



PERFILES MEXICANOS ENSAYOS SOBRE FILOSOFÍA MEXICANA CONTEMPORÁNEA

ALFONSO VÁZQUEZ SALAZAR



Alfonso Vázquez Salazar (Ciudad de México, 1978). Licenciado y Maestro en Filosofía en el área de Filosofía de la Cultura y Estética por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente realiza sus estudios de doctorado en Filosofía Política en la misma institución y se desempeña como profesor en el Colegio de Filosofía de la misma casa de estudios, en donde imparte las asignaturas de “Filosofía Política”, “Filosofía en México”, “Temas Contemporáneos de Filosofía en México y Latinoamérica” y “Enseñanza de la Filosofía”. También ejerce la docencia en la Universidad Pedagógica Nacional, donde es Profesor Titular “A” de Tiempo Completo Definitivo, y en el Departamento de Estudios Generales del ITAM. Ha participado en *Perduración de la palabra* (UNAM, 2008) y *Tentación de decir* (UNAM, 2004), antologías de jóvenes escritores de la Facultad de Filosofía y Letras de la unam, y en los libros *¿Quién es la noche?* (MC Editores, 2009), *Nuevas narrativas mexicanas* (STUNAM / Raíz y Tumba, 2009), *Identidad y diferencia. Vol. I La política y la cultura* (Siglo XXI / AFM, 2010), *Cámara nocturna. Ensayos sobre Salvador Elizondo* (Conaculta, 2011), *El regreso del topo. Karl Marx a 195 años de su nacimiento* (UNAM, 2017) y *Althusser desde América Latina* (UNAM / Biblos, 2017). Organizó los coloquios *Pensar la literatura: teoría, crítica, filosofía y estudios literarios y culturales* (2009); *Juan Carlos Onetti: a cien años de su nacimiento* (2009); *El Alud Púrpura. Rondas de poesía en la UNAM* (2009); *El espíritu del Ateneo: a cien años de la fundación del Ateneo de la Juventud* (2010) y *Cuestiones filosóficas y políticas. Estado, sociedad y democracia en México* (2014). Ha colaborado en distintas publicaciones como *Crítica*, *Revista Estudios*, *Theoría*, *Viento en vela*, *Punto en Línea*, *Variopinto*, *Gaceta Litera*, *Tierra Baldía*, *Dialéctica*, *Revuelta*, *Punto de partida*, *Máquina*, *Reflexiones marginales e Ínglima*, entre otras. Fue editor de la sección cultural “Misil” de la *Revista Consideraciones*, de 2010 a 2014.

PERFILES MEXICANOS

Ensayos sobre filosofía mexicana
contemporánea

PERFILES MEXICANOS

Ensayos sobre filosofía mexicana contemporánea

Alfonso Vázquez Salazar



**CÁMARA DE
DIPUTADOS**
LXIV LEGISLATURA

"LXIV LEGISLATURA DE LA PARIDAD DE GÉNERO"



CONSEJO EDITORIAL
H. CÁMARA DE DIPUTADOS

Perfiles mexicanos. Ensayos sobre filosofía mexicana contemporánea

Primera edición: junio, 2019

ISBN: 978-607-8559-88-6

D.R. © LXIV Legislatura de la H. Cámara de Diputados
Av. Congreso de la Unión, Núm. 66
Alcaldía de Venustiano Carranza
Col. El Parque, C.P. 15960, Ciudad de México
Edificio E, Planta Baja, Ala Sur
Tel. 5036 0000 Exts. 51091 y 51092
<http://diputados.gob.mx>

© Ediciones y Gráficos Eón, S.A. de C.V.
Av. México-Coyoacán núm. 421
Col. Xoco, alcaldía Benito Juárez
México, D.F., C.P. 03330
Tel.: 5604 1204, 5688 9112
administracion@edicioneleon.com.mx
www.edicioneleon.com.mx

Todos los Derechos Reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reproducción gráfica y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin previa autorización de los autores, propietarios o poseedores de los derechos y del editor.

Ésta es una publicación de distribución gratuita y con fines de difusión cultural.

Queda prohibida su venta.

Impreso en México / *Printed in Mexico*

**H. CÁMARA DE DIPUTADOS
LXIV LEGISLATURA**

MESA DIRECTIVA

Dip. Porfirio Muñoz Ledo
Presidente

Dip. Dolores Padierna Luna
Dip. Marco Antonio Adame Castillo
Dip. Dulce María Sauri Riancho
Vicepresidentes

Dip. Karla Yuritzi Almazán Burgos
Dip. Mariana Dunyaska García Rojas
Dip. Ma. Sara Rocha Medina
Dip. Héctor René Cruz Aparicio
Dip. Lizeth Sánchez García
Dip. Julieta Macías Rábago
Dip. Mónica Bautista Rodríguez
Dip. Lyndiana Elizabeth Bugarín Cortés
Dip. Lilia Villafuerte Zavala
Secretarios

JUNTA DE COORDINACIÓN POLÍTICA

Dip. Mario Delgado Carrillo
Presidente y Coordinador del Grupo Parlamentario de MORENA

Dip. Juan Carlos Romero Hicks
Coordinador del Grupo Parlamentario del PAN

Dip. René Juárez Cisneros
Coordinador del Grupo Parlamentario del PRI

Dip. Olga Juliana Elizondo Guerra
Coordinadora del Grupo Parlamentario de Encuentro Social

Dip. Reginaldo Sandoval Flores
Coordinador del Grupo Parlamentario del PT

Dip. Itzcóatl Tonatiuh Bravo Padilla
Coordinador del Grupo Parlamentario de Movimiento Ciudadano

Dip. Verónica Beatriz Juárez Piña
Coordinadora del Grupo Parlamentario del PRD

Dip. Arturo Escobar y Vega
Coordinador del Grupo Parlamentario del PVEM

H. CÁMARA DE DIPUTADOS LXIV LEGISLATURA

CONSEJO EDITORIAL

GRUPO PARLAMENTARIO DE PES

Dip. Ricardo De la Peña Marshall, *titular*.
PRESIDENCIA

GRUPO PARLAMENTARIO DE MORENA

Dip. Hirepan Maya Martínez, *titular*.
COORDINADOR DEL ÓRGANO TÉCNICO

GRUPO PARLAMENTARIO DEL PAN

Dip. Annia Sarahí Gómez Cárdenas, *titular*.
Dip. María Eugenia Leticia Espinosa Rivas, *sustituto*.

GRUPO PARLAMENTARIO DEL PRI

Dip. Brasil Alberto Acosta Peña, *titular*.
Dip. Margarita Flores Sánchez, *sustituto*.

GRUPO PARLAMENTARIO DE PT

Dip. José Gerardo Fernández Noroña, *titular*.

GRUPO PARLAMENTARIO DE MC

Dip. Alan Jesús Falomir Sáenz, *titular*.

GRUPO PARLAMENTARIO DEL PRD

Dip. Abril Alcalá Padilla, *titular*.
Dip. Frida Alejandra Esparza Márquez, *sustituto*.

GRUPO PARLAMENTARIO DEL PVEM

Dip. Lyndiana Elizabeth Bugarín Cortés, *titular*.
Dip. Rogelio Rayo Martínez, *sustituto*.

SECRETARÍA GENERAL

Mtra. Graciela Báez Ricárdez

SECRETARÍA DE SERVICIOS PARLAMENTARIOS

Lic. Hugo Christian Rosas De León

DIRECCIÓN GENERAL DE SERVICIOS DE DOCUMENTACIÓN, INFORMACIÓN Y ANÁLISIS

Dr. Samuel Rico Medina

CENTRO DE ESTUDIOS DE LAS FINANZAS PÚBLICAS

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIALES Y DE OPINIÓN PÚBLICA

CENTRO DE ESTUDIOS PARA EL LOGRO DE LA IGUALDAD DE GÉNERO

CENTRO DE ESTUDIOS DE DERECHO E INVESTIGACIONES PARLAMENTARIAS

CENTRO DE ESTUDIOS PARA EL DESARROLLO RURAL SUSTENTABLE

Y LA SOBERANÍA ALIMENTARIA

SECRETARÍA TÉCNICA

C.P. Pablo Alcázar Sosa

ASESORÍA Y ASISTENCIA PARLAMENTARIA

Mtro. Abraham Barba Baeza

Lic. Rafael Bastard Bastard

COORDINACIÓN Y ENLACE EDITORIAL

Lic. Carlos Israel Castillejos Manrique

ÍNDICE

Prólogo.....	13
Ley y poder en Emilio Rabasa.....	17
Elogio del cristianismo en México: Antonio Caso.....	35
Alfonso Reyes y la <i>Cartilla moral</i>	55
Jorge Portilla y el jardín perdurable	61
Praxis y política en Adolfo Sánchez Vázquez.....	69
Carlos Pereyra y la recepción de Althusser en México.....	79
Juan Garzón Bates: el filósofo de la praxis.....	93
La actualidad de Leopoldo Zea	111

PRÓLOGO

Samuel Ramos advertía en su obra que una cultura propiamente nacional se establecería en nuestro país sólo a partir de una reforma profunda del carácter de los mexicanos, la cual pasaba necesariamente por la comprensión efectiva de nuestra propia historia y por el influjo de una educación basada en un nuevo humanismo que nos conduciría de abajo hacia arriba a un enlace duradero con el mundo y con la tradición intelectual de la que formamos parte.

Para Ramos, esa tradición no era otra que la de Occidente, por lo cual la falsa exaltación de nuestro carácter nacional no era condición suficiente para reconocernos como mexicanos y regodearnos en ello, sino que la forja de nuestra identidad suponía un intenso proceso de autoconocimiento y una asimilación creativa de la cultura que nos había sido heredada para que, a través de ella y de la cabal comprensión de nuestra circunstancia, definiéramos el contorno preciso que nos identificaría como hombres pertenecientes a una comunidad determinada.

Los ensayos que a continuación se presentan abordan la obra de distintos pensadores cuya intervención filosófica no sólo fue emblemática en el complejo proceso de asimilación creativa de las principales corrientes y tendencias que animaron a la cultura occidental en el siglo XX, sino que a través de sus reflexiones

contribuyeron a la comprensión de nosotros mismos como país y a esbozar un determinado perfil de México y de su cultura en momentos y situaciones históricas específicos.

De esta manera, cada uno de estos escritos muestra una determinada forma de apropiarse de los problemas de México, ya sea a través de la interpretación de nuestra historia, la reflexión sobre la política, la indagación sobre nuestra identidad, la revisión de los contenidos y los límites de la educación, o los proyectos sobre la posible reorganización de nuestra sociedad.

Este libro pretende, pues, orientarse bajo la siguiente tesis: si es cierto, como señaló Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México*, que sólo puede existir una auténtica comunidad nacional en la medida en que se conforme una cultura propia que la apuntale, entonces es preciso afirmar que esa cultura nacional a la que se refería Ramos en su obra como condición indispensable para nuestra pertenencia a una identidad común existe ya: se forjó fundamentalmente a lo largo del siglo XX con la intervención intelectual y política de cada uno de los pensadores que aquí se muestran.

En ese sentido, más allá de que se haya cumplido o no la hipótesis de Ramos en forma estricta, es importante admitir que en esa cultura nacional en la cual se ha realizado de manera significativa la apropiación y la consideración de nuestros principales problemas como país, no prevaleció un solo diagnóstico para resolverlos, sino que proliferaron varios y, con ello, no únicamente emergió de esa cultura un solo perfil de lo que podría ser el hombre en México, sino varios perfiles de él: varios perfiles mexicanos.

Por todo ello, este libro no se explica sin la intervención filosófica de Samuel Ramos, pero va también más allá de él. Se sitúa en un campo intelectual muy preciso de nuestra cultura nacional que es el campo de la filosofía mexicana y plantea la necesidad de continuar con ese proceso de reflexión e indagación sobre nosotros mismos y nuestra circunstancia a partir del conocimiento que perfilaron estos agudos pensadores sobre la política, la cultura, la historia, la sociedad, la educación y el hombre en México.

Desde Emilio Rabasa hasta Leopoldo Zea, pasando por los pensadores de la generación de 1909 como Antonio Caso y Alfonso Reyes, integrantes distinguidos del grupo Hiperión como Jorge Portilla y representantes destacados del marxismo en México como Adolfo Sánchez Vázquez, Carlos Pereyra y Juan Garzón Bates, todos estos filósofos fueron protagonistas de su tiempo y autores emblemáticos de diversas etapas de la vida pública de nuestro país.

La historia de México no puede ser comprendida ya sin la intervención de dichos pensadores: su obra se confunde con la época en que vivieron y a través de ella nos abren las puertas para profundizar en el significado del tiempo histórico en el cual desarrollaron sus reflexiones y con las que nos han otorgado un espejo en el que podemos reconocernos todavía.

Más allá de un panteón nacional o personal, los perfiles de la obra y de los pensadores que aquí se exponen son el resultado de un trabajo de meditación sobre México y cada uno de sus momentos de configuración política y cultural durante el siglo XX, es decir, es la consecuencia de una necesidad para comprender nuestro presente; por esa razón, es una tarea intelectual planteada desde la actualidad y que asume el carácter determinante de la obra de cada uno de estos filósofos en el proceso de configuración de nuestra actualidad.

En ese sentido, son ensayos sobre filosofía mexicana contemporánea que han sido el resultado de distintas investigaciones en las que he sustentado cuatro años de docencia fructífera en la asignatura de Filosofía en México en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y en la Universidad Pedagógica Nacional.

La mayoría de estos ensayos han sido publicados en diversas revistas impresas y electrónicas y abordan problemáticas específicas como la relación entre la ley y el poder en Emilio Rabasa –a quien considero uno de los más grandes filósofos políticos mexicanos y no sólo un jurista o constitucionalista connotado que influyó en el diseño de la Constitución política de 1917 que aún nos rige–; el reconocimiento del cristianismo como uno de los componentes fundamentales de nuestra cultura que fue rei-

vindicado enérgicamente por Antonio Caso en pleno contexto de la Revolución mexicana en su fundamental obra *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*; la importancia de una cartilla o constitución moral –tan mentada y discutida actualmente en el debate público– para contribuir al proceso de cohesión social y nacional en nuestro país, tal como fue preconizada por Alfonso Reyes desde 1944; la indagación sobre el carácter de los mexicanos a través del fenómeno del “relajo” en Jorge Portilla; la concepción de la política en Adolfo Sánchez Vázquez en tanto que la identificó como la práctica o *praxis* que es capaz de transformar la realidad social; la asimilación crítica y problemática del marxismo althusseriano realizada por Carlos Pereyra en los setenta y ochenta con la finalidad de aclarar cuestiones tan relevantes como el funcionamiento del Estado y su relación con la sociedad en México; la aportación de Juan Garzón a la filosofía mexicana mediante su indagación sobre una posible ontología desde el marxismo; y, por último, la actualidad del pensamiento y el legado de Leopoldo Zea.

Todos estos autores nos invitan a conocer un determinado perfil de México y de su cultura, y cada uno de ellos constituye en sí mismo perfiles ya bien trazados y definidos que es preciso identificar para comprendernos en ellos y advertir la complejidad y los contornos decisivos de la realidad mexicana del siglo XXI.

LEY Y PODER EN EMILIO RABASA

En 1912, se publicó en México una obra fundamental para la reflexión jurídica e histórica sobre nuestra nación, además de que ser una de las más emblemáticas y decisivas para el campo teórico y problemático de la filosofía política mexicana.

El chiapaneco Emilio Rabasa, en los albores de la revolución de 1910 y después en pleno gobierno maderista, caracterizado por las tensiones entre el antiguo régimen y el emergente, y finalmente por la violencia política que condujo a la asonada golpista de Victoriano Huerta y al asesinato de Madero en 1913, escribió *La Constitución y la Dictadura*, uno de los antecedentes teóricos del proyecto constitucional de 1917 –que el año pasado conmemoró cien años ya de regir nuestra vida pública– y una obra excepcional para comprender las funciones del Estado, la constitución jurídica de la nación y el tipo de régimen político necesariamente adecuado a ella, es decir, una herramienta analítica y crítica indispensable para pensar con rigor las relaciones y las tensiones entre la ley y el poder, o entre el derecho y la realidad política de una nación en específico, en este caso la mexicana; por lo demás, todos ellos han sido problemas y temas recurrentes en la filosofía política desde Platón, con diálogos como *La república*, *Las leyes* y *El político*, hasta, por ejemplo, *El concepto de lo político* de Carl Schmitt.

La obra de Rabasa puede describirse como un intento serio por abarcar desde un horizonte histórico-crítico las principales directrices políticas de la nación mexicana en un momento decisivo para configurar el nuevo orden constitucional con el cual se vertebraría el régimen político emanado de la experiencia social revolucionaria de 1910 y de los años que le siguieron hasta 1921.

En la correspondencia entre Emilio Rabasa y José Yves Limantour –flamante secretario de Hacienda en el último tramo del gobierno de Porfirio Díaz¹–, por ejemplo, Rabasa señala que en una conversación con el ex presidente mexicano de origen oaxaqueño le hizo dos confesiones: la primera de ellas era que su libro, *La Constitución y la Dictadura* –realizado en ese momento sólo en un primer tercio–, no le iba a gustar: “le dije con estas palabras que mi libro de hecho iba a ser una justificación de su régimen”; la otra, altamente significativa era que “mucho tiempo después de que los que publican de puro elogio hayan pasado al olvido... el mío estará en la biblioteca de cada hombre que tenga interés en su país”.²

Rabasa no se equivocó, su lugar tan perdurable como insólito en la historia del pensamiento político mexicano y no sólo en el del constitucionalismo jurídico que ahora sólo ha decaído en un

¹ La correspondencia es mencionada y comentada en el último de los libros del historiador de las ideas norteamericano Charles A. Hale: *Emilio Rabasa y la supervivencia del liberalismo porfiriano*, publicado por el Fondo de Cultura Económica en 2011. El libro fue publicado originalmente en inglés en 2008 por Stanford University Press con el título *Emilio Rabasa and the Survival of Porfirian Liberalism. The Man, his Career, and his Ideas*. La correspondencia entre Rabasa y Limantour proviene del Archivo José Yves Limantour, Centro de Estudios de Historia de México Carso, situado en la Ciudad de México.

² Charles A. Hale, *Emilio Rabasa y la supervivencia del liberalismo porfiriano*, FCE, México, 2011, pp. 182-183. Rabasa, de acuerdo con Hale, señaló que no le gustaría el argumento del libro a Díaz, pues la dictadura de Díaz había surgido de las limitaciones de la Constitución de 1857 y era necesaria reformarla para garantizar un gobierno estable.

mero formalismo sin contenidos históricos ni teóricos es un hecho de suyo evidente.

La pregunta es por qué los filósofos no se han ocupado de un autor tan anómalo y profundo como Rabasa cuando en su obra ha planteado problemas y tesis tan fundamentales y decisivas para comprender nuestra realidad política y que pueden orientar la reflexión sistemática sobre ella, sobre todo si tomamos en cuenta también otro dicho del propio Rabasa que decía: “para mí, pensar sin un lápiz en la mano es medio pensar”.³

La mirada de Emilio Rabasa, pues, es implacable: no sólo asume la perspectiva del realismo político para abordar la historia de la nación mexicana con suma precisión e ironía, asemejándose con ello al estilo de otros filósofos y escritores políticos como Karl Marx, sino que también esa reflexión rigurosa de tipo racional que realiza sobre la historia de nuestro país la desarrolla con la propuesta de un aparato teórico en particular, que es el del liberalismo y positivismo del siglo XIX, es decir, como señala Hale, desde la perspectiva o sobrevivencia del liberalismo porfiriano, que también es de algún modo el liberalismo juarista y, desde luego también, el liberalismo positivista.⁴

Una de las tesis centrales de la obra de Rabasa es la necesidad de pensar el orden constitucional siempre en función de la realidad política nacional y, desde esa óptica, es necesario abarcar el análisis de la correlación de las fuerzas políticas existentes, las costumbres y las tendencias ideológicas y, sobre todo, el pro-

³ *Ibid.*, pp. 145 y 195.

⁴ Cfr. Charles A. Hale, *op. cit.*, pp. 22-23: “En el periodo posterior a 1910, Rabasa fue el principal exponente de la doctrina política dominante del porfiriato, un liberalismo transformado que descansaba sobre el concepto contemporáneo de la ‘política científica’ y en un constitucionalismo histórico o tradicional con raíces en el México del siglo XIX. Para demostrar la adhesión de Rabasa a estos elementos del liberalismo porfiriano debemos considerar los aspectos más conocidos de su carrera y de sus escritos, pero también tenemos que ir más allá en busca de aspectos menos estudiados o que hasta ahora se ignoraban”.

pósito fundamental de fortalecer al Estado y a sus instituciones, aunque de manera particular al poder ejecutivo, ya que sin éste es impensable el adecuado ejercicio del poder político y la viabilidad de todo proyecto de gobierno.

Otro punto importante que conviene destacar en la obra de Rabasa es la caracterización de términos y conceptos fundamentales para comprender la política y la historia de México, como los conceptos de “pueblo”, “soberanía popular” y “democracia”. En el caso del primero, sostiene que es un concepto equívoco, entendido de muchas maneras y con la desventaja de ser empleado con ignorancia y sin el debido rigor conceptual, lo cual provoca que al hablar de “pueblo” se originen múltiples teorías equívocas y, sobre todo, la demagogia.

Para Rabasa, el pueblo no es la muchedumbre o “la masa social en conjunto”, ni los sectores bajos en oposición “a la parte culta y acomodada de la sociedad”. El “pueblo” siempre será el elemento activo de la sociedad política o, si se quiere, “la parte de la sociedad que tiene conciencia de la vida nacional”, es decir, “la suma de individuos capaces de ejercitar los derechos políticos”.

Así pues, si el pueblo es el elemento activo y consciente de la vida nacional, no debe ser equiparado con las masas ignorantes, sino con los intereses y ambiciones de las diversas facciones políticas y grupos que intervienen activamente en la lucha por el poder, aunque sin la necesaria perspectiva histórica para lograr que su acción política sea realmente eficaz y patriótica.

