía vital de Eduardo Nicol 113
 Silvia Durán Payán, Sánchez Vázquez: dos raíces, dos tierras, dos
 esperanzas 125
 Samuel Arriarán, La filosofía política de Adolfo Sánchez Vázquez 139
 Jesús Rodríguez Zepeda, Estructuralismo y marxismo: Las tesis de
 Adolfo Sánchez Vázquez 149
 Griselda Gutiérrez Castañeda,
 El marxismo como filosofía de la praxis 155
 Alberto Saladino García, La inmigración española en el estudio de la
 historia de la ciencia en México 165
 Gilberto Guevara Niebla, La cultura mexicana moderna y el exilio
 español 173
 Roberto Hernández Oramas, La filosofía en México en los treinta: Tres
 puntualizaciones 183
 Andrea Sánchez Quintanar, Wenceslao Roces: marxista "español
 renacido mexicano" 195
 Adolfo Sánchez Vázquez, En homenaje a Wenceslao Roces 207

*Cincuenta años de exilio español en
México*, Varios autores.
Composición tipográfica de Magro
Cuerpo Editores S. A. de C. V.
Se terminó de imprimir el 14 de
febrero de 1991, en los talleres de la
Editorial Amatl.
El tiraje consta de 1000 ejemplares.

Volúmenes editados

Varios autores

1. APROXIMACIONES

Gabriel Vargas Lozano.

2. ¿QUE HACER CON LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA?

Varios autores

3. CINCUENTA AÑOS DE EXILIO ESPAÑOL EN MÉXICO

Diseño de Portada:
Jesús Guevara Martínez