Entonces, no son, ni han sido, las masas ignorantes las que hacen la historia, como se han cansado de decir los más eximios historiadores liberales decimonónicos de la nación mexicana, sino los grupos y las facciones conscientes de sus apetitos, pero sin la perspectiva histórica nacional que, en lugar de prestigiar las instituciones políticas nacientes de la revolución de independencia, más bien contribuyeron con su acción facciosa al resultado contrario: al desprestigio de todos los sistemas y a la ausencia,

por consiguiente, “de un símbolo de fe para todos los espíritus” y a la imposibilidad de “crear al fin el alma nacional”.⁵

El argumento de “las masas ignorantes”, que aún hoy suele prosperar en la ligereza de los editoriales de periódico, no tiene valor ninguno: las masas ignorantes no gobiernan en ninguna parte y precisamente el pecado del jacobinismo democrático consiste en haberlas contado como factor de gobierno. Para la vida política, para la influencia en los destinos de un país, el pueblo es la parte de la sociedad que tiene conciencia de la vida nacional. Lo malo es que la palabra pueblo tiene en los idiomas occidentales tres connotaciones que la ignorancia, y muchas veces el simple descuido, confunden: la de masa social en conjunto; la de suma de individuos capaces de ejercitar los derechos políticos, y la de pueblo bajo, por contraposición a la parte culta y acomodada de la sociedad. De esta confusión han nacido todas las teorías falsas y todas las vociferaciones perversas de que se alimenta la demagogia.⁶

De este modo, se observa que Rabasa desestima el argumento de que sea el pueblo el verdadero factor de gobierno o que las masas ignorantes sean las que hagan la historia; más bien, para él, siempre es una minoría dinámica o activa la que participa en el juego político y con sus acciones se hace plenamente responsable del acontecer nacional y de todos sus avatares. Sin embargo, Rabasa también es plenamente consciente de la importancia de los significados sociales y de los símbolos, sabe muy bien que éstos tienen una función muy importante en la configuración del imaginario o de la conciencia nacional.

Por ello, sostiene que el principio de la “soberanía popular”, que fue la idea principal que animó la revolución de independencia,

⁵ Emilio Rabasa, *La Constitución y la Dictadura. Estudio sobre la organización política de México*, Editorial Porrúa, México, 2011, p. 15.

⁶ *Ibid.*, pp. 4-5.

debía mantenerse a través de la institución que lo representaba, y esa instancia no era otra que el congreso constituyente, el cual, asumiendo plenamente su función de depositario de esa soberanía popular, en 1821 ejercía la facultad de hacer las leyes y de proclamar la forma de gobierno y la organización política que la nación requiriera.⁷

Pero la principal razón para sostener el principio de la “soberanía popular” no era sólo por el prestigio político y filosófico que le había otorgado la revolución francesa y el pensamiento de la ilustración que recorrió la metrópoli y animó la lucha de independencia en las colonias americanas, sino porque, además, ese principio era ya una realidad plenamente constituida y reconocida a lo largo y ancho del mundo tanto por constituciones políticas como por gobiernos efectivos.

Así pues, lo consecuente hubiera sido que los distintos actores políticos en México asumieran plenamente el compromiso con dicho principio y acordaran sobre él la mejor forma de gobierno para la incipiente nación política, la cual podría haber sido monárquica en sus distintas variantes o incluso republicana, pero las ambiciones desatadas destruyeron el prestigio del principio político de la “soberanía popular” y lo sustituyeron por el principio de la “fuerza”, el cual también fue prontamente desestimado por no haber logrado mantener ni el respeto ni el temor, pasiones fundamentales para cohesionar la vida pública y establecer un adecuado proyecto de gobierno.

He aquí los elementos que resaltan el realismo político de Rabasa: su análisis histórico de la realidad política nacional no parte

⁷ Por ello, Rabasa lamenta el golpe de Estado que hizo Iturbide en aquel año, justo cuando comenzaba nuestra vida independiente, puesto que con él se desencadenó el desprestigio de todos los principios de un gobierno que permitiera la conformación de la unidad nacional en México: “No hay acto en nuestra historia política más fatalmente trascendental que éste. Los pueblos que acababan de romper con sus tradiciones coloniales perdían de un golpe las bases en que iban a fundar el edificio de su nueva vida institucional”, *idem*.

de una idea asumida de manera dogmática, sino de la conveniencia con la realidad efectivamente existente, es decir, no parte de la representación imaginaria de la cosa pública, sino de la realidad efectiva de ésta; aunque, desde luego, su reflexión se orienta hacia el objetivo primordial de constituir la nación política a través de un orden constitucional basado en la propia experiencia que la historia registra y que debe permitir la construcción de instituciones perdurables que rijan la vida pública de México.

Por ello, a Rabasa no le importa tanto si la forma de gobierno deba ser monárquica o democrática, o si una constitución establezca o no la necesidad de asumir como oficial a la religión católica, sino que más bien le interesa saber si las condiciones históricas posibilitan o no, permiten o no, que tal forma de gobierno o tal religión sean lo suficientemente eficaces para lograr constituir la unidad nacional y con ello la nación política a través de un Estado fuerte.

Esa es la causa de que a Rabasa le tenga sin cuidado la forma de gobierno o la religión nacional, lo que no debe permitirse es echar por la borda el prestigio de un principio político o incluso el prestigio de la fuerza misma, ya que son los elementos que no sólo legitiman un orden político determinado, sino que lo posibilitan y permiten la consolidación de instituciones sólidas y perdurables.

Lo que ocurrió entonces en los primeros años desordenados de la vida pública de México, explica Rabasa, fue el desprestigio de todos los sistemas políticos, ya fueran basados en un principio filosófico como el de la “soberanía popular” o en el ejercicio de la fuerza, y a esa situación caótica se sumó el desprestigio final de toda autoridad emanada de la ley suprema o constitución, en este caso la del 24, la del 36 y la del 43.

La descripción de ese panorama desalentador conforma el arranque poderoso del primer capítulo de *La Constitución y la Dictadura*, que da una idea global, a la vez que sintética, del asunto principal de la reflexión de Rabasa, que consiste en responder a la pregunta de qué hacer para que un orden político prevalezca ante el desprestigio de todos los sistemas en un lapso apresurado de veinticinco años, es decir, cómo hacer posible la edificación de un

orden institucional que permita conciliar otra vez la ley y el poder, con la finalidad de hacer viable un auténtico proyecto nacional:

En los veinticinco años que corren de 1822 adelante, la nación mexicana tuvo siete Congresos Constituyentes, que produjeron, como obra, una Acta Constitutiva, tres Constituciones y una Acta de Reformas, y como consecuencias, dos golpes de Estados, varios cuartelazos en nombre de la soberanía popular, muchos planes revolucionarios, multitud de asonadas e infinidad de protestas, peticiones, manifiestos, declaraciones y de cuanto el ingenio descontentadizo ha podido inventar para mover al desorden y encender los ánimos. Y a esta porfía de la revuelta y el desprestigio de las leyes, en que los gobiernos solían ser más activos que la soldadesca y las facciones, y en que el pueblo no era sino materia disponible, llevaron aquéllos el contingente más poderoso para aniquilar la fe de la nación, con la disolución violenta de dos Congresos legítimos y la consagración como constituyentes de tres asambleas sin poderes ni apariencia de legitimidad.⁸

Así pues, puedo señalar que la obra de Rabasa permite clarificar la relación existente entre el poder político y la legalidad constitucional. Para el pensador político chiapaneco, la fuente del derecho es la fuerza y no a la inversa, ya que, muchas veces, “la ley escrita ha demostrado su incurable impotencia”,⁹ y, por otro lado, la ley o el derecho de un pueblo se defiende mejor y se hace prevalecer cuando se es plenamente consciente de su fuerza o poder. Sin embargo, cuando se desprestigia la fuerza, el derecho o los principios políticos que la estructuran, se abre la puerta para la lucha de facciones y todas las consecuencias desastrosas que se siguen de ella: asonadas, levantamientos, revoluciones y la disminución de la fuerza institucional tan indispensable para

⁸ Emilio Rabasa, *La Constitución y la Dictadura. Estudio sobre la organización política de México*, Editorial Porrúa, México, 2011, p. 4.

⁹ *Ibid.*, p. 8.

que una nación cumpla con su evolución política y con su ciclo de desarrollo.

Por esa razón, Rabasa fue un crítico agudo de la Constitución de 1857, ya que, al ser el resultado de la tensión de las fuerzas políticas enfrentadas en ese momento histórico, se mostraba impotente para el mínimo ejercicio del poder político y con ello estableció las condiciones de lo que Rabasa llamó la “dictadura democrática” de Juárez y, después, de Porfirio Díaz:

Todos los presidentes han sido acusados de dictadura y de apegarse al poder perpetuamente; pues bien, la dictadura ha sido una consecuencia de la organización constitucional, y la perpetuidad de los presidentes una consecuencia natural y propia de la dictadura. En la organización, el Poder Ejecutivo está desarmado ante el Legislativo, como lo dijo Comonfort y lo repitieron Juárez y Lerdo de Tejada; la acción constitucional, legalmente correcta del Congreso, puede convertir al Ejecutivo en un juguete de los antojos de éste y destruirlo nulificándolo. La acción mal aconsejada de la Suprema Corte podría atar al Ejecutivo, detener sus más necesarios procedimientos, subordinar a propósitos políticos la independencia de los Estados, y aun embarazar las facultades del Congreso. Los gobiernos locales pueden y han podido resolver de la suerte de la nación a poco que el gobierno central se complique en dificultades, y tienen el poder, cuando menos, de crearlas muy serias.¹⁰

De esta manera, una vez que Rabasa critica la Constitución del 57 por haber abierto la puerta a estas “dictaduras democráticas” –que, si bien se basaban en los principios de la misma constitución, en realidad sólo lo hacían de manera formal y para justificar sus acciones de gobierno– plantea en la coyuntura histórica de 1912 la necesidad de pensar un orden constitucional adecuado que permita un margen óptimo para el ejercicio del poder polí-

¹⁰ *Ibid.*, p. 111.

tico por parte del ejecutivo y que tuviera, a su vez, ese respaldo constitucional para no volver a repetir esos ejemplos de desajuste a nivel histórico que se dieron en los gobiernos de Benito Juárez y Porfirio Díaz.

Si bien Rabasa fue el legislador ausente de la Constitución de 1917, porque se encontraba exiliado en ese momento en Nueva York, después de haber servido como plenipotenciario para desactivar el conflicto entre México y Estados Unidos en 1914,¹¹ su obra, de una u otra manera, fue uno de los modelos que inspiraron la Constitución de aquel año y, en ese sentido, habría que advertir la lucidez que tuvo Rabasa para plantear un orden político que superara esas contradicciones que él observó muy bien y logró resolver con el estudio de nuestra historia política nacional reciente.

Así pues, para analizar mejor el pensamiento de Rabasa conviene precisar lo que él define como “dictadura democrática” y su contraparte, la “oligarquía democrática”, ya que a través del esclarecimiento de estos conceptos se comprenderá mejor la aportación de Rabasa a la reflexión política y jurídica sobre la realidad histórica mexicana.

La noción de “dictadura”, en principio, se opone formalmente a la de “democracia”, razón por la cual la expresión “dictadura democrática” pareciera ser una flagrante contradicción; sin embargo, para Rabasa, alude más bien a una situación política o etapa muy precisa que aconteció en la historia de México y que se caracterizó por aquella necesidad de ejercer el poder político en condiciones

¹¹ Cfr. José Antonio Aguilar Rivera, “La imposición legal de la tiranía. Emilio Rabasa y la Constitución de 1917”, en *Nexos*, México, 1 de enero de 2016: “En 1914 *marines* norteamericanos tomaron el puerto de Veracruz, lo que produjo una crisis internacional. Para mediar en el conflicto, Argentina, Brasil y Chile arbitraron entre México y Estados Unidos en Niagara Falls, Canadá, en la primavera de 1914. Emilio Rabasa fue el representante de México en esas conferencias. Sin embargo, Huerta dimitió en julio de 1914, poco después del final de las conferencias. Rabasa, el malogrado embajador, se quedó en el exilio en Estados Unidos”.

extremadamente complejas y excepcionales, y, sobre todo, en beneficio de un proyecto de unidad nacional.

Para Rabasa, tanto Juárez como Díaz fueron hombres que lograron conformar la unidad política nacional más allá de las condiciones jurídicas y constitucionales que la limitaban o incluso la impedían, puesto que, como se observó anteriormente, la Constitución de 1857 más bien frustraba que posibilitaba ese propósito. En ese sentido, el liderazgo político de Juárez y luego de Díaz no fue el de un despotismo opresivo sobre la población, sino más bien el de una atinada y enérgica dirección de ésta que permitió consolidar la etapa de unificación política que la primera mitad del siglo XIX impidió con la proliferación de facciones y la extrema oscilación entre las más variadas formas de gobierno.

Por tal motivo, las dictaduras de Juárez y Díaz fueron “dictaduras democráticas” y no despotismos brutales, ya que otros de los rasgos por las que unas se diferencian de las otras son el dinamismo y el progreso: mientras que los regímenes despóticos se caracterizan por el estancamiento político o el quietismo, las “dictaduras democráticas” hicieron avanzar las condiciones políticas y sociales de la nación mexicana: “en vez del quietismo de las tiranías, hemos tenido con las dictaduras democráticas un movimiento de avance y una evolución continuos”.¹²

El único problema que no permite resolver la “dictadura democrática”, o la situación que no hace avanzar, es el del afianzamiento y práctica de las instituciones, puesto que, mientras se siga dependiendo de la virtud o de la decisión de un hombre fuerte, no se puede desarrollar adecuadamente una vida política institucional que sea la base efectiva de una “paz permanente” y de un orden que en verdad perdure, los cuales son los objetivos fundamentales de toda organización política.

Por esa razón, Rabasa reconoce que, si bien la etapa de las “dictaduras democráticas” fue necesaria en México, los nuevos tiempos marcan con urgencia que se transite a una plena etapa

¹² Emilio Rabasa, *op. cit.*, p. 113.

institucional donde las leyes y la Constitución deben ser las garantías de la estabilidad de un gobierno verdaderamente útil y fuerte, y no su obstáculo; es decir, las leyes tienen que ajustarse a los hechos y con ello posibilitar que un gobierno pueda responder a las demandas de la población y no asumir una visión meramente dogmática y ajena a la realidad efectiva:

Si la dictadura fue necesaria en la historia, en lo porvenir no sería sino un peligro; si fue inevitable para sostener el Gobierno, que no puede vivir con la organización constitucional, es urgente despojarla de sus fueros de necesidad, poniendo a la Constitución en condiciones de garantizar la estabilidad de un gobierno útil, activo y fuerte, dentro de un círculo amplio, pero infranqueable.¹³

Es importante volver a destacar la manera en que Rabasa establece la función de la ley en una sociedad determinada: la ley no tiene que imponer preceptos que no se pueden cumplir ni obstaculizar con modelos constitucionales ajenos a la realidad el funcionamiento de un gobierno en específico, sino que más bien todo ordenamiento jurídico tiene que partir de las condiciones históricas efectivas para garantizar la estabilidad política de un gobierno que pueda llevar a cabo sus tareas sin ninguna dilación y otorgándole las facultades adecuadas para ello.

Estas ideas se verterán nuevamente en el último capítulo de *La Constitución y la Dictadura*, donde Rabasa plantea que la función de la ley o del legislador consiste no tanto en crear, sino en interpretar el momento histórico. Por ello, afirma que “ninguna situación política es permanente mientras no esté de acuerdo con la ley”,¹⁴ ya que su función principal es mantener la dirección y el movimiento político de una sociedad a través de la acción siempre cambiante de los hombres e incluso del cambio o la sustitución de los mismos, pero también reconoce que “ninguna ley es durable

¹³ *Ibid.*, pp. 113-114.

¹⁴ *Ibid.*, p. 240.

ni puede servir para la adaptación de la política práctica, si no es la representación del espíritu y de las condiciones sociales”.¹⁵

La relación dialéctica entre la ley y la vida política de un pueblo es, pues, a juicio de Rabasa, mutuamente determinante: la ley refleja o debe expresar la realidad histórica de una sociedad, pero también la vida política de ésta se encauza o se desarrolla mejor a través de la dirección que la ley propone. Por ello, el pensador positivista señalaba de manera contundente que:

El buen legislador (ha hecho observar un tratadista de cuenta) hace un trabajo, más que de creación, de interpretación del espíritu público y de la época en que se hace ley. Y en verdad, sólo hay que pedir por agregado que su obra vaya por delante del estado de los pueblos, y al interpretarlo lo presida y lo estimule al avance, abriendo el camino para facilitarlo.¹⁶

Interpretación y dirección, más que creación o improvisación espontánea –que es lo mismo que mera invención–, es el papel que la ley debe desempeñar para cumplir o agotar el ciclo histórico de un pueblo y, en ese sentido, la ley debe apuntar a la realidad efectiva de la cosa pública enmarcada en sus propias condiciones históricas y no a su representación imaginaria o a la creación meramente evanescente y artificiosa de sus necesidades o de sus carencias.

La ley, pues, debe ser un vínculo, en vez de ser un obstáculo entre el gobierno y la sociedad. El papel de la teoría jurídica o de la teoría en general no debe suplantar al de la realidad práctica, es decir, al testimonio de los hechos y, sobre todo, a las costumbres políticas de una población.

Ahora bien, cuando una ley parte no sólo de principios ajenos a la realidad histórica, sino de postulados y conceptos que ya son anacrónicos, pierde más que efectividad: se convierte en un

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Idem.*

instrumento que propicia el estancamiento en lugar de estimular la actividad y el movimiento histórico de un pueblo, es decir, se convierte en un factor de atraso.

De ahí que Rabasa critique de manera implacable los principios en los que se sustenta lo que él denomina el “jacobinismo democrático”, que han conducido, a su juicio, a una idea distorsionada de la democracia y han sido fuente de constituciones fallidas como la de 1857 que, en lugar de estimular la reforma social, propició la obstaculización de ésta.

Estos principios no son otros que la idea de la infalibilidad incorruptible de la voluntad del pueblo y la representación unívoca de ésta en el congreso, es decir, la idea de una supuesta voluntad general, como la definía Rousseau en *El contrato social*, que se instituye como pueblo y que es capaz, por sí misma y sin ningún tipo de distorsiones, de establecer la dirección política adecuada en las instituciones de gobierno.¹⁷

Para Rabasa, esos principios son la fuente de los errores demagógicos que le han costado muy caro a la nación mexicana y la causa de que el texto constitucional de 1857 haya sido desde un inicio una ley muerta. Ante esa situación, propone la reformulación del concepto de “pueblo” y la consecuente reconceptualización de la noción de “democracia”, ya que si el “pueblo” es de por sí un término equívoco y fuente de múltiples errores, debe ser más bien definido de una forma precisa como el conjunto de las minorías activas de una población con la conciencia política suficiente para participar en la vida pública nacional y, en esta medida, establecer los límites y el alcance del significado de la palabra “democracia”: ya no se aspirará, pues, a una “democracia de los sueños” en la que

¹⁷ Cfr. Jean Jacques Rousseau, *El contrato social*, Aguilar, Madrid, 1973, Libro I, Caps. V-VII, pp. 5-25: “Un pueblo, dice Grocio, puede darse un rey. Según Grocio, un pueblo ya es, pues, un pueblo antes de darse un rey. Esta misma donación es un acto civil, supone una deliberación pública. Antes, pues, de examinar el acto por el cual un pueblo elige un rey, convendría examinar el acto por el cual un pueblo es un pueblo. Pues siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad”.

el pueblo cohesionado en una voluntad general que lo atraviesa se dirige inequívocamente hacia el bien común y la justicia universal, sino más bien a un modelo de organización política más acorde con la realidad nacional, al que Rabasa denominará, sin más, “oligarquía democrática”, y que tendría la función indispensable de dirigir la vida pública a niveles más óptimos de desarrollo:

Si la Constitución se modifica, adaptándola a las necesidades de la organización del Gobierno legal y estable, no llegaremos a la democracia de los sueños en que el pueblo todo aúna sus anhelos y su voluntad en la acción y aspiración comunes del bien, la justicia y la verdad. Ningún pueblo de la tierra ha logrado ni logrará nunca tal perfección. No alcanzaremos tampoco el régimen ampliamente popular que ya da sus frutos en los países de más alta moralidad cívica, como Suiza e Inglaterra. Pero sí nos será dado llegar a esa suerte de oligarquía democrática en que entran y figuran todos los elementos populares aptos para interesarse e influir en los negocios de la república; en que el reclutamiento de los ciudadanos depende de calidades que cada hombre puede adquirir por el propio esfuerzo que lo dignifica; en que no hay exclusivismos odiosos, sino condiciones en nombre del decoro nacional, y en que la clase gobernante acrece todos los días su número por el procedimiento automático y libre de la riqueza que se multiplica, la educación que se difunde y la moralidad que se extiende.¹⁸

Una “oligarquía democrática” implica un modelo de organización política que prescinda de los hombres fuertes, pero que establezca las condiciones institucionales para fortalecer los procedimientos de selección de aquellos hombres que en un momento determinado aspiren a dirigir los asuntos públicos. O sea, la “oligarquía democrática” garantiza la eliminación de privilegios y exclusivismos que atrofian la vida nacional y promueve un desarrollo institucional que renueve paulatina y ordenadamente los órganos de

¹⁸ Emilio Rabasa, *op. cit.*, pp. 245-246.

gobierno a partir del concurso de los elementos populares que anhelan dirigirlos.

De esta forma, con el concepto de “oligarquía democrática”, Rabasa asume desde un principio la pluralidad política de una población nacional compleja y la parcialidad de los intereses que la estructuran, y no idealiza una supuesta voluntad general que la atraviesa y la conduce hacia objetivos supuestamente virtuosos y exentos de conflictos.

La “oligarquía democrática” que propone Rabasa parte, pues, de aquello que la realidad nacional hace evidente: no son las masas ignorantes, sino las minorías dinámicas, o las “élites políticas”, las que impulsan las transformaciones de las sociedades, y por ello se les debe dar libre juego para su concurrencia y garantizar que quienes accedan a los órganos de gobierno no vean afectadas sus tareas respaldándolos con las leyes y las instituciones para una acción útil y efectiva.

A manera de conclusiones, es posible afirmar que Emilio Rabasa, con su propuesta de la “oligarquía democrática” como método para la selección de las élites o de los hombres que dirigirán los asuntos públicos, se adelantó más de una década a las teorías políticas de Gaetano Mosca y Vilfredo Pareto, y también al desencanto democrático de Norberto Bobbio de los años ochenta y noventa del siglo pasado.¹⁹

Asimismo, el realismo político con el que Rabasa pensó el orden jurídico y constitucional es una de sus principales aportaciones, puesto que asigna a la ley y al derecho la función de ser un instrumento de interpretación de la realidad social y, a su vez, el principio que impulse a esa misma sociedad hacia su desarrollo político. Pero esa interpretación no es improvisación espontánea ni mucho menos creación o invención, sino observación atenta

¹⁹ Cfr. Gaetano Mosca, *La clase política*, FCE, México, 1984; Vilfredo Pareto, *Transformazione della democrazia* (La transformación de la democracia), Corbaccio, Milán, 1921, y *Forma y equilibrio sociales*, Alianza Editorial, Madrid, 1980; Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*, FCE, México, 1983.

y rigurosa de las condiciones históricas de esa sociedad, de tal modo que con ello se apartan de tajo las distorsiones imaginarias y los dogmas teóricos que impiden verla en su realidad efectiva.

A pesar de que Rabasa no estuvo presente en el congreso constituyente de 1917 en Querétaro, sus ideas impregnaron la labor de los congresistas revolucionarios que pensaron con realismo político y jurídico un proyecto constitucional que pudo darle dirección y orientación política a México durante casi un siglo.

En ese sentido, la obra de Rabasa es una fuente permanente para continuar la reflexión de nuestros problemas nacionales ya que esboza con profundo rigor las alternativas políticas y jurídicas para una coyuntura que, en muchos aspectos, nos recuerda nuestras circunstancias actuales.

ELOGIO DEL CRISTIANISMO EN MÉXICO: ANTONIO CASO

En 1916, se publicó *La existencia como economía y como caridad. Ensayo sobre la esencia del cristianismo*, de Antonio Caso. El libro fue publicado por la editorial Librería de Porrúa Hermanos, en México. La edición del libro constó de 1,000 ejemplares y diez más de papel especial. El autor, todavía joven, contaba con treinta y tres años de edad y tres libros ya publicados: *La filosofía de la intuición* (1914), *Problemas filosóficos* (1915) y *Filósofos y Doctrinas Morales* (1915), además de haber sido parte de la Sociedad de Conferencias en 1907 o Ateneo de la Juventud Mexicana desde 1909, el cual presidió en su primer año, y que fue conocido con el nombre de Ateneo de México a partir de 1912 y cuyos principales miembros después conformaron, a iniciativa de José Vasconcelos, El Colegio Nacional en 1943.

Esta obra fundamental, en muchos sentidos precursora de la filosofía mexicana, tuvo además tres ediciones: la de 1916, que se refiere exclusivamente a la existencia como economía y como caridad; la de 1919, a la que se añadió la esfera del desinterés o el modelo de la existencia humana basado en la experiencia estética o artística, y que dará el título definitivo de *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*; finalmente, la tercera edición, revisada y publicada en 1943 con el mismo nombre y que conformará la versión final del texto.

Son dos los epígrafes que enmarcan la meditación de Caso en *La existencia como economía y como caridad*: uno es de Darwin, quien afirma lacónicamente a manera de consigna: “Struggle for life”, o “Lucha por la vida”; el otro es una bella cita de Pascal, que entre otras cosas señala que todos los cuerpos, las estrellas, el firmamento, la tierra, no valen en su conjunto ni el menor de los espíritus, y que todos los espíritus y los movimientos de los cuerpos juntos no valen ni siquiera el más mínimo movimiento de la caridad.

Son dos dinámicas que se oponen: la lucha por la vida, descarnada, implacable, que recuerda la sentencia de Hobbes en el *Leviatán*, cuando el filósofo inglés afirma que la vida del hombre en el estado de naturaleza es vil, miserable, tosca, embrutecida y breve,¹ y, por otro lado, el movimiento del espíritu, aunque de manera más precisa: el movimiento desinteresado de la caridad.

En esta primera edición de *La existencia como economía y como caridad*, de 1916, Caso además explica en el discurso preliminar que la principal motivación para escribir su ensayo fue presentar al público de la Universidad Popular Mexicana –“institución libre de enseñanza fundada por el *Ateneo de México* para la difusión de la cultura”²–, en las conferencias a las que se le invitó a participar en 1915, “una síntesis del cristianismo colegida de la biografía moral de algunos grandes cristianos”.³ El resultado final fue una interpretación del cristianismo que Caso ofrece como síntesis de su esencia y que, desde su perspectiva, “no contradice para nada las conclusiones filosóficas y científicas de la cultura de nuestro tiempo”,⁴ es decir que el cristianismo, para Caso, no se

¹ Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 2006, p. 103.

² Antonio Caso, *La existencia como economía y como caridad. Ensayo sobre la esencia del cristianismo*, Librería de Porrúa Hermanos, México, 1916, Preliminar, p. IX.

³ *Idem.*

⁴ *Ibid.*, p. XV.

opone a la civilización occidental ni a sus progresos materiales o científicos, sino que bien puede coexistir con ellos e incluso ser valorado como la esfera más alta a la que pueda llegar la existencia del hombre dentro de la civilización existente o real. Otros datos importantes o significativos de esta obra de tan sólo 41 páginas en su primera edición es que se encuentra dedicada a “mis desinteresados amigos Don Julio Corredor Batorre, Cónsul General de la República de Colombia en México, y Doña Clotilde Quijano de Corredor Batorre”. También se anuncia la preparación del libro de Caso: *El concepto de la Historia Universal* que se publicará finalmente en 1918.

Para Caso, pues, el cristianismo ha conformado el modelo ético de la existencia humana más óptimo y excelente que ha permitido al hombre no sólo convivir y desarrollarse de manera exclusiva en los límites de su dimensión natural –la esfera del interés que se expresa bajo la fórmula del “máximum de provecho con el mínimum de esfuerzo”⁵–, sino que la ha remontado, en franca oposición a ésta, y ha mostrado, a través de emblemáticos y heroicos ejemplos realizados en diversos períodos de la historia humana y sostenidos a lo largo de dos mil años, la posibilidad de vivir de otro modo, bajo otra modalidad: aquella que parte del “máximum de esfuerzo con el mínimum de provecho”.⁶

Esta forma refinada o caritativa de la existencia humana no se concibe a partir de una mera lógica, sino que más bien opera como una acción concreta, un acto a través del cual el hombre irrumpe con toda la fuerza de su vitalidad y en pleno dominio de sus energías, no en un remedo de la lucha por la vida, como bien podría ser el juego o incluso el arte, sino como un sacrificio, una acción concreta que busca siempre el bien del otro, el amor desinteresado hacia el prójimo.

⁵ *Ibid.*, p. 5.

⁶ *Op. cit.*, p. 26: “La ecuación del bien se enunciaría diciendo: sacrificio = máximum de esfuerzo X mínimum de provecho”.

Por esa razón, para Caso, el cristianismo en general, y el catolicismo en particular,⁷ sobre todo a partir del proceso de universalización y difusión que realiza san Pablo del ideal cristiano en el siglo I y que continúan san Agustín y los padres de la Iglesia en el siglo III al realizar “la alianza de las letras humanas y la cultura clásica con la inspiración divina”,⁸ es decir, al establecer una fructífera y sintética relación entre la razón y la fe, entre el legado clásico de la cultura griega y los principios del catolicismo, no sólo ha propiciado una mejor convivencia entre los hombres o un equilibrio de fuerzas entre el plano de la lucha por la vida y el del orden del amor desinteresado, sino que, de un modo u otro, el cristianismo ha sido el motor fundamental que ha permitido a la humanidad avanzar o evolucionar hacia un desarrollo civilizatorio pleno.

En este punto se puede afirmar que si bien este *ethos* cristiano no ha sido siempre el dominante o el único en el desarrollo civilizatorio del hombre, sí se ha mantenido de manera tenaz y ha

⁷ Si bien es cierto que el propio Caso no hace una defensa abierta del catolicismo como religión en su texto, y que, a juicio de algunos de los estudiosos e intérpretes de su obra, como Rosa Krauze y más recientemente Guillermo Hurtado, el de Caso era un cristianismo *sui generis*, es decir, un cristianismo sin iglesias, el sentido de mi ensayo es mostrar que la diferencia entre cristianismo y catolicismo es meramente artificial, y que si bien Caso no sostiene abiertamente una defensa del catolicismo sino de la esencia del cristianismo, éste no puede comprenderse sin el proceso de universalización e institucionalización que conformó la fundación de la Iglesia católica y que el propio Caso reconoce como una de las etapas fundamentales o momentos ejemplares encarnados en figuras históricas concretas, sin las cuales no podría haber avanzado el propio cristianismo como corriente de acción moral en el mundo y en la esfera de la existencia humana. En las páginas subsecuentes se profundizará más sobre esta cuestión. Cfr. Rosa Krauze, *La filosofía de Antonio Caso*, UNAM, México, 1985; y Guillermo Hurtado, *La revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*, UNAM, México, 2016.

⁸ *Ibid.*, p. XI.

resistido en el plano inevitable de la lucha por la supervivencia como expresión de la actitud vital y como la relación más auténtica que el hombre puede establecer con su prójimo y que se encarna en los diversos modelos del heroísmo cristiano que a su vez representan diversos símbolos en su ciclo de evolución.

Entre estos símbolos encarnados por distintos personajes históricos, quienes, en palabras de Caso, son los héroes “del hecho más importante de la evolución de la humanidad”,⁹ destacan, entre otros, san Juan Bautista, a quien Caso considera el precursor y el puente entre el judaísmo y la fe cristiana: “colocado entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, parece el último profeta de Israel y el primer cristiano del mundo”.¹⁰ También los ya mencionados Pablo de Tarso y Agustín de Hipona, al universalizar y realizar la síntesis entre el legado clásico y los principios de la nueva religión, pero igualmente Carlo Magno, el soldado del cristianismo y rey medieval por excelencia; el austero pontífice Gregorio VII; Francisco de Asís, quien representa la felicidad expansiva del cristianismo hacia la naturaleza entera; el reformador Lutero, quien logra hacer valer los principios y la práctica del cristianismo ante la renovación del paganismo en el periodo del Renacimiento; la mujer santa por antonomasia: santa Teresa; y finalmente el filósofo francés del siglo XVII, Pascal, y el novelista ruso del siglo XIX, Tolstoi, con su devoción anarquista.

En la edición de 1943, el maestro Caso también incorpora al filósofo existencialista Kierkegaard, a quien ve como el precursor del individualismo cristiano al plantear el dilema “desesperarse o creer” que se manifiesta en una angustia existencial que sólo cede ante la opción personal por la fe.¹¹

Para Caso, todos ellos son grandes ejemplares de la vida humana, héroes del cristianismo que han mostrado la posibilidad

⁹ *Op. cit.*, pp. IX-X.

¹⁰ *Op. cit.*, p. X.

¹¹ Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, Ediciones de la Secretaría de Educación Pública, México, 1943, p. 16.

de vivir de otra forma y que, con su esfuerzo vital no sólo por permanecer en su ser, como quería Spinoza,¹² sino por entregarse de manera plena al otro, han logrado que la humanidad en su conjunto desarrolle las ideas y los sentimientos de un esfuerzo por vivir en comunidad basado en el amor desinteresado, es decir, en el movimiento de la caridad.

En ese sentido, para Caso, sí es posible hablar de un progreso o de una evolución de la humanidad, pero ésta no ha sido propiciada por las ciencias naturales o las ciencias exactas, como propugnaba el positivismo, sino más bien por el desarrollo del *ethos* cristiano a través de su ciclo de realización histórica en sus diversos momentos, entre los cuales, desde luego, se incluye también el momento fundamental de su universalización y posterior institucionalización.

Lejos de comprometerme con las tesis de Caso o de asumir cada uno de los supuestos de los que parte su reflexión, quiero sobre todo enfatizar en este ensayo la defensa o reivindicación que el filósofo mexicano hace del cristianismo en general, o del catolicismo en particular, y la forma en que coincide con otros pensadores tan importantes del siglo XX como José Vasconcelos, en no sólo revalorarlo o reformularlo ante la crisis de sentido que estos pensadores observaban en la educación y la cultura mexicana de finales del siglo XIX, sino de establecerlo como una de las bases fundamentales de la civilización occidental y como el modelo ético de existencia que debería prevalecer ante otros, sobre todo por los planteados por el pragmatismo o el utilitarismo, y entre los cuales también se enmarcaría, desde la óptica de Caso, la corriente filosófica del positivismo que estructuró la institucionalidad política y educativa de México de finales del siglo XIX y principios del XX.

Aquí cabe señalar que si bien es cierto que Caso no hace una defensa abierta del catolicismo como religión ni explícitamente se refiere a él en su ensayo de 1916, el reconocimiento en general que

¹² B. de Spinoza, *Ética*, Parte III, Prop. VI: "Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser".

hace del cristianismo en el que abarca como etapa fundamental de su consolidación la labor realizada por Pablo de Tarso –quien tuvo el mérito de contribuir de manera decisiva a la difusión más abierta del cristianismo a otros ámbitos y a otros pueblos y con ello a su definitiva universalización–, así como la labor realizada por los padres de la Iglesia –con san Agustín a la cabeza, que lograron sintetizar el legado clásico de la cultura griega con los principios del amor al prójimo y la vida eterna; en suma, con los principios de la acción caritativa–, hace que su ensayo, desde mi punto de vista, no sólo sea una reivindicación de esa corriente de acción moral que es el cristianismo, sino también el reconocimiento tácito de que sin haber entrado dicha corriente en un proceso de institucionalización, que supuso la fundación de la Iglesia católica y con ello la consolidación y transmisión de valores fundamentales como los del amor al prójimo y la caridad, no podría haberse llevado a cabo por completo la realización del ideal moral cristiano y, sobre todo, no podría haberse impulsado y difundido la tenaz y enérgica actitud vital por llevar una existencia desinteresada, y mostrarla además como el mayor grado de evolución ante un mundo que desdeñaba otro tipo de experiencias que no fueran aquellas inscritas en el progreso meramente material o científico.

El pensamiento de Caso defiende ciertamente una religiosidad muy específica o *sui generis*, pero hay que reconocer también que no sólo enmarca su meditación en las figuras ejemplares que podrían haberse inscrito en una dimensión estrictamente práctica del cristianismo o en una expresión más libre o ajena a los dogmas institucionales, como es el caso de las figuras de Pascal o Tolstoi, sino que también se concentra en estadistas católicos como Carlo Magno y en pontífices de la Iglesia católica como Gregorio VII.

El ámbito de la cristiandad, en efecto, es más amplio que el propio catolicismo, pero no puede comprenderse su desarrollo y su proyección sin el papel fundamental y estratégico que ha desempeñado la Iglesia católica como institución política y social a lo largo de la historia de la humanidad, sobre todo sin el proceso de conformación de una cultura o de un cierto *ethos* cristiano basado en el amor y la esperanza, propiciado por la propia instituciona-

lidad católica al extenderse por toda Europa y posteriormente al implantarse en otras zonas geográficas del mundo, como es el caso particular de la América hispana y de México.

Así pues, lo que aquí cabe resaltar es la forma en que Caso plantea la necesaria recuperación de los principios del cristianismo –que de una u otra forma también lo son del catolicismo e incluso del protestantismo, debido a que ambos parten de la misma matriz ideológica y cultural–, no sólo para la realización de obras buenas en abstracto, sino para que a través de ellas en unas condiciones históricas concretas se apuntalara hacia la superación de la crisis de sentido que Caso observaba en el México de las dos primeras décadas del siglo XX y que necesariamente tendría que remediar el movimiento revolucionario iniciado en 1910 con la finalidad de conformar un proyecto nacional y educativo adecuados a la circunstancia histórica, y que no incurriera en los mismos errores del positivismo decimonónico.¹³

En este sentido, también es importante señalar que en el año de la publicación de *La existencia como economía y como caridad*, el positivismo aún se mantenía como la ideología dominante en México y seguía formulando una filosa crítica a todo principio espiritualista o religioso, particularmente a la religión católica, a la que seguía viendo como un peligro para la consolidación del Estado mexicano y un obstáculo para llevar adelante la reforma de las conciencias nacionales.

Además, el positivismo también propugnaba una separación estricta entre los principios científicos basados en la experiencia y

¹³ En este punto insiste Guillermo Hurtado en su más reciente obra al mostrar que Antonio Caso, en el ensayo “Jacobinismo y positivismo”, publicado primero en 1915 en su libro *Filósofos y doctrinas morales* y después en *Discursos a la nación mexicana* en 1922 con el título de “Catolicismo, jacobinismo y positivismo”, recomienda “que los revolucionarios no cayeran en el error de los jacobinos y los positivistas: perderse en el irrealismo más irresponsable o en el realismo más vulgar” respecto al fenómeno de la religiosidad católica en la población mexicana. Cfr. Guillermo Hurtado, *La revolución creadora*, p. 154.

en la razón y en todos aquellos que no partieran de esos elementos y a los que identificaba como meras entelequias metafísicas o supersticiones religiosas, aunque ya Justo Sierra había planteado la necesidad de que el positivismo, en tanto doctrina oficial de la educación pública en México, promoviera una formación integral en la Universidad Nacional de reciente creación en 1910, la cual debería estar conformada por el impulso de la educación artística y física junto a la formación científica y racional.¹⁴

Quizá Caso, al igual que muchos otros de sus compañeros de generación en el Ateneo, como José Vasconcelos y Alfonso Reyes, buscaba la forma de reivindicar el cristianismo evitando la asociación inmediata con la Iglesia católica y señalando con claridad que un proyecto político y, por tanto, educativo se encontraría incompleto en México sin la proyección de valores que hicieran especial énfasis en la necesidad de generar una auténtica comunidad nacional que sólo se lograría dejando a un lado el egoísmo o la esfera meramente económica de la existencia y abrazando el ideal cristiano de la caridad, o sea, del amor desinteresado al prójimo.

De cualquier modo, desde mi perspectiva, la distinción tajante entre cristianismo y catolicismo, por más matices que se quieran hacer y por más cuidadosas que hayan sido las declaraciones del propio Caso para no vincularse directamente con la institucionalidad católica, es irrelevante, puesto que parten de los mismos principios filosóficos y morales, y, sobre todo, porque al menos en Hispanoamérica, particularmente en México, referirse al cris-

¹⁴ Cfr. Justo Sierra, *Discurso inaugural de la Universidad Nacional de México*, UNAM, México, 2004, p. 12: “Porque ser fuertes, ya lo enunciamos, es para los individuos resumir su desenvolvimiento integral, físico, intelectual, ético y estético en la determinación de un carácter. Claro es que el elemento esencial de un carácter está en la voluntad; hacerla evolucionar intensamente, por medio del cultivo físico, intelectual, moral, del niño al hombre, es el soberano papel de la escuela primaria, de la escuela por antonomasia”. Estos principios también se aplicarían para la Universidad, puesto que, para Sierra, ésta no podía ser ajena a ese papel formativo y educador en un sentido integral.

tianismo es inevitablemente aludir a toda una tradición de cultura católica que no es posible suprimir o hacer a un lado.

En ese sentido, la precaución de Caso, y quizá también la enérgica convicción personal de reivindicar al cristianismo como la esencia de cualquier forma religiosa en específico o institución en concreto es, en primer lugar, una estrategia para evitar una identificación directa con el clero católico en México, así como las consecuencias que ello supondría, ya que todavía en 1916 se encontraban muy vivos los sentimientos de rechazo a la institucionalidad católica por parte de los liberales positivistas, muchos de ellos aún activos en la política mexicana de aquel año e incluso participando abiertamente en el movimiento revolucionario.

Además, hay que recordar que tanto Caso como toda la generación a la que perteneció fueron educados precisamente en la escuela del positivismo mexicano. Todos pasaron por las aulas de la Escuela Nacional Preparatoria fundada por Gabino Barreda en 1867 y tuvieron como maestro a Justo Sierra, quien después los integró como sus colaboradores en el Ministerio de Instrucción Pública y Justicia y los impulsó en la creación de la Sociedad de Conferencias de 1907.

Por tal motivo, no puede pensarse la defensa o revaloración del cristianismo de Caso sin el contexto específico en el que se llevó a cabo, ya que quizá en ese momento histórico tenía todavía algún sentido plantear esa reivindicación en los términos propuestos por él, a saber, la distinción tajante entre una esencia del cristianismo y una institucionalidad formalmente católica; pero ahora, cien años después, los nuevos lectores mexicanos de la obra de Caso hemos asimilado diversos episodios de nuestra historia política –desde la guerra de Reforma hasta la guerra de los cristeros– y no tenemos ningún problema ya para afirmar de una manera más abierta que el cristianismo o la tradición católica, lejos de ser un factor para la realización de cautelosas distinciones o de rechazos históricos en nombre del progreso nacional o de alguna idea elevadísima de la razón, es más bien una realidad decisiva e irreversible que conforma nuestra cultura nacional y una de nuestras señas de identidad como mexicanos universales y como hispanoamericanos,

pertenecientes a una constelación más amplia que es la civilización occidental, a la que debemos comprender, reivindicar y situar en nuestra circunstancia.

El reconocimiento de Caso del cristianismo o, si se quiere, del catolicismo o de la cultura católica en México, parte de la comprensión del fenómeno mismo: en primer lugar, es una corriente de acción moral antes que una corriente de pensamiento, aunque también esta corriente vitalista de acción moral es una fuente constante de la reflexión racional que la lleva a establecer una serie de fundamentos o principios a través de los cuales intenta clarificarse a sí misma.

También el cristianismo es el modelo de una existencia superior: justamente aquella que nos diferencia de las bestias en su obstinada lucha por la subsistencia, a través de la necesaria y permanente actividad de la nutrición y la adaptación al medio ambiente, y la que supera todos los remedos de esa liza por la afirmación estrictamente individual de la vida como son los juegos de diversa naturaleza en tanto formas mediatas que sirven a fines todavía interesados y no se desprenden de la condición biológica:

Sólo aquellos animales superiores capaces de acumular mayor energía que la que reclama su economía individual juegan. Jugar parece ser un despilfarro de lo que se tiene de sobra. Pero si el arte como el juego procede de la demasía dinámica acumulada en la vida, nada más en este punto equipárense ambas actividades, porque el desinterés artístico no es una modalidad de la lucha, y acaece que todo juego, emprendido en apariencia sin ánimo egoísta, es, en el fondo, de índole económica, porque *siempre es un remedo de lucha*; es decir; algo que, si no inmediata, sí mediatamente sirve a fines interesados.¹⁵

Pero, más allá de estas consideraciones, la de Caso, dadas las circunstancias históricas específicas que se han comentado, es también una valiente afirmación de las ideas cristianas o caritativas

¹⁵ Antonio Caso, *La existencia como economía y como caridad*, p. 9.

en un momento en que no era muy popular defenderlas ni parecía ser muy pertinente su reivindicación, ya que la situación social en México giraba en torno a la lucha descarnada de las distintas facciones revolucionarias por el poder político, valiéndose de cualquier medio para intentar preservarlo o arrebatarlo, y desconociendo convenciones revolucionarias o asesinando a quien fuera un obstáculo para la consecución de sus objetivos grupales; y ante ese caos y confusión extrema la voz de Caso se levantó con una enérgica sonoridad indicando que la revolución no estaría completa sin el apoyo de los valores cristianos que propugnaban la necesidad de ver más allá de uno mismo y entregarse en un pleno acto de amor y de renuncia al otro.

Sin el sacrificio al otro, sin ese gesto vigorosamente vital de la afirmación de la existencia no sólo individual, sino social; sin ese gesto tomado como base axiológica de una nueva ética política no habría un movimiento de renovación nacional ni mucho menos un proyecto revolucionario para México: se requería una nueva moral pública, una renovada ética basada en los ideales cristianos y en la tradición católica del pueblo mexicano que debería ser incorporada directamente en la política educativa del proyecto revolucionario.

Caso no habla nada de esto en *La existencia como economía y como caridad*, pero pienso que es el sentido último de su intervención filosófica, si no ¿qué sentido o qué “caso” habría tenido publicar ese opúsculo en pleno año de turbulencias políticas en México: apenas tres años después de la Decena Trágica, del asesinato de Madero y Pino Suárez, de la dictadura de Victoriano Huerta y, una vez destituido el usurpador, de las maniobras políticas de Carranza para limitar las acciones y restarle legitimidad al proyecto de la convención revolucionaria?

Parece que Caso, con su defensa abierta y vehemente del cristianismo, que para algunos era “una defensa oblicua del catolicismo”,¹⁶ quería decir que no habría posibilidad de darle un

¹⁶ Cfr. Guillermo Hurtado, *op. cit.*, p. 142, “En diciembre de 1915, alguien con el pseudónimo de ‘Fray Tizón’ sostuvo que el espiritualismo de Caso era

determinado perfil a la cultura política de nuestro país sin la incorporación de aquellos principios espirituales y humanistas que el cristianismo promovía. Y, en ese sentido, Caso coincide con José Vasconcelos cuando éste afirma que “la revolución es inseparable de la intención cristiana de amor del prójimo en Dios mas bien que en el mismo prójimo”, sólo que Vasconcelos se expresa favorablemente y ya sin ningún tipo de rubor a favor del cristianismo católico o del catolicismo, al que opone un cristianismo protestante que fundamentaría la doctrina monroísta del imperialismo norteamericano:

Ahora bien, para nosotros, la revolución es inseparable de la intención cristiana de amor del prójimo en Dios más bien que en el mismo prójimo. Por eso nos apartamos de los revolucionarios que todo lo esperan del proceso económico y por eso nos sorprende su fracaso. Desde que organizamos el maderismo por el 1910, antes de que hubiera bolchevismo y sin necesidad de militar en ninguna secta del socialismo, decidimos trabajar por el beneficio material de los pobres, sin distinción partidaria y también en beneficio de una cultura que sepa subordinarse al espíritu. Después la ola anticristiana que el marxismo inyecta en el socialismo creó el sovietismo rabiosamente antimístico y la revolución empezó a derrumbarse en el mundo. Se volvió asunto de clase, rico contra pobre y pobre comunista contra pobre no comunista, y en el fondo una corriente judaica que sentía llegada la hora de su venganza contra todo lo que es cristiano. La paz de los espíritus no podrá reconquistarse sino volviendo todos al seno de un cristianismo sincero. En lo que estuvo el error mío, y de tantos, fue en no ver que desde el instante en que uno se coloca en posición nada más que de cristiano, queda uno afiliado de hecho al

una defensa oblicua de la Iglesia católica y de su participación en el sistema educativo nacional. Quien en aquella ocasión salió a la defensa del maestro fue Manuel Gómez Morín, lo que muestra, también, que ya desde entonces era claro para sus alumnos que el espiritualismo de Caso era una ideología inspiradora, adecuada a los tiempos, no un refrito de acedas mocherías”.

protestantismo que acecha las ocasiones de impulsar el monroísmo. Estoy ahora convencido de que un hispano y un latino sólo pueden ser fieles a su casta quedándose cristianos católicos, aun cuando no aprueben esta o aquella medida política de la Iglesia.¹⁷

Con esto se muestra que tanto para Vasconcelos como para Caso se hacía necesaria una recuperación de los valores y principios del cristianismo para inyectarle una orientación ideológica al proyecto de la revolución mexicana o, mejor aún, para darle un contenido axiológico o ético a un proyecto político que pretendía también renovar la cultura nacional. El cristianismo representaba la posibilidad de darle al proyecto de la revolución un sentido y una dirección moral que hasta ese momento se encontraba un tanto ausente o al menos desdibujada, ya que hacia 1916 parecía que lo único que prevalecía del espíritu revolucionario era, como ya se mencionó, el caos y la lucha de las distintas facciones por el poder, sin ningún tipo de elemento orientador que coadyuvara a clarificar y a perfilar un programa mínimo para expresar los ideales del movimiento revolucionario.

La reflexión de Caso parte de la idea de que es posible recuperar la esencia o los principios del cristianismo para delinear un programa de acción moral y social en la Revolución mexicana, mismo que tendría que cristalizarse en un proyecto educativo y cultural que, sin el abandono de la racionalidad y la perspectiva científica que el positivismo había impulsado en la educación, se complementara con una formación cívica y ética con la cual se superaría el individualismo que también el positivismo había fomentado.

De tal forma que, para Caso, los principios o la esencia del cristianismo –aquí sí, más allá de la mediación de las instituciones que lo modelaron y lo proyectaron en México– deberían ser la base para la construcción moral y política de una ciudadanía ejemplar que demandaba el proceso de la revolución mexicana iniciada en

¹⁷ José Vasconcelos, *Bolivarismo y monroísmo*, Trillas, México, 1984, pp. 30-31.

1910 y que en 1916 todavía se encontraba en pos de su plena identidad y conformación como realidad política e institucional.

Esta esencia del cristianismo, es decir, aquello que lo hace ser lo que es, es precisamente, para Caso, la caridad, la capacidad o la fuerza vital de renunciar al propio egoísmo y de sacrificarse por el otro, misma que se asume como la más alta expresión de la existencia del ser humano. La caridad, a su vez, parte de la esfera del desinterés que se expresa, en primer lugar, a través del arte y que se explica por el exceso o demasía vital que se registra en el ser del hombre. Estos dos principios –el desinterés material y la caridad–, a su vez, debían constituirse en los fundamentos de una nueva moral pública y, sobre todo, en los resortes para la conformación de una comunidad auténticamente nacional: proyecto que, para Caso, aún estaba lejos de proyectarse como una efectiva realidad.

A manera de conclusión, quiero resaltar el carácter de necesidad con el que Caso plantea la recuperación de los principios del cristianismo como apuntalamiento para un proyecto educativo y, por tanto, político de la nación mexicana. La defensa del cristianismo y de su ciclo de evolución contrasta con el que hacen otros pensadores, incluso positivistas, también a principios del siglo XX en México: uno de ellos es Andrés Molina Enríquez en 1909, con *Los grandes problemas nacionales*, y el otro es el jurista Emilio Rabasa en 1912, con el libro *La Constitución y la Dictadura*.

El primero hace una defensa del catolicismo como la religión que en la práctica ha cohesionado a la nación mexicana y que debe seguir funcionando como elemento indispensable e integrador de ésta. Para el pensador positivista, ligado al movimiento revolucionario, es un hecho consumado que el cristianismo católico sea el factor principal de la unidad religiosa en el país, ya que, en los hechos, lo ha conseguido de manera sustancial, aunque varíe en la práctica que de ella realizan los diversos grupos y sectores sociales:

La unidad de religión es la más importante de todas las que constituyen el ideal, como que, por una parte, representa una de las formas de la unidad de origen y, por otra, tiende a mantener, a estrechar y

a dulcificar los lazos de dependencia orgánica, cuya dilatación forma y sostiene el agregado patria, que los sociólogos de todos los países y de todas las escuelas suponen derivación del interés, y es en realidad, como ya demostramos, derivación del amor. La unificación religiosa no es difícil en nuestro país, porque la unidad sustancial existe; basta para convencerse de esta verdad, ver lo refractaria que es nuestra población al protestantismo que, de tantas maneras y con tantos recursos, se le predica y se le proclama. La religión nacional es el cristianismo católico. Estudiando profundamente los sentimientos religiosos de la población nacional, se advierte, desde luego, que esos sentimientos, dentro de los dogmas fundamentales cristianos católicos, existen en todos los elementos étnicos y en todas las clases sociales. La forma es la única que varía.¹⁸

Para Molina Enríquez, más allá de los principios e incluso de las diversas prácticas que el cristianismo católico registra en la población mexicana, se hace indispensable que se siga promoviendo para que la unidad religiosa ya dada sustancialmente en el país se consume de forma definitiva, ya que “esa unidad tiene que ser uno de los más activos factores de la constitución de nuestra nacionalidad”,¹⁹ la cual es indispensable, de acuerdo con Molina, para alcanzar un Estado fuerte que atienda a los reclamos sociales.

Por otra parte, Emilio Rabasa, desde una posición igualmente pragmática, habla en *La Constitución y la Dictadura* de la necesidad de que el orden jurídico se adecue a la realidad histórica nacional en la que el catolicismo ha sido un elemento decisivo de su configuración y que se abandonen posiciones jacobinas que no comprenden el peso de elementos simbólicos como los religiosos en el acontecer político de México:

¹⁸ Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, Segunda Parte. Los problemas de orden primordial, Capítulo V. El problema político, La unificación de la religión en *Andrés Molina Enríquez: con la revolución a cuestas*, Estudio introductorio y selección de Agustín Basave Benítez, FCE, México, 2001, p. 271.

¹⁹ *Ibid.*, p. 273.

La unidad religiosa había sido en la Nueva España un hecho sin contradicción y como espontáneo; de ahí que la intolerancia fuese no sólo una institución en las leyes, sino una necesidad en la paz de las conciencias. La unidad religiosa, con ser un absurdo dentro de la naturaleza para cualquier grupo social, constituía en los comienzos de la era independiente de México un elemento natural y propio de aquella comunión política que sin él no habría podido explicarse su existencia como pueblo organizado.²⁰

Rabasa, desde un realismo político y jurídico adscrito también al positivismo liberal porfiriano, advierte la necesidad de reconocer aquellos elementos que han constituido la realidad histórica nacional, tales como el arraigo del propio catolicismo en la población mexicana, y señala la conveniencia de que a partir de ellos se elabore cualquier diseño constitucional que se proponga en la coyuntura del movimiento revolucionario.

Es conocida la tesis que Rabasa sostiene en *La Constitución y la Dictadura* acerca de que las dictaduras democráticas de Juárez y de Díaz fueron necesarias ante las limitaciones que la constitución de 1857 había impuesto al ejercicio del poder político por parte del presidente de la república, razón por la cual era urgente un nuevo texto constitucional que estableciera con claridad las atribuciones del titular del ejecutivo para garantizar un adecuado y efectivo ejercicio del poder que funcionara como instrumento óptimo para llevar a cabo las apremiantes tareas de gobierno que la nación demandaba en ese momento histórico.

La argumentación de Caso y de Vasconcelos a favor del cristianismo es más sofisticada. Ambos parten de una defensa del mismo que escapa a los criterios meramente pragmáticos o utilitarios, justificados de antemano por los duros hechos; si bien es cierto que reconocen al cristianismo como un elemento propio e irreversible de la cultura mexicana, enfatizan en la necesidad

²⁰ Emilio Rabasa, *La Constitución y la Dictadura*, Porrúa, México, 2011, p. 16.

de recuperar su dimensión espiritual o humanista, es decir, lo que buscan es resaltar que sin el cristianismo la humanidad no hubiera alcanzado su ciclo de evolución completa: no se hubiera desarrollado a plenitud y muy probablemente hubiera triunfado el principio biológico que limitaría la existencia humana a la dimensión de mera bestialidad.

Por ello, Caso señala al inicio de *La existencia como economía y como caridad* que el cristianismo es el hecho más importante de la evolución de la propia humanidad, y que los progresos científicos y materiales, si bien han aportado mayores comodidades al género humano, siempre han partido de un interés egoísta basado en el principio de la conservación de la especie y no de un proyecto ético que viera por el otro y se hiciera cargo de él.

En suma, el proyecto del cristianismo enmarcado en lo que para Caso es su esencia, a saber, la caridad y la renuncia hacia el otro, en lugar de la afirmación egoísta de la existencia propia, es lo que debe ser retomado no sólo como máxima para la acción individual, sino también como principio rector de un nuevo proyecto educativo que perfile el rostro político de México en su nueva etapa de evolución social.

Habría que determinar el peso que esta concepción humanista y cristiana tuvo en el diseño de la política educativa nacionalista que el propio Vasconcelos impulsó en 1921 y que partió de la necesidad de formar al nuevo mexicano en el contexto de la revolución de 1910 y que para Vasconcelos habría de ser un individuo formado en el legado de la cultura clásica y, como tal, continuador del hispanismo o hispanoamericanismo necesariamente cristiano o católico con una actitud vital distinta a la actitud pragmática o utilitarista de la cultura norteamericana.

Por último, también quiero señalar que más que ver una ruptura o una revolución en la cultura mexicana en aquellos años, yo preferiría observar una continuidad entre la tradición política y educativa a nivel nacional, puesto que se debe reconocer que tanto Vasconcelos como Caso, si bien críticos del positivismo, fueron también discípulos predilectos de Justo Sierra, el positivista crítico por antonomasia, y formados también por esa corriente

filosófica a la que nuevamente el pensamiento mexicano volverá y revisará críticamente con autores ya clásicos en la tradición de nuestro pensamiento como Samuel Ramos, Leopoldo Zea y también Arnaldo Córdova.

Bibliografía

- Caso, Antonio, *La existencia como economía y como caridad. Ensayo sobre la esencia del cristianismo*, Librería de Porrúa Hermanos, México, 1916.
- Caso, Antonio, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, Ediciones de la Secretaría de Educación Pública, México, 1943.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república civil y eclesiástica*, FCE, México, 2006.
- Hurtado, Guillermo, *La revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*, UNAM, México, 2016.
- Krauze de Kolteniuk, Rosa, *La filosofía de Antonio Caso*, UNAM, México, 1990.
- Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales en Andrés Molina Enríquez: con la revolución auestas*, Estudio introductorio y selección de Agustín Basave Benítez, FCE, México, 2001.
- Rabasa, Emilio, *La Constitución y la Dictadura*, Porrúa, México, 2011.
- Sierra, Justo, *Discurso inaugural de la Universidad Nacional*, UNAM, México, 2004.
- Spinoza, B. de, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Edición a cargo de Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Vasconcelos, José, *Bolivarismo y monroísmo*, Trillas, México, 1984.

ALFONSO REYES Y LA *CARTILLA MORAL*

La *Cartilla moral* de Alfonso Reyes es un texto no sólo fundamental, sino absolutamente entrañable y de necesaria lectura para los confusos tiempos de crisis en que vivimos.

Concebida para apoyar la campaña alfabetizadora lanzada por la SEP en los años cuarenta, cuyo titular era Jaime Torres Bodet, la *Cartilla moral* pretendía ser adicionalmente un instrumento de difusión de los valores de la cultura griega –base indispensable de toda educación, de acuerdo con Alfonso Reyes y una introducción a los temas fundamentales de la ética.

Además, la *Cartilla moral* se redactó con el propósito de dotar de elementos de la cultura clásica a la formación cívica y política de los mexicanos, y es justo este aspecto uno de los grandes aciertos de la obra de Alfonso Reyes. En tiempos en los que la falta de una cultura clásica y la ausencia de conocimiento de los grandes temas planteados por la filosofía que se refleja de manera desastrosa en el ámbito cultural y político, así como el intento deliberado por suprimir a la filosofía como asignatura obligatoria en el bachillerato, la apuesta de Alfonso Reyes resulta más que vigente al señalar de manera categórica que sin cultura clásica, sin filosofía, no es posible concebir a la educación, ya que es su base indispensable.

La tesis central de la *Cartilla moral* establece que la existencia del ser humano siempre es una existencia social y, por tanto, la dimensión política no sólo es una más de sus diversas dimensiones, sino la dimensión fundamental de su existencia.

Dicho en otras palabras, para que un ser humano llegue a ser auténticamente virtuoso tiene que tomar conciencia plena de la dimensión social y política de su existencia y actuar en consecuencia. En ese sentido, la salvación individual o personal carece de sentido, porque ésta tiene que llevarse a cabo desde criterios colectivos, por lo que la idea de bien no debe entenderse desde una perspectiva meramente individualista ni debe identificarse con el interés ni con la satisfacción personal.

El bien, de acuerdo con Reyes, debe identificarse más bien con un ideal de justicia, en el sentido de la búsqueda de un bienestar para toda una comunidad implantada política e históricamente, y debido a que la existencia del ser humano no puede ser pensada sin esa dimensión colectiva, la educación para el bien se impone como una necesidad para reproducir cabalmente esa existencia material con los otros.

Así pues, para el cumplimiento de ese objetivo de educar para el bien, Reyes plantea una serie de respetos o deberes que todo ser humano tiene la obligación moral de cumplir para que pueda llevar a cabo una adecuada práctica circunscrita a la comunidad política. Cada uno de estos respetos se propone a manera de círculos concéntricos en donde el recorrido cabal de cada uno permite la conquista del siguiente hasta la plena asimilación de todos.

De esta manera, el primero es el respeto que el hombre se debe a sí mismo. Para Alfonso Reyes, el ser humano es depositario de un tesoro llamado dignidad, el cual debe ser preservado e incrementado. De tal forma que el hombre, para ser digno, debe respetar su cuerpo, preservándolo, y haciendo todo lo posible por mantenerlo en adecuadas condiciones sin caer en la vanidad y, con ello, en el olvido de sus responsabilidades con los otros.

Además, el hombre, en tanto ser pensante, también debe respetar sus ideas y no subordinarlas a criterios que vayan en

detrimento de su persona o de toda afrenta contra su integridad. Dicho en otras palabras, si un hombre no es capaz de respetarse a sí mismo, no tendrá nunca la capacidad de respetar a los demás ni respetar el entorno del que forma parte.

Otro respeto que se impone al ser humano, determinado histórica y socialmente, es aquel que debe al grupo humano más inmediato del que forma parte y que no es otro que el que debe a su familia. El respeto a su familia llevaría al respeto al prójimo en cuanto tal y a cada uno de los individuos que forman parte de la sociedad, y de ahí al respeto a la ley, que no es más que la expresión del respeto a la misma sociedad organizada en Estado. Finalmente, el más impersonal de los respetos es aquel que impone la Naturaleza por cuanto el ser humano forma parte de ella y cualquier afrenta a ella es una afrenta contra el propio hombre.

Así pues, el cumplimiento de cada uno de estos respetos, agrupados desde “el más individual al más general” y “desde el más personal al más impersonal”,¹ va conformando el sentido ético de la existencia, el cual se implanta de manera más efectiva en la consciencia política y en la premisa de que para que una sociedad se conserve es necesaria la cooperación y el respeto entre todos, pero que esto sirve de poco si no se estructura desde la organización del Estado.

De tal modo que, para Reyes, la única forma de garantizar ese respeto colectivo por el bien común pasa por la organización del Estado y el respeto a las leyes con las cuales se regula el comportamiento de los individuos que lo conforman, además de que el Estado tiene como objetivo velar por la seguridad de su población y respetar a los otros Estados, pero si no hay un respeto de los otros Estados por el de uno, éste tiene todo el derecho de resistir a la agresión y defenderse para hacer prevalecer el respeto internacional, por lo que en la *Cartilla moral* de Alfonso

¹ Alfonso Reyes, *Cartilla moral*, Lección V, Imprenta Comercial, México, 1962, p. 25.

Reyes hay un fuerte llamado al patriotismo, al amor y al respeto a la Patria, pero también una reivindicación de la defensa militar si llegara a ser necesaria, por lo que también presenta una relevante dimensión antiimperialista.

Otro aspecto que es sumamente notable resaltar de la *Cartilla moral* es la distinción que hace entre lo principal, lo secundario y lo inútil, ya que comprender sus diferentes niveles implica adquirir lo que en palabras de Reyes es “el sentimiento de las categorías”.² De tal forma que para que se mantenga en una relación armónica la articulación entre cultura y civilización, o entre conquista de bienes culturales y bienes materiales de un pueblo, es fundamental el fomento del sentido ético de la existencia, ya que sólo de ese modo es posible pensar lo indispensable, lo secundario y lo inútil, es decir, aquello a lo que debemos poner especial rigor, aquello que podemos tolerar y finalmente aquello ante lo cual podemos ser completamente indiferentes.

Llama la atención que, para Reyes, el valor de la tolerancia no sea el primer criterio de una existencia ética dentro de la comunidad política, como tanto mencionan los liberales hoy en día, sino que es colocado en un nivel medio; mientras lo indispensable es puesto en la primera órbita de los intereses éticos, y éste podría ser comprendido como el imperativo de hacer prevalecer los alcances de la cultura clásica en la formación de los ciudadanos y la preservación del Estado mediante al respeto a uno mismo, a la familia, a los demás grupos sociales y, finalmente, a la ley.

Por último, cabe resaltar la valoración que Alfonso Reyes hace del cristianismo y de la cultura católica. Para Reyes, la gran aportación del catolicismo a la ética consiste en el sentimiento de la culpa, no comprendida como vergüenza del cuerpo –aspecto que Reyes combate–, sino como un sentimiento de indignación humana frente a todo tipo de injusticias que simultáneamente impulsa al hombre a tener el coraje para superarlas. En ese sentido,

² Alfonso Reyes, *Cartilla moral*, Lección III, p. 19.

para Reyes, todos los individuos que conforman una sociedad son culpables de sus injusticias e inequidades, razón por la cual deben tener el coraje de reconocerse como responsables de ellas y comprometerse con su superación.

También es interesante su concepción del desperdicio como inmoralidad y las múltiples formas de hacer valer el respeto a la Naturaleza como un bien sin el cual no puede desenvolverse plenamente la existencia humana, así como el placer estético que su contemplación conlleva.

Así, se puede rastrear en el pensamiento de Alfonso Reyes las ideas de Platón y Spinoza, pero también de los estoicos y de los grandes teóricos del Estado moderno como Maquiavelo. Además, la reivindicación que hace de la poesía como la mejor manera de expresar, a veces, pensamientos complejos y la equiparación de poetas mexicanos como Amado Nervo y Enrique González Martínez con poetas como Kipling, entre otros, enaltece una tradición que no por el hecho de ser tal es respetable, sino que es valiosa en la medida en que preserva esos valores universales de la cultura.

Quizá lo que debería reprocharse a Reyes es la falta de distinción entre ética y moral, ya que emplea ambos términos como equivalentes cuando en realidad son conceptos distintos que no pueden pensarse uno sin el otro. La moral sería aquello que los hombres hacen por costumbre y por inercia, sin pasar necesariamente por una reflexión racional, mientras que la ética, además de ser la disciplina teórica que tiene por objeto de estudio precisamente a la moral, también presenta una dimensión práctica al fundamentar de un modo racional las acciones de los individuos. De tal manera que la *Cartilla moral* en realidad debería llamarse *Cartilla ética* o *Cartilla de los deberes o respetos éticos*.

De cualquier modo, la *Cartilla moral* cumple con los propósitos de la alfabetización cívica y política de los mexicanos, y si, como dice Reyes, todo desperdicio es una inmoralidad, no leer a Reyes y la *Cartilla moral* sería no sólo un desperdicio intelectual, sino también una inmoralidad.

JORGE PORTILLA Y EL JARDÍN PERDURABLE

Jorge Portilla ocupa un lugar indiscutido en el jardín perdurable que supone la filosofía mexicana. Su obra, desperdigada en distintas publicaciones, y compilada de manera apretada por Luis Villoro, Alejandro Rossi y Víctor Flores Olea en 1966 bajo el título de –tres años después de su prematura muerte– es el reflejo de un pensamiento que no podía ni quería ajustarse a los rígidos parámetros del tratado filosófico ni del ensayo académico.

Dice Guillermo Hurtado en –introducción a la antología sobre el grupo Hiperión preparada por él mismo y publicada por la UNAM– que Portilla era “un hombre inteligente, carismático y atormentado”¹ y al que no podía medírsele bajo los cartabones académicos tradicionales.

También en la “Advertencia” a la , sus compiladores señalaron que Portilla era un hombre excepcional al que le gustaba el diálogo y el contacto directo con su interlocutor y, quizá por eso, especulaban, el filósofo se haya limitado a una escritura fragmentaria, periódica y dispersa, aunque atravesada, sin duda, por la

¹ Guillermo Hurtado, *El Hiperión y su tiempo en El Hiperión* (Antología), Introducción y selección por Guillermo Hurtado, Biblioteca del Estudiante Universitario, UNAM, México, 2006, p. X.

preocupación de una época en crisis y el lugar que el mexicano ocupaba en ella.

Lo cierto es que Portilla muestra en sus ensayos no sólo un rigor analítico y una enorme profundidad filosófica, sino también un estilo literario y una voluntad honrada de comprender, como él mismo definía su labor, que lo proyectan tanto como un escritor de primerísima línea cuanto como un pensador que partía de la premisa de “sacar la filosofía a la calle (que es su lugar natural) despojándola en lo posible de la cáscara que a veces la encubre”.²

Definitivamente, las prendas filosóficas de Portilla están fuera de toda discusión, pero también habría que valorar su gran aportación a la literatura mexicana desde el estilo preciso, limpio y contenido con el cual escribía. Juan José Reyes, por lo demás, ya ha abordado esta dimensión de la ensayística de Portilla en su libro.³ Igualmente, Villoro, Rossi y Flores Olea hicieron énfasis en la pasión templada que caracteriza su escritura y en las ideas luminosas e intuiciones vertiginosas que la impulsan.

Justo eso se observa en cada uno de los ensayos que conforman *La fenomenología del relajo*. En ellos se parte de una descripción minuciosa de un determinado fenómeno o acontecimiento, para posteriormente indicar las relaciones que establece con otras redes de significación que le dan sentido. Esta operación metodológica ayuda a develar el significado de los fenómenos y, en consecuencia, a interpretarlos desde una posición global o exterior a ellos. Asimismo, al proponer una interpretación de éstos antes que ofrecer un diagnóstico, Portilla emula el gesto “del hombre que inicia un diálogo”.⁴

Hay tres temas, pues, que sobresalen en la obra de Portilla: el fenómeno del relajo, la crisis que vive el hombre en el siglo XX y el irracionalismo expresado a través de la obra de Dostoevski

² Jorge Portilla, *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, FCE, México, 1984, p. 15.

³ Cfr. Juan José Reyes, *El péndulo y el pozo: el mexicano visto por Emilio Uranga y Jorge Portilla*, Ediciones sin nombre/Conaculta, México, 2004.

⁴ Jorge Portilla, *op. cit.*, p. 14.

y Thomas Mann. Todos ellos anudados para tratar de responder a la pregunta: ¿qué es el mexicano en tanto que hombre de su tiempo? Este cuestionamiento, por otro lado, enmarca no sólo un proyecto individual, sino todo un ambicioso programa generacional al que después muchos de sus miembros renunciarían o replantearían de otra manera.

En efecto, bajo esa interrogante, un grupo de jóvenes profesores y estudiantes de filosofía, nacidos principalmente en la década de los veinte del siglo pasado y entre los cuales destacaban Leopoldo Zea, Luis Villoro, Emilio Uranga, Ricardo Guerra y Salvador Reyes Nevares, entre otros, organizaron una serie de conferencias sobre el existencialismo y el ser del mexicano, y con ello propiciaron la emergencia de un grupo intelectual al que le dieron el nombre de Hiperión, el cual tuvo una vida pública entre 1947 y 1953.

De esta generación formó parte Jorge Portilla (1919-1963) y, como señalan los antólogos de su obra, toda esa reflexión que llevó a cabo el Hiperión se expresa claramente en él como “uno de los pensadores más lúcidos del grupo”.⁵

Respecto al relajo, “esa forma de burla colectiva, reiterada y a veces estruendosa”,⁶ como la definiera el propio Portilla, éste indicaba que era un fenómeno que requería de una adecuada comprensión, ya que en él se reflejaba una de las formas más destacadas y complejas del comportamiento del mexicano.

Esa burla que supone el relajo no sólo interrumpe la seriedad, sino que en general diluye todos los valores que apuntan hacia la construcción de un orden sólido y perdurable con el cual se pudiera dar una mayor consistencia moral, entendida en términos de responsabilidad y comunidad, a la vida pública mexicana.

En última instancia, la tesis que sostiene Portilla es que el relajo impide el arribo a una auténtica madurez de México, ya que sabotea cualquier posibilidad de ordenamiento de su vida como

⁵ Víctor Flores Olea, Alejandro Rossi y Luis Villoro, *Advertencia* en Jorge Portilla, *op. cit.*, p. 9.

⁶ Jorge Portilla, *op. cit.*, p. 13.

nación y hace que toda una generación, particularmente a la que pertenecía Portilla, desperdicie su libertad al eludir el compromiso de hacerse responsable de su propia circunstancia.⁷

Igualmente, Portilla estaba convencido de que si en el camino de la libertad de un pueblo se conforman cierto tipo de prácticas o formas o estilos de conducta, como el relajo, éstas no son de manera fatal la última etapa de su desarrollo histórico, sino una estación que puede ser superada en una ruta hacia la plena liberación.

Portilla señalará también que el relajo, a diferencia de la burla, la ironía y el humor, es un fenómeno que consta de por lo menos “tres momentos discernibles por abstracción”,⁸ aunque siempre presentes y articulados en forma unitaria: el primer momento implica un gesto a través del cual un individuo desvía o desplaza la atención de un grupo de personas para romper la seriedad requerida en un contexto social determinado; el segundo se caracteriza por una actitud o toma de posición de ese mismo individuo que aleja o “desolidariza” del valor que se propone en ese mismo contexto; y, finalmente, el tercero es una invitación abierta para que los demás individuos se unan a esa “desolidarización” o degradación del valor planteado.

⁷ Portilla lo refiere de esta manera: “Pertenezco a una generación cuyos mejores representantes vivieron durante muchos años en un ambiente de la más insoportable y ruidosa irresponsabilidad que pueda imaginarse, a pesar de lo cual no vacilo en calificarlos como los mejores representantes de esa generación. Hombres de talento algunos de ellos, nobles y generosos otros, todos parecían absolutamente incapaces de resistir la menor ocasión de iniciar una corriente de chocarrería que una vez desatada resultaba incontrolable y frustraba continuamente la aparición de sus mejores cualidades. Era como si tuvieran miedo de su propia excelencia y se sintieran obligados a impedir su manifestación. Sólo la asumían en el diálogo con un amigo o en estado de ebriedad. Casi nunca fui testigo de que tomaran algo verdaderamente en serio y, menos que nada, sus propias capacidades y su propio destino” (*ibid.*, pp. 14-15).

⁸ *Ibid.*, p. 19.

En suma, el relajo no sólo suprime la seriedad de manera formal a través de ciertos gestos de burla, palabras o meros ruidos, sino que también rompe la posibilidad de realizar el valor propuesto a una comunidad en un contexto específico y, con ello, niega la libertad y la realización plena del hombre, en este caso, del mexicano.

Cabe mencionar que, influido por la fenomenología de Husserl y el pensamiento existencialista de Jean Paul Sartre, Jorge Portilla identifica la libertad con la esencia del ser humano, ya que cualquier acción que éste realiza parte del supuesto de ese estado ontológico en el que se encuentra, motivo por el cual el hombre se hace necesariamente responsable de sus actos. En otras palabras, como decía Sartre, el hombre está condenado a ser libre.

De la misma manera, Portilla retoma la tesis de José Ortega y Gasset al indicar que uno es su propia circunstancia, pero que también se puede ser más que esa circunstancia al tomar plena conciencia de sus determinaciones y buscar la forma de superarla. Es decir, el hombre no sólo es “excrecencia de sus circunstancias”,⁹ sino agente de cambio de éstas.

Por otro lado, si bien es cierto que para Portilla el relajo es una actitud negativa e incluso autodestructiva porque anula toda posibilidad de realización del valor en una comunidad, también muestra ciertos rasgos positivos como la espontaneidad y el impulso creativo —elementos a través de los cuales también se manifiesta la libertad del hombre—, pero que, al desembocar en la imposibilidad de la realización significativa de todo valor, pierden relevancia, ya que de esa forma también anulan no sólo el futuro o porvenir del hombre, sino el de la comunidad. En palabras de Portilla:

El hombre del relajo efectúa un movimiento profundamente irracional que consiste en la supresión de todo futuro regulado. Hay en el relajo un cierto volverle la cara al futuro para realizar un simple acto de negación del pasado inmediato. El futuro resulta así despojado de su

⁹ *Ibid.*, p. 55.

poder de atracción. Cada instante del futuro inmediatamente próximo es vivido como una mera posibilidad de negación del presente.¹⁰

Pero si el relajo es el extremo de una espontaneidad desaprovechada para asumir el compromiso que la exigencia de un valor significativo impone a la comunidad, el polo opuesto es el movimiento que la anula mediante una identificación entre ser y valor en un solo individuo, despojando a la acción de todo impulso vital o libertad auténtica.

Esta oposición al relajo es el apretamiento y consiste en distinguirse de los demás mediante una serie de exclusiones con la finalidad de aparecer como el poseedor de todas las virtudes y la encarnación de todos los valores. Si el relajo distiende y niega el futuro, el apretamiento tensa e impone un formato rígido y vacío, falta de significación, a seguir en el presente.

El “apretamiento”, pues, no permite el despliegue de la espontaneidad para el ejercicio de la libertad del hombre, más bien establece un cinturón de exclusiones y distinciones con las cuales sólo se busca la participación de los demás individuos para el reconocimiento de unos cuantos que se asumen como la encarnación del valor, es decir, el “apretado”, aquel hombre que encarna esta actitud “necesita de los otros, pero no para constituir con ellos un , sino para negarlos autoafirmándose”.¹¹

Por ello, para Portilla, tanto el apretamiento como el relajo niegan la posibilidad de constituir una comunidad auténtica, ya que no sólo impiden la realización del valor –sea negando al valor toda trascendencia u obstruyendo su aparición como guía de la sociedad–, sino también porque en aras de fundamentarla desde la encarnación del valor o de unirla a través de la dispersión contribuyen a desaparecerla o diluirla:

El apretado resulta fundamento de la disolución de la comunidad por la doble negación de la distinción y la exclusión. Por su parte, el

¹⁰ *Ibid.*, p. 39.

¹¹ *Ibid.*, p. 90.

hombre del relajo impide la integración de la comunidad al impedir la aparición del valor. Relajientos y apretados constituyen dos polos de disolución de esta difícil tarea en que estamos todos embarcados: la constitución de una comunidad mexicana, de una auténtica comunidad y no de una sociedad escindida en propietarios y desposeídos.¹²

Mucho le debe la filosofía mexicana actual y la cultura en México al grupo Hiperión, en particular a Jorge Portilla. Sus caminos de reflexión abrieron nuevas rutas y posibilidades para el desarrollo del pensamiento en nuestro país que todavía hoy perduran. De una u otra forma, la obra de Portilla prefiguró el rumbo de los nuevos problemas filosóficos que se abordarían en México en los años setenta y ochenta; por ejemplo, la reflexión ya no sólo en torno a la identidad del mexicano, sino también la del ser latinoamericano –aún con todos sus excesos y extravíos– o la necesidad de que la filosofía se relacionara con los problemas de su tiempo, particularmente con el impulso de la ciencia y la tecnología como detonante del desarrollo económico de nuestro país, a partir del análisis sistemático de los conceptos científicos –ese parece haber sido el caso de la filosofía analítica desarrollada posteriormente por Luis Villoro, Fernando Salmerón y Alejandro Rossi–.

Igualmente, Portilla influyó indirectamente en el desarrollo ulterior del marxismo –por el que, junto con Emilio Uranga, se sentía atraído, aunque no seducido¹³–, ya que además de ser

¹² *Ibid.*, p. 95.

¹³ Esto lo refiere Adolfo Sánchez Vázquez en una entrevista que le hiciera el filósofo Carlos Pereda: “En definitiva, los materiales que recojo durante los años sesenta en la elaboración de un pensamiento propio proceden –con los antecedentes del joven Lukács y Gramsci– de los marxistas europeos que reaccionan contra el marxismo oficial, así como de los críticos no marxistas, existencialistas y cristianos a los que leo y sopeso con gran atención. Atención que presto también a las reflexiones y críticas –más verbales que escritas– de dos jóvenes filósofos mexicanos, Emilio Uranga y Jorge Portilla, atraídos aunque no seducidos por el marxismo”, en Carlos Pereda, *La filo-*

un interlocutor privilegiado de aquellos que se erigirían como los máximos representantes de esta corriente intelectual en la década de los sesenta en México, su obra y el magisterio de la generación a la que perteneció formaron en las aulas universitarias a los jóvenes que después irrumpirían en el trabajo teórico de los años setenta y ochenta.

Tan sólo hay que recordar que Adolfo Sánchez Vázquez, en una entrevista con Carlos Pereda, recientemente vuelta a publicar en el último libro de éste, señalaba que los filósofos con los que se había sentido más cercano, “más ligado teóricamente”, eran: su maestro José Gaos, sus contemporáneos Jorge Portilla y Emilio Uranga, así como sus alumnos Juan Garzón Bates y Carlos Pereyra:

Puedo decir que estuve “ligado teóricamente” con mi maestro –allá y aquí– José Gaos. También lo estuve en los años cincuenta con dos jóvenes filósofos mexicanos que ya he nombrado: Emilio Uranga y Jorge Portilla. Podría ampliar la lista incluyendo a brillantes alumnos míos –después colegas– de los años sesenta, de los que, a título de ejemplo, sólo doy los nombres de dos, lamentablemente fallecidos: Juan Garzón y Carlos Pereyra.¹⁴

Indudablemente, la filosofía del mexicano es un tema que aún se encuentra presente en múltiples expresiones y preocupaciones sociales, políticas y artísticas de nuestro país. Se puede estar o no de acuerdo con sus apreciaciones o con su particular método para abordarlas, pero, más allá de las posibles y necesarias objeciones y críticas, se debe reconocer que este pensamiento ha dejado una honda marca que requiere ser valorada urgentemente para establecer el justo lugar de la filosofía en la cultura de México.

sofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante, Conaculta, México, 2013, pp. 85-86.

¹⁴ Carlos Pereda, *La filosofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante*, Conaculta, México, 2013, p. 94.

PRAXIS Y POLÍTICA EN ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

Muchas son las aportaciones de Adolfo Sánchez Vázquez al campo filosófico mexicano, particularmente al terreno teórico del marxismo. Su influjo en la filosofía, la política y la cultura en los años setenta y ochenta en México fue decisivo no sólo para que el marxismo pudiera consolidarse y desarrollarse como un discurso explicativo, riguroso y crítico de la realidad social, sino también para contribuir a la formación política de toda una generación de jóvenes universitarios que participó activamente en la vida pública en el año axial de 1968.

Sánchez Vázquez contribuyó, como quizá ningún otro filósofo mexicano, a promover, a través de la lectura de su libro *Filosofía de la praxis*, una cultura y práctica política vinculada con la teoría que puso en primer término la función de la filosofía y la determinación de sus alcances para la transformación del mundo y no sólo para su interpretación. Si, como han relatado algunos de los jóvenes que participaron en la movilización estudiantil de 1968, como el poeta y dramaturgo José Ramón Henríquez, éstos se caracterizaron por una acción política un tanto espontánea que partía sólo de meras intuiciones sin un aparato teórico que las ordenara y sustentara, la obra de Sánchez Vázquez significó para ellos la posibilidad de obtener ese dispositivo teórico con el cual reflexionar sobre su práctica, es decir, “significó”, sobre todo, “la

posibilidad de un marxismo abierto, pero capaz de transformar la realidad”.¹ Y transformarla, cito a José Ramón Henríquez, “hacia un horizonte completamente distinto al páramo desolado que nos presentaba el socialismo real”.²

En ese sentido, habría que valorar la obra de Adolfo Sánchez Vázquez como un punto de inflexión en la práctica política de la izquierda mexicana de aquellos años, ya que planteó la necesidad de vincular la teoría y la práctica con la finalidad de establecer una acción política coherente y racional que contribuyera de manera clara y decidida a la transformación de la realidad en clave socialista, alejada de utopismos y aventurerismos que la obstaculizaran y la impidieran.

Por ello, más allá de situar cada una de sus intervenciones teóricas y su impacto en el campo filosófico mexicano, que fueron múltiples, por ejemplo la reflexión que llevó a cabo sobre el arte, la estética, la ética y la filosofía política, entre tantas otras –igualmente, habría que hacer mención de sus polémicas con diversos filósofos e intelectuales protagónicos de la cultura en México, como Luis Villoro y Octavio Paz, así como de su trabajo como editor y profesor universitario, formador de numerosas generaciones y de brillantes discípulos como Juan Garzón y Carlos Pereyra–, me limitaré a señalar su concepción de la política que desde *Filosofía de la praxis*, publicada en 1967, ocupa un lugar central en su pensamiento y que fue matizando a lo largo de toda su trayectoria intelectual.

Esta concepción de la política que Sánchez Vázquez plantea en *Filosofía de la praxis* se depurará cada vez más hasta llegar a su versión más acabada en las cinco conferencias sobre Ética y política, dictadas en 2003 en la Facultad de Filosofía y Letras,

¹ José Ramón Enríquez, “Entre el rock pesado y el rey Alfonso X”, en Federico Álvarez (editor), *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (Semblanzas y entrevistas)*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1995, p. 25.

² *Idem*.

y recogidas en su último libro que lleva por título el mismo nombre de las conferencias, publicado en 2007. Estas conferencias sobre ética y política, además de constituir una de las pruebas más evidentes de la actualidad del pensamiento de Sánchez Vázquez en el debate ético, político e intelectual en México, bien podrían ser, desde mi perspectiva, el testamento político de Adolfo Sánchez Vázquez a las nuevas generaciones.

Así pues, en *Filosofía de la praxis*, Adolfo Sánchez Vázquez desarrolla un riguroso análisis del concepto de “praxis” al que identifica con una modalidad de la práctica. Para Sánchez Vázquez, a pesar de que los conceptos de práctica y “praxis” se emplean de manera indistinta en la lengua castellana, prefiere diferenciarlos, ya que el significado predominante de práctica es el que designa una “actividad práctica humana en el sentido estrechamente utilitario”,³ además de que la praxis será concebida de una manera más restringida como una modalidad de la práctica que presenta dos dimensiones: una dimensión práctico-material en la que el hombre establece una relación práctica con la naturaleza que posibilita la transformación de ésta y de él mismo, y una dimensión práctico-revolucionaria en la que el hombre es capaz de transformar a la sociedad al obtener una comprensión cabal de sus contradicciones objetivas.

De esta forma, para Sánchez Vázquez el concepto de “praxis” se establece como una categoría central del pensamiento moderno, particularmente del marxismo, después de que maduraron dos premisas fundamentales en la historia de la filosofía: una, aquella que concibe al hombre como ser práctico y no sólo como ser teórico, racional o espiritual, y otra que sostiene que la desaparición de las contradicciones sociales sólo se puede llevar a cabo mediante una acción revolucionaria que transforme la realidad social, es decir, mediante una práctica productiva-material y una práctica política-revolucionaria.

³ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI, México, 2011, p. 27.

De esta manera, para Sánchez Vázquez la verdadera filosofía de la praxis es el marxismo, ya que ésta es la única concepción de la filosofía que asume al hombre como ser práctico y que valora que con su acción no sólo transforma su entorno y la naturaleza, sino que es capaz de transformar el conjunto de las relaciones sociales de la producción que lo constituyen como ser social.

Una de las tesis principales de *Filosofía de la praxis* es que “toda praxis es actividad, pero no toda actividad es praxis”⁴ y, una vez que define a la actividad en general como “el acto o conjunto de actos en virtud de los cuales un sujeto activo (agente) modifica una materia prima dada”,⁵ y a la praxis como la acción intencionada que lleva a cabo el hombre con arreglo a ciertos fines y con el propósito último de transformar su realidad, ya sea natural o social, señala que fundamentalmente hay cuatro tipos de praxis: la praxis productiva o económica, la praxis experimental o científica, la praxis artística y la praxis social o política.

Indica, en primer lugar, que esta última es “el tipo de praxis en que el hombre es sujeto y objeto de ella, es decir, praxis en la que actúa sobre sí mismo”.⁶ Igualmente, plantea que, en un sentido amplio, toda praxis, incluida aquella que toma por objeto a la naturaleza o las realidades no humanas, es social, ya que siempre se realiza desde un horizonte signado por las relaciones sociales que emanan de las relaciones de producción establecidas en una circunstancia histórica determinada. Además, en esta praxis productiva o experimental, el hombre, como ser social, también se transforma con la modificación que hace de la propia naturaleza.

Así, en un sentido amplio, toda praxis es praxis social, pero, en un sentido más restringido, la praxis social será fundamentalmente “praxis política”, ya que es el tipo de práctica que “toma por objeto no a un individuo aislado, sino a grupos o clases sociales, e incluso la sociedad entera”, con una peculiaridad: es “la

⁴ *Ibid.*, p. 263.

⁵ *Idem.*

⁶ *Ibid.*, p. 277.

actividad de grupos o clases sociales que conduce a transformar la organización y la dirección de la sociedad, o a realizar ciertos cambios mediante la actividad del Estado”.⁷

De esta definición se deducen dos cosas: la praxis política supone siempre una actividad colectiva, es decir, no puede ser llevada a cabo por individuos aislados o por voluntades particulares, y al ser una actividad colectiva que tiene por finalidad la transformación de la sociedad implica que esas modificaciones se deben realizar necesariamente a través de la mediación del Estado, es decir, deben estar enmarcadas en la dinámica específica de la lucha por el poder.

En un segundo momento de esta definición de política, Sánchez Vázquez precisa que “en las condiciones de la sociedad dividida en clases antagónicas, la política comprende la lucha de clases por el poder y la dirección y estructuración de la sociedad, de acuerdo con los intereses y fines correspondientes”,⁸ es decir, esa lucha por el poder será fundamentalmente una lucha de clases por el poder y, por tanto, la actividad política revolucionaria será la más alta expresión de la praxis política en tanto actividad colectiva que busca la transformación de la sociedad.

De aquí, puedo señalar que la concepción de la política que Sánchez Vázquez plantea es claramente una concepción de la política ligada con el concepto de poder y el de lucha de clases, en la cual la noción de Estado es fundamental para articular ambas dimensiones de esta actividad práctica. Su objetivo será la transformación de la sociedad mediante la conquista del poder del Estado y el terreno en donde se juega esa conquista del poder es el de la lucha de clases, por lo que Sánchez Vázquez se deslinda de posiciones anarquistas o espontaneístas que nieguen ya sea la centralidad del Estado en la lucha política o la organización de los grupos sociales en instituciones políticas creadas para esos fines.

⁷ *Idem.*

⁸ *Idem.*

Ahora bien, la política para Sánchez Vázquez es una actividad práctica en cuanto: 1) hay una organización real de los miembros de los grupos o clases sociales en instituciones políticas como son los partidos, 2) existe un programa ideológico que define el campo de “ideas-fuerza” con el que los grupos sociales antagónicos establecen su lucha de clases por el poder, pero, sobre todo, hay ciertos medios o vehículos reales para que esos grupos lleven a cabo los objetivos de sus respectivos programas ideológicos. Éstos son, entre tantos otros, acciones como las huelgas, las manifestaciones, los mítines o incluso algunos métodos violentos, pero el punto central que identifica a la política como actividad práctica para Sánchez Vázquez, el cual es el 3), “gira en torno a la conquista, conservación, dirección o control de un organismo concreto como es el Estado”.⁹ Es decir, “el poder es un instrumento de importancia vital para la transformación de la sociedad”.¹⁰ Dicho en otras palabras: no hay transformación de la sociedad sin la conquista del poder, y no hay posibilidad de establecer un socialismo sin la necesaria acción política organizada en torno a la figura del partido político.

Sánchez Vázquez también menciona la necesidad de que la actividad política se encuentre enmarcada en un claro conocimiento de la situación concreta y en la plena conciencia de la correlación de fuerzas para evitar acciones aventureras que impidan una auténtica acción transformadora de la sociedad o incluso la conduzcan al fracaso. Por esa razón, la actividad política requiere de dos niveles o dimensiones en su planteamiento: el nivel táctico y el estratégico. Sobre esto señala Sánchez Vázquez:

La estrategia señala las tareas correspondientes a una etapa histórica general, y la táctica determina el modo de cumplir la línea política en un período relativamente breve. Estrategia y táctica se relacionan dialécticamente dentro de la línea política y de su aplicación como

⁹ *Ibid.*, p. 278.

¹⁰ *Idem.*

lo general y lo particular, lo previsible y lo imprevisible, lo esencial y lo fenoménico.¹¹

Así pues, con esta definición de la política y la enumeración de sus principales rasgos, así como el análisis de los argumentos que Sánchez Vázquez ofrece para justificarla como actividad práctica, es decir, como praxis transformadora de la realidad social, es posible establecer las siguientes consideraciones: en primer lugar, Sánchez Vázquez plantea que la política es una actividad colectiva a través de la cual se transforman las relaciones sociales, pero este objetivo sólo se logra si la práctica política se enmarca en la lucha por el poder del Estado y asume la forma de la lucha de clases.

La actividad política es praxis porque se desarrolla a través de grupos debidamente organizados en instituciones políticas como son los partidos, se vale de ciertos medios efectivos para que sus objetivos se realicen de manera plena y se plantea como una lucha de clases por el poder. De igual modo, la actividad política es una modalidad de la praxis porque transforma a la sociedad al tomarla como objeto de su práctica.

Ahora bien, en Ética y política, conferencias dictadas en 2003 y publicadas en forma de libro por el Fondo de Cultura Económica en 2007 junto con otros artículos y textos aparecidos en diferentes publicaciones periódicas, Sánchez Vázquez matizará su concepción de la política, aunque esencialmente mantendrá sus directrices generales.

Por ejemplo, afirmará que la política, en efecto, es la “actividad práctica de un conjunto de individuos que se agrupan, más o menos orgánicamente, para mantener, reformar o transformar el poder vigente con vistas a conseguir determinados fines u objetivos”.¹²

Las diferencias que presenta su concepción de la política con la sostenida en *Filosofía de la praxis* son, entre otras, la flexibilidad

¹¹ *Idem.*

¹² Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y política*, FCE, México, 2007, p. 18.

de su definición de la política. Ésta seguirá siendo una actividad práctica llevada a cabo por grupos más o menos organizados con la finalidad ya no sólo exclusiva de transformar el poder vigente o la relación entre gobernantes y gobernados, o la modificación de la sociedad en su conjunto, sino que la política también se caracterizará por la posibilidad de reformar e incluso mantener o conservar el orden social y político establecido.

Igualmente, la política ya no se reduce a una actividad colectiva para conquistar el poder del Estado en general, sino que se caracteriza simplemente por asumir una cierta disposición o postura por parte de los grupos o sectores sociales frente al poder, el cual puede ser local o municipal, estatal o federal.

De esta manera se observa que la concepción de la política de Sánchez Vázquez en 2007 asume una mayor flexibilidad y complejidad en su relación con el poder político y de los diferentes niveles en los que éste se configura y se distribuye a través de las instituciones del Estado.

También es importante mencionar que, en esta concepción un tanto más compleja y refinada de la actividad política, ésta ya no se plantea como la acción desarrollada por ciertos grupos que se organizan exclusivamente a través de los denominados partidos políticos, sino que acepta que junto con ellos coexisten otras formas de expresar la organización social a través de estructuras menos rígidas y jerárquicas, como son los movimientos sociales y demás organizaciones de la sociedad civil.

Si bien para Sánchez Vázquez los partidos políticos siguen siendo los vehículos privilegiados de la acción política al representar los intereses de ciertas clases o grupos sociales no son ya los únicos ni los más idóneos, sin embargo los movimientos y organizaciones sociales no están exentos de las condiciones en las que se plantea la actividad política, ya que en la medida en que también asumen una cierta disposición o postura frente al poder (global o local, federal o municipal) ya sea resistiéndolo, oponiéndose o rechazándolo se convierten inevitablemente también en movimientos políticos y esta condición los lleva a asumir

los dos aspectos esenciales de la actividad política, a saber, el aspecto ideológico-valorativo y el aspecto práctico-instrumental:

Independientemente de lo que los distingue de los partidos políticos, la actividad práctica de estos movimientos y organizaciones siempre es política en cuanto que entraña cierta relación –de presión, protesta o abierta oposición– con el poder existente.¹³

Si en *Filosofía de la praxis* Sánchez Vázquez le daba una escasa importancia a las ideas y en general a los programas ideológicos a la hora de evaluar la condición práctica de la actividad política –“aunque la actividad política vaya acompañada de un choque y contraposición de ideas, proyectos, programas, etc., y esta lucha ideológica ejerza una influencia indudable en las acciones políticas reales, concretas, el carácter práctico de la actividad política exige formas, medios y métodos reales, efectivos de lucha”,¹⁴ decía Sánchez Vázquez en 1967–, en las conferencias sobre ética y política plantea que uno de los aspectos esenciales de la política en tanto actividad práctica es el ideológico-valorativo, es decir, la necesaria asignación de ciertos propósitos o valores que la acción política busca realizar: “La política no es sólo –sin dejar de serlo– táctica y estrategia, empleo de medios eficaces para cumplir sus objetivos, sino también –y además insoslayablemente– una actividad práctica que persigue realizar ciertos valores o fines que sus agentes consideran valiosos”.¹⁵

Así pues, toda política, ya sea conservadora o liberal, autoritaria o democrática, reformista o revolucionaria, sea llevada a cabo por partidos políticos o por movimientos sociales, por clubes formados por políticos profesionales u organizaciones conformadas por supuestos ciudadanos independientes y autó-

¹³ *Idem.*

¹⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 278.

¹⁵ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y política*, p. 23.

nomos, presentará siempre un aspecto ideológico-valorativo y otro práctico-instrumental.

Este último es fundamental porque se refiere a los medios o a las acciones de los que se valdrán esos grupos organizados para realizar sus fines o conseguir sus objetivos que se han planteado como valiosos y que necesariamente tiene que plantearse como una relación específica con el poder ya que éste es el instrumento para realizar aquellos fines o valores.

Si no se contemplan ambos aspectos en la actividad política, se generará una actividad que tienda al mero utopismo o a la impotencia en la acción o a una mera actividad pragmática que no modifique, reforme o transforme absolutamente nada; es decir, estos dos aspectos son esenciales fundamentalmente para la realización de toda actividad política, pero principalmente para aquella actividad política que se haga desde una posición de izquierda o, si se quiere, desde una perspectiva socialista que busque la modificación de las relaciones de poder establecidas.

De esta forma podemos observar la continuidad y también las diferencias de la concepción de la política que Sánchez Vázquez establece en *Filosofía de la praxis* y en sus conferencias de Ética y política: cómo la aclara o refina finalmente en estas últimas y cómo, en su conjunto, pueden ser la base o, al menos, algunos de los elementos reflexivos y teóricos, para replantear con firmeza toda una cultura política y todo un programa ideológico que impulse nuevamente una perspectiva socialista y democrática en México.

Bibliografía

- Enríquez, José Ramón, "Entre el rock pesado y el rey Alfonso X", en Álvarez, Federico, *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1995.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI, México, 2011.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética y política*, FCE, México, 2007.

CARLOS PEREYRA Y LA RECEPCIÓN DE ALTHUSSER EN MÉXICO

La influencia del pensamiento de Louis Althusser fue decisiva en América Latina durante la década de los setenta y ochenta. En el caso de México, ese influjo se manifestó en la obra de filósofos como Adolfo Sánchez Vázquez y muchos de sus jóvenes discípulos de entonces como Cesáreo Morales, Carlos Pereyra, Mariflor Aguilar, Luis Salazar y otros más.

Cesáreo Morales, por ejemplo, en su ensayo “El althusserismo en México”, publicado en 1984, en el número 13 y 14 de la revista *Dialéctica*, indicaba que fue precisamente Sánchez Vázquez el primero en realizar una recepción crítica de la obra de Louis Althusser y en mantener con ella un diálogo polémico que no acabó sino hasta 1978 con la publicación de la obra “Ciencia y revolución”, pero yo mencionaré que ese diálogo se mantuvo constante e ininterrumpido hasta bien entrados los años noventa y quizá hasta la muerte del decano del marxismo en México acaecida en 2011.

Morales refiere también que la recepción del althusserismo en México se puede clasificar en al menos tres etapas: una primera, de aparición y difusión, que va de 1965 a 1974, que abarca, entre otros eventos, la posesión de los primeros libros de Althusser en manos de Sánchez Vázquez y la traducción de “Pour Marx” por la editorial Siglo XXI bajo el título ya clásico de “La revolución teórica de Marx” en 1966; otra más, de planteamiento de problemas que

comprende los años de 1975 a 1978, y que se caracteriza por el seguimiento del ritmo de la política y la proliferación de seminarios y centros de reflexión sobre la cultura; y una tercera, denominada por el propio Morales, aunque enfatizada por Gabriel Vargas Lozano en su “Esbozo histórico de la Filosofía en México (siglo xx)”, como de “secularización del marxismo”,¹ que va de 1978 a 1981, y que se caracterizó por “pensar el marxismo en otra forma, no como una religión sino como un pensamiento estricto”;² es decir, por el empleo de éste como una herramienta analítica y explicativa de la realidad social que, a su vez, abonó en el planteamiento de nuevas problemáticas teóricas que desembocaron en un profundo y riguroso estudio del Estado y la democracia, entre otros temas.

Así pues, el periodo que comprende la recepción y el desarrollo teórico del althusserismo en México mediante la asimilación, discusión, problematización y desarrollo de sus tesis abarca casi quince años: desde 1965 hasta 1981.

En esos años, como quizá en ningunos otros más de la filosofía en México, se desarrolló un pensamiento creativo que desde las coordenadas del marxismo crítico abrió el camino a nuevos campos problemáticos y nuevas formas de abordarlos, cuyas aportaciones y alcances aún están por ser evaluadas, de acuerdo con lo que Gabriel Vargas Lozano indica en su libro ya mencionado.

Por otro lado, los acontecimientos políticos que en ese momento marcaron dicha etapa del pensamiento filosófico en nuestro país fueron fundamentalmente tres: la movilización estudiantil de 1968 y su represión; la reforma política de 1977, que legalizó la actividad del Partido Comunista Mexicano y abrió los espacios para la participación política de muchas organizaciones que hasta ese momento realizaban su trabajo en la clandestinidad; y la unificación de buena parte de las izquierdas en una organización partidaria de tendencia socialista que integró al propio PCM en 1981: el PSUM (Partido Socialista Unificado de México).

¹ Gabriel Vargas Lozano, *Esbozo histórico de la Filosofía en México (siglo xx) y otros ensayos*, p. 109.

² Cesáreo Morales, *Fractales. Pensadores del acontecimiento*, p. 79.

Es decir, como bien indica el propio Morales en su ensayo ya citado, publicado en 2007 como “Louis Althusser (1918-1990)” en su libro *Fractales: pensadores del acontecimiento*: “marginal o importante, el pensamiento de Althusser en México sólo encuentra su lugar en el interior de la producción intelectual que siguió al movimiento de 1968, enriquecida más tarde por el exilio latinoamericano”.³

Aunque habría que explicar también cuáles fueron las causas que llevaron a una movilización política como la de 1968 y sobre todo especificar la dinámica propia de la producción intelectual en esos años, ya que muchas veces se suele pensar de manera errónea que el movimiento del 68 surgió casi por generación espontánea, sin ningún tipo de determinaciones y sobredeterminaciones que lo configuraran.

Sobre lo primero, habría que mencionar que en ese momento se vivía en México una importante efervescencia política que no sólo fue decisiva para la gestación del movimiento estudiantil, sino que también es explicable por factores tanto internos como externos.

Entre los factores internos destaca el reflujo de las luchas populares y sindicales que sostuvieron los ferrocarrileros, los médicos y los maestros en los años cincuenta y sesenta, además de los procesos de oposición y resistencia a los cacicazgos regionales en estados como Morelos y Guerrero, a través de los liderazgos de Rubén Jaramillo, asesinado en 1962 por el gobierno de Adolfo López Mateos, y de Genaro Vásquez y Lucio Cabañas, muertos respectivamente en 1972 y 1974. Además, habría que sumar el contexto geopolítico de la guerra fría y el triunfo de la revolución cubana en 1959.

Todo ello impactó en el proceso de concientización política de buena parte de la población mexicana e impulsó el trabajo organizativo de los estudiantes que desembocó en la gran movilización de 1968. También hay que recordar que las principales demandas del movimiento eran, entre otras, la liberación de todos

³ *Ibid.*, pp. 76-77.

los presos políticos del país, particularmente de los dirigentes ferrocarrileros Demetrio Vallejo y Valentín Campa, así como la derogación del delito de “disolución social” que criminalizaba toda posición política socialista.

Esto es importante señalarlo, ya que plantear al movimiento estudiantil del 68 como un acontecimiento fundacional sin otras determinaciones que lo expliquen es abonar indirectamente a la idea de una supuesta *pax priista* que se resquebraja casi de manera inexplicable en el año de la movilización estudiantil, sin tomar en cuenta que desde la década de los cuarenta, por lo menos, ya existían distintas expresiones de descontento social hacia el sistema político priista que se desarrollaron en forma diferenciada y desigual a lo largo y ancho de la República, conformando diversas dinámicas de lucha y resistencia política que muchas veces se llevaron a cabo de manera simultánea.⁴

Ahora bien, en lo que concierne al ámbito de la producción intelectual de aquellos años, particularmente en lo que respecta al “campo filosófico”, habría que valorar la importancia que tuvo la aparición de *Filosofía de la praxis* de Adolfo Sánchez Vázquez en 1967. En lo particular, pienso que la publicación de esa obra, sumada a la experiencia política decisiva que dejó la movilización estudiantil en muchos universitarios y la lectura de los libros de Althusser por algunos dirigentes del movimiento reclusos en Lecumberri, explica en buena medida el proceso de evolución de una producción teórica formidable en el ámbito de la filosofía y el pensamiento social como quizá nunca antes se había dado en el horizonte de la cultura mexicana del siglo xx.

En lo que respecta a esto, el propio Morales señala, como ya se mencionó, que en el proceso de difusión del althusserismo fue fundamental la recepción crítica que de ella hizo Adolfo Sánchez Vázquez, ya que fue el primero en tener en sus manos un ejemplar

⁴ Para tener un panorama más amplio de lo que aquí se expone, consúltese el libro de Fritz Glockner, *Memoria Roja. Historia de la Guerrilla en México (1943-1968)*.

de Louis Althusser, además de ser también el primero en mencionarlo en un trabajo de investigación: *Filosofía de la praxis*, que cuestionaba los principios de la interpretación althusseriana del marxismo, a la par que se deslindaba de todo indicio de “humanismo teórico” en su propia propuesta interpretativa.

En efecto, a lo largo de la obra de Adolfo Sánchez Vázquez se manifiesta una recurrente referencia al pensamiento de Althusser ya sea para analizar y criticar sus tesis, ya para contrastar su interpretación del marxismo basada en la categoría de la “praxis” y en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* con la concepción cientificista y antihumanista del filósofo francés.

De cualquier modo, como también indica el propio Cesáreo Morales en otro trabajo titulado *La investigación filosófica en la UNAM: los años ochenta*, es evidente cómo Sánchez Vázquez en *Ciencia y revolución*, “con paciencia y hasta con una simpatía intelectual inocultable, emprende una exposición crítica del althusserismo: desde su estructura conceptual misma, como se debe; clarificando sus axiomas y teoremas y mostrando sus naturales insuficiencias”.

Quizá con ello Sánchez Vázquez le daba la razón a Althusser cuando indicaba que “toda filosofía está como habitada por su antagonista, por el “espectro” de su contrario”.⁵

Del magisterio de Adolfo Sánchez Vázquez, como ya se señaló al principio de este trabajo, se formaron importantes personalidades teóricas e intelectuales que bajo su influjo, pero también del de las principales corrientes del marxismo teórico de la época, como el althusserismo, desarrollaron una obra significativa que removió las inercias en ese pensamiento que se concebía muchas veces como clausurado y definitivo.

Justo ese es el caso de Carlos Pereyra, un brillante discípulo de Adolfo Sánchez Vázquez con quien, a pesar de su cercanía, igualmente no dejó de polemizar y sostener posiciones críticas a lo largo de su vida.

⁵ Emilio de Ípola, *Althusser, el infinito adiós*, p. 166.

Carlos Pereyra ingresa a la universidad en 1959, justo el año del triunfo de la revolución cubana, y vive como estudiante el movimiento de 1968, a la par que milita en las juventudes del Partido Comunista Mexicano y posteriormente en la Liga Comunista Espartaco.

Además, en los años setenta se vincula orgánicamente a la Tendencia Democrática del SUTERM (Sindicato Único de Trabajadores Electricistas de la República Mexicana), encabezada por Rafael Galván, y milita en el sindicalismo universitario. “Posteriormente” –indica Arnaldo Córdova– “fue miembro fundador y dirigente del Movimiento de Acción Popular; fue miembro fundador del Partido Socialista Unificado de México, a cuyo Comité Central perteneció después de su último Congreso, y fue miembro fundador del Partido Mexicano Socialista”.⁶ Muere el 6 de junio de 1988, un mes antes de llevarse a cabo las emblemáticas elecciones presidenciales de aquel año en donde por primera vez la izquierda política, a través de un amplio bloque de fuerzas históricas agrupado en el Frente Democrático Nacional, se encontró en posibilidades reales de arrebatarle el poder gubernamental al PRI.

Es decir, nadie, quizá, como Pereyra puede ilustrar con su biografía la trayectoria de las distintas etapas de lucha política de la izquierda mexicana en el último cuarto del siglo XX. Simultáneamente a su actividad política, desarrolló una importante obra teórica que no puede concebirse sin la realidad histórica de la que surge ni de las consecuencias prácticas que se le derivan.

Por esa razón, acaso el pensamiento de Carlos Pereyra sea uno de los más emblemáticos de la recepción del althusserismo en México, en primer lugar porque con su investigación teórica contribuyó a esclarecer conceptos fundamentales que tendrían una repercusión en el plano ideológico y en la lucha política de las izquierdas de los años setenta y ochenta en nuestro país. En segundo lugar, porque la asimilación del pensamiento de Althusser

⁶ Adolfo Sánchez Vázquez *et al.*, *En memoria de Carlos Pereyra*, p. 12.

nunca fue dogmática ni exenta de crítica, sino que supuso una revisión problemática de sus tesis y un riguroso proceso de análisis de sus conceptos.

En ese sentido, el trabajo teórico de Carlos Pereyra es uno de los más originales no sólo dentro de las coordenadas del marxismo crítico, y del althusserismo en particular, sino también dentro del panorama de la filosofía contemporánea en México. Uno de los méritos de Pereyra es abandonar el marxismo como un sistema de reiteraciones y en cambio asumirlo como un sistema explicativo que sólo puede desarrollarse a condición de problematizar sus propios supuestos teóricos.

De ese modo, en uno de los ensayos de *Configuraciones. Teoría e historia*, quizá el libro en el que se manifiesta de una manera más marcada el influjo del pensamiento de Louis Althusser en su obra, plantea que “el marxismo presenta la paradoja de ser la única teoría capaz de dar cuenta del movimiento de la totalidad social e intervenir en su curso y a la vez prolongar su estado de inacabamiento”.⁷ Desde luego, que esta premisa era también aplicable al propio marxismo de Louis Althusser.

Aquí conviene hacer una aclaración: si bien es cierto que el pensamiento de Louis Althusser es decisivo en la obra de Carlos Pereyra, sobre todo en la primera etapa de su desarrollo, también hay que decir que éste no es su única influencia: desde sus primeras obras aparecen ya los nombres de marxistas críticos como Lukács, Kosik, Gramsci y otras más. Además, no debemos dejar de mencionar que el magisterio y la obra de Adolfo Sánchez Vázquez fue igual de decisiva para que asumiera una forma distinta de asimilar el marxismo en México, elevando el nivel de análisis y propiciando un rigor teórico que no se había llevado a cabo antes con tal claridad y precisión, todo ello sin olvidar la vinculación orgánica con la práctica política.

⁷ Carlos Pereyra, *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos* (1974-1988), p. 95.

Desde esta perspectiva, en su primer libro *Política y violencia*, publicado en 1974 por el Fondo de Cultura Económica, en la colección Testimonios del Fondo, Pereyra realiza una puntual y rigurosa reflexión en torno a la violencia desde el enfoque de la teoría política. Para Pereyra, no se puede hablar del papel de la violencia en la política sin especificar antes la función del Estado.

En ese sentido, siguiendo el pensamiento de Louis Althusser y Nicos Poulantzas, entre otros, plantea que el Estado no debe pensarse como un mero aparato concebido explícitamente para el dominio de una clase social en particular, sino más bien debe plantearse como una estructura que al expresar la correlación de fuerzas y las tensiones existentes entre los grupos y clases que conforman una sociedad determinada, tendrá como principal función, más allá de las tareas propias de la administración pública, mantener y reproducir el orden social vigente, y no tanto mantener y reproducir la dominación de una clase social específica.

Es decir, si las clases sociales dominantes mantienen el control político del aparato del Estado, esto se debe fundamentalmente a que el Estado posibilita tal estructura de dominación en la medida en que es expresión de las relaciones sociales existentes, y no porque haya sido hecho a modo para una clase social en particular; de ahí que si esa estructura de las relaciones sociales cambia, también se modificará necesariamente la configuración del propio Estado.

De tal forma, siguiendo el pensamiento de Louis Althusser, señala que el Estado para conseguir su principal objetivo, que es mantener y reproducir las relaciones sociales existentes, distribuye su función en dos grandes aparatos: los aparatos represivos y los aparatos ideológicos de Estado.

Por aparatos represivos, Pereyra concibe todas aquellas instituciones en donde se organiza y administra la violencia física y que son fundamentalmente la policía, el ejército y las prisiones. Mientras que por aparatos ideológicos refiere a todas aquellas instancias encargadas de producir “un efecto ilusorio de desconocimiento del sitio que ocupan los dominados en las relaciones

sociales establecidas”⁸ y de difundir cierto tipo de ideas para mantener el control político de la población, aunque no estén necesariamente vinculadas con el aparato estatal y conserven una relativa autonomía, y entre las que se encuentran los centros educativos, las iglesias, las universidades, los sindicatos y los medios de comunicación, entre otras.

Cabe mencionar que su concepción del Estado en tanto instancia que distribuye su función en esos dos aparatos se modificará en cuanto incorpore a su pensamiento las aportaciones teóricas de Antonio Gramsci, según las cuales las instituciones del Estado son aquellas en donde se ejerce y distribuye el poder político como los órganos de gobierno, las magistraturas, el parlamento o el ejército, mientras que las instituciones de la sociedad civil serían instancias de articulación de los intereses privados de los distintos grupos que la conforman como los sindicatos, las universidades o los organismos empresariales, aunque la idea de una concepción no instrumentalista y reduccionista del Estado como estructura benéfica de una clase social específica prevalezca.

De cualquier forma, en *Política y violencia*, la relación entre ambos aparatos no es una relación de articulación simple, sino una relación de articulación compleja y complementaria, es decir, uno no actúa cuando el otro deja de funcionar, sino que la acción de ambos se desarrolla simultáneamente, ya que la ideología para Pereyra no es más que “la continuación de la violencia por otros medios”,⁹ aunque nunca aparece de manera aislada.

En ese sentido, otra de las sugerentes y lúcidas aportaciones que Pereyra establece en este libro fundamental es aquella que refiere a la relación entre legitimidad y violencia. Para Pereyra, la legitimidad no es la esencia de un gobierno, sino el poder. Y el poder no puede concebirse sin el papel de la violencia en su estructuración, de tal modo que cuando se pierde legitimidad en un gobierno determinado no se está perdiendo sólo el reconoci-

⁸ Carlos Pereyra, *op. cit.*, p. 35.

⁹ *Ibid.*, p. 40.

miento o la aprobación de un sector significativo de la población, sino se está perdiendo fundamentalmente poder.

Por tal razón, cuando un gobierno pierde legitimidad, tiende a usar en mayor medida los aparatos represivos del Estado, es decir, incrementa el uso de la violencia política, y cuando un gobierno tiene una legitimidad alta, el uso de la violencia disminuye. De tal modo que, para Pereyra, a mayor legitimidad, menor violencia, y a menor legitimidad, el uso de la violencia es mayor.

Otra tesis que establece, tomando como referente el pensamiento de Lukács, es aquella que señala la relación existente entre consciencia fáctica y consciencia atribuida, planteando que la primera es aquella consciencia que en los hechos es asumida por una clase social específica, mientras que la segunda no se refiere a la consciencia que una clase debería asumir, es decir, no es una instancia normativa, sino que alude a la correspondencia entre esa consciencia y el lugar o el papel que la clase social desempeña en el proceso de producción.

De este modo, para Pereyra, a mayor distancia entre consciencia atribuida y consciencia fáctica, el uso de la violencia es menor, y, a la inversa, el uso de la violencia política de carácter represivo es mayor, ya que la consciencia que se le atribuye a las clases dominadas deja de ser un mero supuesto teórico y se convierte en una realidad efectiva, es decir, esas clases actúan conforme al lugar que ocupan en el proceso productivo y, por tanto, delinear con firmeza una estrategia destinada a romper con las relaciones de dominación; mientras que cuando sucede lo contrario, es decir, cuando es mayor la distancia entre consciencia atribuida y consciencia fáctica, el uso de la violencia política de carácter represivo es menor o nulo.

Otra de las aportaciones fundamentales de Pereyra es su análisis en torno al concepto de ideología que desarrolla en el libro *Configuraciones. Teoría e historia*, publicado en 1979. Para Pereyra, el término “ideología” se caracteriza por su ambigüedad y por su multivocidad, es decir, por ser una palabra que es usada “como vehículo de dos conceptos diferentes pertenecientes a

marcos teóricos distintos”.¹⁰ Por tal motivo, lo más conveniente es “distinguir con precisión su significado en cada caso y evitar la ambigüedad por la vía de una rigurosa determinación contextual, es decir, dejando que el tipo de discurso decida en cada caso de qué concepto se trata”.¹¹

De esta manera, lo primero que establece Pereyra es que estos dos conceptos a través de los cuales puede ser usado el término “ideología” son el epistemológico y el sociológico. El concepto epistemológico de “ideología” refiere al conjunto de ideas, representaciones y creencias que no se encuentran justificadas teóricamente y que son expresadas a través de enunciados que no están debidamente sustentados en razones suficientes; concebidas las primeras y formulados los segundos por razones extrateóricas, es decir, por razones ajenas al plano del conocimiento: razones políticas, económicas, de clase, raciales, nacionales, etcétera.

De tal modo que, si se califica a un discurso de ideológico desde esta perspectiva, no sólo se deben mostrar las razones por las cuales se encuentra insuficientemente sustentado, sino también las causas por las que ese discurso se impone como verdadero a través de la función social que cumple.

Por otro lado, el concepto sociológico del término “ideología” se refiere a la manera en que un discurso es capaz de articular los intereses o aspiraciones de una clase o grupo social de acuerdo con el lugar que ocupan en el conjunto de las relaciones de producción; de esta manera, el concepto sociológico de “ideología” se usa para describir “la relación existente entre un discurso, sin importar la verdad o falsedad del mismo, y sus usuarios (receptores o emisores), en virtud de los propósitos y aspiraciones de una clase o grupo social históricamente condicionados por el lugar que esa clase o grupo ocupa con respecto al poder y al conjunto de las relaciones sociales”.¹²

¹⁰ *Ibid.*, p. 83.

¹¹ *Idem.*

¹² *Ibid.*, p. 85.

Así pues, la teoría de la ideología en Pereyra va más allá de lo que plantea el propio Althusser, puesto que describe una necesaria relación entre la producción de conocimientos y el plano social en el que esa producción se lleva a cabo. Además, la ideología en ninguno de los dos conceptos a los que se refiere, de acuerdo con Pereyra, se presenta sólo como una representación falsa de la realidad, sino que, ya sea desde el concepto epistemológico o sociológico, la ideología siempre va a ser algo más que una concepción errónea de la realidad, ya que, en el primer caso, se asume como verdadera por la función social que cumple –independientemente de la insuficiencia de las supuestas razones en las que se encuentra sustentada–, y, en el segundo, la ideología, al referirse al discurso a través del cual las aspiraciones y anhelos de ciertas clases o grupos sociales se articulan con objetivos políticos precisos, se coloca más allá de lo verdadero o de lo falso.

De tal modo que hablar de la ideología burguesa como falsa y de la ideología proletaria como verdadera carece de toda pertinencia, puesto que son sólo discursos que articulan los intereses de esas clases en función del lugar que ocupan en el proceso de producción, y por esa razón no son ni buenas ni malas, ni mucho menos verdaderas o falsas; a caso serán eficaces o adecuadas en función del éxito o fracaso de sus objetivos.

Así pues, como indica Adolfo Sánchez Vázquez, Pereyra, “al introducir sus dos conceptos –epistemológico y sociológico– de ideología puede superar el foso abierto por Althusser entre ideología y ciencia”,¹³ ya que, para Pereyra, el conocimiento al ser un producto social, presenta necesariamente una dimensión ideológica en la medida en que puede o no ser producido o apropiado por distintos grupos o clases que conforman la estructura social.

Es decir, “pertrechado con estos dos conceptos de ideología –que no entrañan dos tipos de ideología– Pereyra logra desenredar algunas de las cuestiones en las que Althusser se había enredado”.¹⁴

¹³ Adolfo Sánchez Vázquez *et al.*, *op. cit.*, p. 16.

¹⁴ *Idem.*

También convendría hablar de la reivindicación que hace Pereyra de conceptos althusserianos como “sobredeterminación” y “causalidad estructural”, que le permiten desarrollar una explicación de la historia no basada en premisas reduccionistas como el economicismo o cualquiera de sus derivaciones, y que lo llevan a continuar problematizando la tesis althusseriana de que la historia es un proceso sin sujeto.

Todo este desarrollo teórico lo encontramos en la primera etapa de su pensamiento, particularmente en los libros *Política y violencia* (1974) y *Configuraciones. Teoría e historia* (1979), y todavía se hallan sus resonancias en el libro de madurez *El sujeto de la historia* (1981), aunque en éste la influencia del pensamiento de Antonio Gramsci comienza a tener ya una importancia decisiva.

Posteriormente, con la asimilación y la recuperación crítica de los clásicos de la filosofía política, particularmente de los teóricos de la democracia como Toqueville, Macpherson, Rawls, Apel o Habermas, entre otros, Pereyra planteará la necesidad de pensar el socialismo en clave democrática, ya que no podía concebirlo sin la vinculación con un proceso político en donde las masas participaran abiertamente en la toma de decisiones.

Este interés por conceptualizar la democracia y por comprender la naturaleza y función específica del Estado, es decir, por enriquecer el marco teórico de un campo problemático tan fundamental como el de la filosofía política, no provenía de una actitud meramente académica, sino que se enmarcaba en el primer plano de los problemas que le planteaba su vinculación con la práctica política misma.

Si, como dice Cesáreo Morales, “se consumó el ciclo del althusserismo”,¹⁵ los problemas que propició, las reflexiones que sugirió y, sobre todo, la estela de pensadores que como Carlos Pereyra de una u otra forma abarcó, mantendrán su vigencia en la medida en que remuevan “las incertidumbres y certidumbres de cada día”.¹⁶

¹⁵ Cesáreo Morales, *op. cit.*, p. 87.

¹⁶ *Idem.*

En ese sentido, y sólo en ese sentido, seremos “post-althusserianos”, es decir, herederos de una tradición de pensamiento que nos permita seguir problematizando el presente y planteando nuevas alternativas ante sus limitaciones. Como fue el caso de la intervención teórica de Carlos Pereyra en nuestro país, y que ahora es un legado del que podemos valernos para seguir pensando con rigor los problemas de nuestro nuevo tiempo mexicano.

Bibliografía

- De Ípola, Emilio, *Althusser, el infinito adiós*, Siglo XXI, Argentina, 2007, (Metamorfosis).
- Glockner, Fritz, *Memoria roja. Historia de la Guerrilla en México (1943-1968)*, Ediciones B, México, 2007.
- Morales, Cesáreo, *Fractales. Pensadores del acontecimiento*, Siglo XXI, México, 2007.
- Pereyra, Carlos, *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos (1974-1988)*, Compiladores: Gustavo Ortiz Millán y Corina Yturbe, FCE-UNAM, México, 2010.
- Sánchez Vázquez, Adolfo et al., *En memoria de Carlos Pereyra*, FFYL-UNAM, México, 1989, (Jornadas de la Facultad de Filosofía y Letras, 5).
- Vargas Lozano, Gabriel, *Esbozo histórico de la Filosofía en México (siglo XX) y otros ensayos*, Ideas mexicanas/Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León, Facultad de Filosofía y Letras-UANL, México, 2005.

JUAN GARZÓN BATES: EL FILÓSOFO DE LA PRAXIS

Una pasión vital

Juan Garzón Bates fue un destacado filósofo mexicano nacido en 1941 en la ciudad de Villahermosa, Tabasco. Descendiente de republicanos españoles exiliados en nuestro país, junto con su hermana Mercedes Garzón Bates, creció en un ambiente familiar signado por el nervio de la agitación política y el amor por la cultura humanista.

Una anécdota que narran sus amigos refiere que, un día, en la plaza de toros de Madrid se presentó el general Francisco Franco al inicio de la corrida y, ante su salutación al público, todos los concurrentes se pusieron de pie y lo ovacionaron de manera eufórica. El único que permaneció sentado en las gradas, fiel a sus convicciones y manifestando abiertamente su rechazo al dictador, fue Juan Garzón, el padre de Juan Garzón y Mercedes Garzón Bates.

La consecuencia de tan afrentoso y hermoso acto de dignidad política fue una tremenda golpiza propinada por los adictos al tirano, quienes, inmutables y sin ningún viso de remordimiento, dejaron al padre de Juan abatido y malherido. Esos cobardes partidarios del golpista que enterró la república en España en 1939 eran los herederos de quienes Etienne De la Boétie se refirió hace

más de quinientos años de manera despectiva como *los adoradores de la servidumbre voluntaria*.

En esa atmósfera de rebeldía crecieron Juan Garzón y su hermana Mercedes, quienes ya nacidos en México continuaron con la tradición política de su familia republicana y se relacionaron con los intelectuales españoles exiliados en nuestro país, particularmente con los filósofos “transterrados”, como los llamó José Gaos.

Mercedes Garzón, en una entrañable semblanza sobre su hermano Juan, lo recuerda como un rebelde que se enfrentó a la autoridad familiar para estudiar filosofía y para enrolarse como alfabetizador en la revolución hecha por el primer país socialista en América, pero sobre todo como un maestro de filosofía que enseñó a pensar y a arriesgarse pensando por su propia cuenta, comprendiendo a la filosofía como “una obsesiva e incansable pasión vital por subvertir los significados del presente, intentando crear las condiciones de un porvenir que, aunque siempre incierto, permita la apertura a otras posibilidades de vida, surgidas del goce y del deseo y no de la miseria o la escasez”.¹

La misma Mercedes Garzón recuerda a su hermano Juan también como uno de los primeros filósofos mexicanos en recuperar el pensamiento de Nietzsche en la década de los años setenta. Muestra de este esfuerzo por “nacionalizar” el pensamiento de Nietzsche, como años antes habían tratado de hacerlo con el pensamiento de Sartre y luego con el de Heidegger, la generación de filósofos mexicanos que le antecedió –todos ellos maestros suyos en la Facultad de Filosofía y Letras, y de los que habla en la genial introducción de su libro *Carlos Marx: ontología y revolución*²–, es

¹ Mercedes Garzón Bates, “Juan Garzón Bates”, en *Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, México, 1994, pp. 367-368.

² En el texto “A modo de Introducción”, con el cual abre su fundamental obra: *Carlos Marx: ontología y revolución*, Juan Garzón habla del arsenal en el que se temple el arma filosófica con la que se disparará al corazón de la problemática que se pretende comprender. Dicho arsenal está hecho por el modo de producción social “que actúa a través de muchas mediaciones”: por la cultura y los libros, de manera más próxima, y también por la familia,

su ensayo “Nietzsche en Puebla”, publicado en la revista *Diálogos*, fundada y dirigida por otro de los transterrados de la filosofía en México: Ramón Xirau.

En este ensayo sobre Nietzsche, Garzón plantea que el pensamiento del filósofo alemán es más comprensible si se utilizan metáforas o “las comparaciones más audaces”³ para referirse a él, debido a que el propio Nietzsche habla de su pensamiento –al que definía como “interpretación”– como una forma de rumiar, es decir, lo comparaba con el proceso de digestión de las vacas. Por esa razón, Garzón señala que la exuberante cultura barroca que se observa en la ciudad de Puebla, la Angelópolis, puede servir de marco de referencia para comprender el pensamiento del autor alemán, particularmente a través de uno de sus productos más representativos: el mole poblano. Así como éste supone una mezcla de sabores, condimentos e ingredientes diversos, en los que subyace un regusto dulzón, específico del mole poblano, igualmente en el pensamiento de Nietzsche es posible advertir los principales temas y formas de pensar que se plantearon en el siglo XIX a través de la obra de diferentes autores, y que serán las problemáticas fundamentales en el siglo XX, con un fondo propio, muy peculiar de Nietzsche.

De este modo, “el platillo Nietzsche”,⁴ para Juan Garzón, al estar condimentado con distintos ingredientes como las temáticas de la filosofía de Marx, de Freud, de Darwin o de Kierkegaard, no es

los compañeros de lucha y los maestros. Sobre ellos dice: “Todo lo que, aceptado o rechazado, deja huellas casi indelebles. Más visibles, los compañeros de lucha, las compañeras y los maestros; muchos los primeros, menos los últimos. Con todos, relaciones problemáticas, simpatías y diferencias. Ezcurdia, Guerra, Sánchez Vázquez, Villoro”. Cfr. Juan Garzón Bates, *Carlos Marx: ontología y revolución*, Grijalbo, México, 1974, p. x.

³ Juan Garzón Bates, “Nietzsche en Puebla”, en *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias humanas*, vol. 18, núm. 6 (108) (noviembre-diciembre, 1982), El Colegio de México, México, p. 58.

⁴ *Idem*.

una mera síntesis ecléctica de sus pensamientos, sino que éstos “son trastocados y desvirtuados a partir de un fondo propiamente nietzscheano que matiza los contenidos diversos”,⁵ para simultáneamente ser un guiso anti-Marx, anti-Freud o anti-Darwin, el cual no es apto para “estómagos débiles y para suaves dietas del espíritu”.⁶

El pensamiento de Nietzsche, pues, semejante al mole poblano mexicano, es un guiso propio, con un sabor particular que lo diferencia de otros guisos y de los “lonches para empleados con prisa” como las “hamburguesas con quesos, los hot-dogs o los emparedados de atún sazonados con mostaza americana al que se quiere habitar a nuestras papilas gustativas en estos tiempos”.⁷

Esa tentativa de nacionalizar a Nietzsche, llevada a cabo por Juan Garzón y, antes que él, por la generación del Hiperión –en el caso de éstos: Sartre y el existencialismo francés–, no fue en sí misma una novedad audaz: era tan sólo la reactualización de una consigna dada ya por Justo Sierra desde 1910, cuando en su discurso inaugural de la Universidad Nacional urgía “a mexicanizar la ciencia y nacionalizar el saber”, con la cual establecía el sentido y determinaba los alcances que debería tener el proyecto de la primera institución de educación superior en nuestro país: ser el medio para detonar soluciones a través del estudio directo de los problemas nacionales y contribuir al enriquecimiento intelectual de la sociedad mexicana mediante su triple función: la investigación, la enseñanza y la difusión de la cultura.

Otra muestra de esa reactualización de la consigna de Sierra fue su semblanza sobre Heidegger y el prólogo y estudio introductorio a *La filosofía del derecho de Hegel*, publicada por la UNAM en 1975; pero indudablemente es su estudio de largo aliento sobre Marx –que publicó en 1974 en la Colección “Teoría y Pra-

⁵ *Idem.*

⁶ *Idem.*

⁷ *Ibid.*, p. 62.

xis” de la editorial Grijalbo, dirigida por Adolfo Sánchez Vázquez con la finalidad de difundir el trabajo y el estudio más especializado sobre el pensamiento de Marx— la obra fundamental con la que Garzón lograría un lugar importante en la historia de la filosofía contemporánea en México, particularmente de aquella que se inscribe en la corriente del marxismo crítico. Ahí anuncia que el principal propósito de su trabajo es comprender a Marx desde la perspectiva actual y desde su propio marco generacional en México, signado por dos eventos decisivos: el exilio español y la movilización estudiantil de 1968:

Nuestro intento por comprender a Marx desde la perspectiva actual, es producto del presente histórico y de las situaciones vividas por una generación. Son los acontecimientos transcurridos desde la derrota de la República española hasta la explosión mundial de 1968, los que obscuramente prepararon este libro. Realizado como un trabajo de tipo académico, su primera redacción se presentó, justamente, ese año. Aún cuando no hemos podido encontrar la necesaria audacia del lenguaje para decir todo lo que se requiere, y nos hayamos limitado a aproximar de manera casi incestuosa a Heidegger y Marx, este libro quiere ser el esbozo de tareas más amplias en el esfuerzo de pensar el mundo para cambiar la vida.⁸

Tal divisa: “pensar el mundo para cambiar la vida”, fue el principio estratégico que orientó el pensamiento de Juan Garzón a lo largo de su obra, truncada de manera trágica en la misma ciudad de Villahermosa en 1983.

Señas de identidad

Juan Garzón Bates ingresó a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1960, en donde estudió la licenciatura en Filosofía, titulándose con el trabajo de investigación “El pensamiento on-

⁸ Juan Garzón Bates, *Carlos Marx: Ontología y Revolución*, p. xix.

tológico de C. Marx: análisis preparatorio”, que disertaba sobre la ontología de Carlos Marx y su concepción de la revolución. El director de su trabajo recepcional fue el doctor Adolfo Sánchez Vázquez, quien lo hizo su ayudante de cátedra en 1968.

En 1973, comenzó a desempeñarse como profesor en la Facultad de Filosofía y Letras y de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, impartiendo en la primera las materias de Ética y Ontología. Intermitentemente, Juan Garzón desempeñó también cargos administrativos, siempre relacionados con la difusión de la cultura, en la misma Universidad y en otras instituciones de educación superior como El Colegio de México.

Por ejemplo, llegó a ser titular de La Casa del Lago de 1977 a 1978, institución universitaria fundada por Juan José Arreola en 1954 y dedicada a la difusión de la cultura en la Universidad y a la impartición de cursos y talleres diversos abiertos a todo el público sin necesidad de que estuvieran matriculados en dicha casa de estudios o hubieran cursado previamente estudios de licenciatura. En esos talleres de La Casa de Lago se formaron, a lo largo de cuatro décadas, insignes representantes de la cultura y la literatura mexicanas.

Como titular de La Casa del Lago, Juan Garzón Bates le dio continuidad al proyecto de su antecesor, Hugo Gutiérrez Vega, quien se caracterizó por apoyar particularmente al teatro de vanguardia.

También ocupó la jefatura de prensa de El Colegio de México durante el periodo 1979-1981 y fungió como director del periódico *El Fígaro*. Dentro del ámbito periodístico, Garzón fue colaborador de diversas publicaciones y diarios nacionales, como el periódico *Unomásuno*, del cual fue fundador y editorialista hasta 1981, y del semanario *Proceso*, entre otros.

Además de su incursión en el campo académico, universitario y periodístico, Juan Garzón Bates también tuvo una participación destacada en la militancia política. Fue miembro del Partido Comunista Mexicano y en 1960 formó parte de la Liga Leninista Espartaco, fundada por José Revueltas tras su segunda salida del PCM a causa de la pugna sostenida al interior de esa organización

entre el secretario general de la misma, Arnaldo Martínez Verdugo, y el presidente del partido, Dionisio Encina.

Ahí, Juan Garzón milita al lado de los poetas Eduardo Lizalde, Jaime Labastida y Enrique González Rojo, entre tantos otros, con quienes posteriormente funda la Liga Comunista Espartaco en 1964, que posteriormente se disuelve. También participó activamente en alineaciones como la Coordinación Nacional para la Organización del Personal Académico de Enseñanza Media y Superior, y en el SPAUNAM (Sindicato de Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México), el cual posteriormente se fusionó con el STEUNAM (Sindicato de Trabajadores y Empleados de la Universidad Nacional Autónoma de México) para crear el actual STUNAM (Sindicato de Trabajadores de la Universidad Nacional Autónoma de México) en 1977.

Su última intervención en la vida pública de nuestro país fue como colaborador del gobernador del estado de Tabasco, Enrique González Pedrero, fungiendo como director del Instituto de Cultura en 1983, donde, entre otras cosas, impulsó el trabajo del denominado Teatro Campesino (Laboratorio de Teatro Campesino e Indígena de Tabasco) con obras como *El extensionista*.

Murió trágicamente, por suicidio de un tiro en la boca, a la media noche del 28 de febrero de 1983. Su cuerpo fue encontrado al día siguiente en la oficina que ocupaba como director del Instituto de Cultura del Gobierno del estado de Tabasco.

El pensamiento de Juan Garzón en la obra *Carlos Marx: ontología y revolución*

Para Juan Garzón, “toda obra filosófica, sin descontar las geniales, es colectiva, resultado de un proceso e inscrita en un momento histórico”;⁹ sin embargo, a pesar de la marca profundamente colectiva que supone toda obra filosófica, aquel que la enuncia desde su particularidad y contingencia tiene el deber de asumirla

⁹ Juan Garzón Bates, *Carlos Marx: ontología y revolución*, p. ix.

como propia y responsabilizarse de lo que dice para hacer posible un posicionamiento y con ello realizar un deslinde en el campo teórico, sobre todo cuando éste se concibe vinculado con una práctica política que busca la transformación de la realidad social.

Por ello, para Garzón, una de las principales tareas del pensamiento es “activar las reinterpretaciones”, es decir, dar una mínima dirección reflexiva a lo que se ha comprendido para llevar a cabo una acción y vencer los obstáculos que impiden que tal orientación tome un rumbo adecuado. Entre los obstáculos a los que se enfrenta el pensador que activa las reinterpretaciones destaca principalmente el “lenguaje ya hecho”, debido a que oscurece aquella realidad problemática que se pretende enunciar o invisibiliza lo que sería la aportación fundamental de una determinada teoría o autor. Justo eso es lo que sucede con el pensamiento de Marx, cuyas principales aportaciones se han invisibilizado por la carencia de un lenguaje filosófico adecuado que dé cuenta de ellas y las difunda con precisión. Por ello, una de las tareas que se impone a la incipiente investigación llevada a cabo por Garzón consiste en buscar un lenguaje nuevo, un lenguaje más propio a través del cual sea posible expresar el novedoso campo teórico abierto por Marx y que es oscurecido por el uso de cierto tipo de categorías que lo reducen a la dimensión economicista:

En el caso de este libro, el autor se ve obligado a comprobar un límite puesto a su intención por el lenguaje: debió ser escrito de otro modo, con otras palabras, con un lenguaje más adecuado a lo que se quería decir. De ahí el carácter de comienzo de la investigación; aún no encontramos las palabras para decir a Marx hoy, con un lenguaje más propio, menos prestado. Encontrarlo es la tarea que se impone.¹⁰

A juicio de Juan Garzón, Marx ha realizado una aportación fundamental en la historia del pensamiento que no se ha valorado adecuadamente y que consiste en “descubrir el campo de la historia

¹⁰ Juan Garzón Bates, *op. cit.*, p. xi.

como lucha de clases, la esencia histórica del mundo social y las estructuras de la historia; todo ello comprendido en lo concreto como el modo de ser del hombre";¹¹ es decir, para Garzón, Marx ha desarrollado una ontología fundamental que identifica al hombre como "el único ente realmente histórico"¹² y como el único ser que tiene la posibilidad de replantear su existencia como actor y autor de su propia historia.

De esta manera, de acuerdo con Juan Garzón, Marx ha desarrollado, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, un laboratorio teórico en el que busca producir los conceptos y las categorías con las cuales pensar la dimensión ontológica fundamental del ser humano, así como el desarrollo de otras nociones clave pertenecientes a disciplinas como la economía, la sociología o la ciencia política, constituyendo propiamente el campo de las ciencias humanas. Sin embargo, a pesar de que en los *Manuscritos* se encuentran ya los elementos de lo que Juan Garzón identificará en Marx como una ontología fundamental, ésta no fue desarrollada suficientemente y ha sido invisibilizada por el uso que se le dio a otras nociones teóricas, impidiendo con ello una valoración adecuada de una de las principales aportaciones realizadas por Marx y olvidando el desarrollo de esa fundamental base teórica del marxismo.

Por ello, Juan Garzón, en primer lugar, establece en su estudio las dos principales críticas realizadas por Marx a diferentes discursos teóricos: por un lado, el discurso de la economía política; por otro, el discurso de la filosofía del derecho de Hegel y de la totalidad del sistema hegeliano.

Con ambas críticas, Garzón logra situar la pertinencia de la ontología fundamental realizada por Marx que visibiliza aquellos aspectos que los discursos de la economía política y de la filosofía hegeliana encubren a través de sus proposiciones carentes de

¹¹ *Ibid.*, pp. xi-xii.

¹² *Idem.*

fundamentación teórica, a saber: que el trabajo humano enajenado es el elemento que explica a la sociedad capitalista y que el hombre, en tanto modo de ser histórico, es el único ente capaz de transformar la realidad social.

A partir del eje “praxis-trabajo enajenado-comunismo”, Garzón realiza una interpretación del pensamiento de Marx como el desarrollo de una ontología fundamental que permite que el hombre recupere sus estructuras esenciales como modo de ser histórico que se abre hacia diversas posibilidades y que a través de su práctica es capaz de transformar el mundo constituido también de manera histórica, con la finalidad de establecer una sociedad en donde se suprima la enajenación humana, la cual es identificada, por Garzón, con el comunismo.

Esta novedosa interpretación sobre el pensamiento de Marx contrasta tanto con la propuesta teórica de su maestro Adolfo Sánchez Vázquez como con la visión de Louis Althusser, ya que para este último el trabajo teórico realizado por Marx antes de la publicación de *El Capital* no merece ser atendido debido a que, a juicio del filósofo francés, Marx todavía permanece atrapado en una problemática “humanística” meramente ideológica.

Para Garzón, por el contrario, la obra realizada por Marx antes de 1867, particularmente los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, representa un laboratorio teórico en donde formula una concepción ontológica muy incipiente que requiere ser desarrollada y articulada con la fenomenología existencialista de Martin Heidegger para que pueda fundamentar teóricamente a las denominadas ciencias humanas y, debido a que el objetivo de éstas no sólo es la comprensión de la realidad del hombre ni una mera “excitativa ética”, desembocarán necesariamente en una teoría de la revolución comunista que tenga como criterio para su plena realización la “desenajenación” del ser humano.

Por ello, Garzón indica que su trabajo es polémico con una corriente teórica del marxismo, el althusserianismo, al que identifica como una interpretación del pensamiento de Marx basada en las ciencias naturales o ciencias exactas que intenta reformular la misma tentativa que desarrolló el marxismo soviético y que

desembocó en las sociedades burocráticas que mantuvieron y acentuaron el proceso de enajenación del hombre y no realizaron las condiciones para su plena emancipación:

En los últimos años la disyuntiva se ha polarizado entre los pensadores que se afirman marxistas. Louis Althusser y sus discípulos, llevando a sus últimas consecuencias los planteamientos soviéticos y recubriéndolos con el lenguaje “científico” más en boga, presentan un esquema casi acabado del marxismo, en el que los planteamientos ontológicos son relegados a una supuesta “juventud” no marxista de Marx. Por eso este ensayo de formular las perspectivas básicas de la ontología marxista resulta invariablemente polémico con el althusserianismo.¹³

Menos evidentes son las diferencias teóricas con su maestro Adolfo Sánchez Vázquez, quien sostiene que el pensamiento de Marx presenta una continuidad entre sus escritos de juventud, como los *Manuscritos*, y las obras de madurez, como *El Capital*, en donde la categoría de “praxis” es el elemento central de su reflexión, puesto que ésta se concibe como una “filosofía de la praxis” o una filosofía para la fundamentación de la práctica política revolucionaria.

De acuerdo con la perspectiva de Garzón, en los *Manuscritos* no sólo hay nociones y categorías que posteriormente serán definidas de manera más precisa en *El Capital*, sino que también se han elaborado los elementos teóricos que constituyen la base fundamental de una ontología marxista que requiere ser desarrollada y auxiliada por la aportación de otras corrientes que han nutrido a las ciencias humanas y que Marx ya no pudo continuar:

Es a partir de Husserl y la escuela fenomenológica que comienza a ser posible el planteamiento riguroso de una ontología estricta

¹³ *Ibid.*, pp. xiii-xiv.

que deslinde los campos entre los criterios, la metodología y los conceptos básicos de las ciencias humanas y las naturales y exactas. Pero es la posibilidad tomada por Martin Heidegger en *El ser y el tiempo* la que impone al mundo de las ideas un viraje definitivo. Modificando las tendencias fundamentales de la teología, prepara el desarrollo de la llamada “teología negativa” e impulsando la investigación científica permite la reinterpretación, en el nivel de ciencia humana, de la importante obra de Freud realizada por L. Binswanger, Paul Ricoeur y multitud de teóricos del psicoanálisis. Este paso fue también definitivo para la reevaluación de W. Reich y su síntesis de Marx y Freud. Entre los pensadores interesados por el marxismo y las ciencias humanas, el impacto de Heidegger fue decisivo.¹⁴

Dicho en otras palabras, Garzón propone una interpretación del pensamiento de Marx como una ciencia humana, que requiere ser apoyada por las aportaciones de otros pensamientos que han reflexionado con mayor rigor sobre la cuestión ontológica, en contraposición a supuestas interpretaciones del marxismo como una ciencia positiva: natural o exacta, que han desembocado en sociedades que han recrudecido la enajenación del hombre o las relaciones de dominación entre los seres humanos.

En ese sentido, para Garzón, la “praxis” también es una de las categorías fundamentales del marxismo, ya que el hombre es esencialmente un ser práctico, un ser que hace y que sólo a través de su acción es capaz de realizarse de manera plena y de transformar su realidad,¹⁵ pero, a diferencia de Sánchez Vázquez, quien igualmente establece la centralidad de la praxis en el marxismo, Garzón la define no sólo como una acción con arreglo a fines a través de la cual el hombre modifica su realidad, sino esencialmente como el ser del hombre y, por esa razón, como la condición de posibilidad de la apertura al ser en general:

¹⁴ *Ibid.*, pp. xv-xvi.

¹⁵ Cfr. Juan Garzón Bates, *op. cit.*, en donde afirma sobre el pensamiento de Marx que “antes que nada, se constituye como pensamiento del cambio y de la transformación, como pensamiento de y sobre la *praxis* humana”, p. 88.

Praxis es el ser del hombre como ente natural y la condición de posibilidad de la apertura al ser en general, que se exterioriza creando un mundo objetivo y creándose a sí mismo. Exteriorización que no tiene por qué realizarse únicamente como trabajo material, sino que “crea también con arreglo a las leyes de la belleza”, exteriorización que no resulta solamente de la necesidad material, sino que es cuando se libra de ella “cuando verdaderamente produce”, y esta forma material de exteriorización es solamente una entre otras posibles. (Pero, por tratarse de un “ser natural”, la exteriorización tiene que darse en algo material).¹⁶

Si el hombre es un ser natural, sólo lo es en tanto objetiva a la naturaleza, es decir, actúa sobre ella a través de su práctica, y esto lo lleva a cabo como ser-natural-humano mediante su actividad natural, ya que “si el hombre no es otra cosa que naturaleza, no tiene por qué ser la apertura a la naturaleza en su esencia ni a su propia esencia”.¹⁷ El hombre como ser natural, para Garzón, no sólo actúa con y desde la naturaleza, sino que es la apertura hacia ella en la medida en que la niega y la abre hacia otro tipo de posibilidades, comprendiéndola y transformándola:

Esta comprensión sólo aparece porque el hombre no es solamente ser natural, sino que es “ser-natural-humano”. Lo *humano* de este ser es, por un lado, rompimiento, contradicción, negación de lo natural, pero negación y contradicción internas, es decir, de un ser natural con la naturaleza. Este rompimiento es la *praxis* que convierte al hombre en un *ser genérico*; es decir, abierto al ser, histórico, ontocreador, espacializador, temporal, temporalizador, etc. El hombre es el ente en el cual aparecen la comprensión y la historia.¹⁸

Para Garzón, pues, el hombre, a diferencia de los animales, participa de la naturaleza, pero lo hace de manera activa y, a partir

¹⁶ *Ibid.*, p. 103.

¹⁷ *Ibid.*, p. 99.

¹⁸ *Ibid.*, p. 101.

de su intervención en ella, hace un rompimiento, es decir, plantea un estado de apertura, como dijera Heidegger, hacia ella, como historia y descubrimiento. La *praxis* debe concebirse, entonces, como estado de apertura al ser, como un “estado de abierto” que constituye la esencia o el ser del hombre, que al mismo tiempo que posibilita la comprensión del mundo también lo impulsa a la acción sobre él de manera simultánea.

De este modo, el concepto de “*praxis*”, en tanto apertura del ser o “estado de abierto”, se convierte para Garzón en el concepto ontológico fundamental que articulado con los conceptos de “trabajo” en sus tres aspectos (del lado del “sujeto”, en tanto actividad que transforma las sensaciones y las pasiones del hombre; del lado del “objeto”, en tanto es el resultado o producto concreto de esa misma acción transformadora; y como “proceso”, en tanto conjunción de ambas dimensiones), el “ser-con” o “ser social”, la “industria” y la “propiedad” serán el fundamento de las denominadas “ciencias humanas”, debido a que a través de todas ellas es posible realizar una descripción de las estructuras esenciales del modo de ser del hombre.

Así, pues, para Juan Garzón el discurso teórico de Marx que posibilita la descripción de las estructuras del modo de ser del hombre en tanto ente histórico no sólo establece las bases de una ontología fundamental de las ciencias humanas, sino que al posibilitar la comprensión del momento histórico o de la situación concreta en la que se encuentra el hombre (que es la de la enajenación o la negación de su esencia) se convierte también en un discurso teórico revolucionario que tomará como criterio para llevar a cabo la transformación del mundo social la desenajenación del propio hombre a través de la superación de la etapa histórica y del modo de producción que lo oblitera.

Por eso mismo, Garzón concluye su obra con las siguientes palabras:

El desarrollo de los fundamentos ontológicos del marxismo, que cierra el círculo de la teoría con la exposición del comunismo, exige por su misma estructura una contrapartida práctica. Como toda

proyección en el nivel de las ciencias humanas, sólo la realización del proyecto llena consistentemente los conceptos que abren perspectivas de realización. Por otra parte, el conjunto de las exposiciones del pensamiento, como tal conjunto, permanece en suspenso hasta el momento de la transformación del mundo que la convalida. Este es el círculo de las ciencias humanas, pues ellas están, a quererlo o no, comprometidas con la liberación del hombre y son parte de esta liberación. El paso del “socialismo utópico al socialismo científico” implica la fundamentación y el desarrollo de las nuevas ciencias, las humanas, y éstas sólo pueden florecer después de cambiar la vida, cambio para el que ellas son indispensables. El marxismo, como teoría de la revolución social, es por ello una ciencia humana privilegiada. Es la ciencia humana más radical y la ciencia humana de los fundamentos, al mismo tiempo que el arma directa del cambio revolucionario.¹⁹

Un legado actual para México

La obra de Juan Garzón Bates, desafortunadamente, quedó truncada por el trágico acontecimiento de 1983. Es imposible advertir de qué forma se hubiera desarrollado y encauzado en los siguientes treinta o cuarenta años. Tenemos una muestra de la fuerza creativa de su pensamiento en una obra como *Carlos Marx: ontología y revolución*, que fue novedosa y arriesgada no sólo por la radical tentativa de unir a Marx y a Heidegger para establecer lo que él denominó “ontología fundamental” de las ciencias humanas, en donde el marxismo era la base de la comprensión y de la acción transformadora de la realidad histórica, sino porque buscaba otorgarle a la filosofía un significado político y una función social que buena falta le hace recuperar ahora en México en pleno siglo XXI.

Como el mismo Garzón señala en algún lugar de su importante libro, “todos los círculos del pensamiento llevan, más tarde o más temprano, a la política. Sólo quien ve las grietas de su sistema social puede afirmar su historicidad, pero únicamente

¹⁹ *Ibid.*, p. 329.

puede profundizar en ellas quien quiere cambiar el mundo”.²⁰ Esa pulsión por lo político, la insistencia en asignarle a la filosofía un papel decisivo en el terreno de la lucha ideológica o intelectual, que siempre es política, y la consciencia de que ningún saber o pensamiento, por más abstracto que se presente, escapa al influjo del campo social y de la circunstancia histórica que lo determina, lo llevó quizá a incursionar no sólo en el periodismo o en la militancia política comunista, sino también en la intervención directa de los asuntos públicos como la gestión política de la cultura en el estado de Tabasco.

Como muchos de sus alumnos lo recuerdan, era de los pocos filósofos que en los años setenta y ochenta se atrevían a exponer su pensamiento y su opinión en los principales foros de debate público en México, teniendo una intervención destacada en diversos diarios y revistas de circulación nacional y en los asuntos políticos más urgentes de nuestro país.

Aún falta por reunir gran parte de su obra ensayística, dispersa en publicaciones académicas y revistas culturales, pero también su importante obra periodística escrita en medios como *Excélsior*, *Unomásuno* y *Proceso*, entre tantos otros.

Por todo ello, reivindicar la obra y las intervenciones teóricas y políticas de Juan Garzón Bates es tan fundamental en nuestros días, ya que su personalidad conformaba un modelo del filósofo siempre alerta y a la expectativa de cualquier fenómeno registrado en el campo cultural y social de la vida pública; ciertamente, un “filósofo de la praxis” que buscó siempre esa apertura al mundo para su comprensión y su transformación. Y también porque al reivindicarlo se valora plenamente la contribución que la filosofía ha realizado a la cultura mexicana, particularmente la de una corriente filosófica en específico: el marxismo, que al llevar a cabo un corte epistemológico en esa tradición filosófica mexicana planteó otra aproximación teórica, metodológica y práctica hacia los problemas de la realidad nacional.

²⁰ *Ibid.*, pp. 88-89.

Obra de Juan Garzón Bates

1. *Carlos Marx: ontología y revolución*, Grijalbo, , México, 1974, (Teoría y Praxis).
2. Prólogo y nota biográfica a *Filosofía del derecho* de G. W. F. Hegel, Coordinación de Humanidades-UNAM, México, 1975.
3. "Semblanza de Martin Heidegger", *Boletín Filosofía y Letras*, vol. 2, núm. 7-8, p. 8, julio-agosto, 1976.
4. (En coautoría) con: Garzón Bates, Mercedes, *Ética y sociedad*, ANUIES, Programa Nacional de Formación de Profesores, Área: Filosofía: Temas Básicos, 1976.
5. "Ciencias humanas: modelos para desarmar", en *Revista Pensamiento Universitario*, ISUE, UNAM, México, año 1977, núm. 5, pp. 1-19.
6. "Disidencias. La organización de la cultura diez años después", en *Unomásuno*, 3 de febrero, 1978, p. 19.
7. "Nietzsche en Puebla", en *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias humanas*, vol. 18, núm. 6 (108) (noviembre-diciembre, 1982), El Colegio de México, México, p. 58.
8. "El existencialismo", en *Las humanidades en el siglo XX*, vol. VI, UNAM, México, 1980.
9. Introducción al libro *Lenin filósofo* de Karl Korsch y Anton Pannekoek, Hadise, México, 1972.

Bibliografía crítica sobre la obra de Juan Garzón Bates y referencias bibliográficas en donde se le menciona

1. Garzón Bates, Mercedes, "Juan Garzón Bates", en *Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras (1994)*, UNAM, México, 1994, pp. 367-368.
2. De la Torre Gamboa, Miguel, *Tres tesis sobre ideología: una relectura de La ideología alemana en torno a los mecanismos ideológico-discursivos de la conformidad social y el poder*, en <http://filosofia.uanl.mx:8080/cambio-educativo/descargas/Ponencias/Tres-tesisideologia2006.pdf>. También existe una versión en inglés del mismo documento: De la Torre Gamboa, Miguel, *Around*

ideological-discursive mechanisms of social consent and power, Conference Paper, Mayo 2009, en https://www.researchgate.net/publication/290434600_Ideological-discursive_mechanisms_of_social_consent_and_power_AROUND_IDEOLOGICAL-DISCURSIVE_MECHANISMS_OF_SOCIAL_CONSENT_AND_POWER.

3. Gasca Salas, Jorge, *Pensar la ciudad. Entre ontología y hombre. Pautas desde hitos de Marx y Heidegger*, IPN, México, 2007.
4. Pereda, Carlos, *La filosofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante*, Conaculta, México, 2013.
5. Raíces, Guillermo, *Algunas fuentes de lo real en la obra de Jacques Lacan*, en <http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=759>.
6. Sáez Arceygor, Hugo Enrique, *La tesis de filosofía del Sub Marcos: una lectura de Althusser*, en <http://www.pacarinadelsur.com/home/alma-matinal/472-la-tesis-de-filosofia-del-sub-marcos-una-lectura-de-althusser>.
7. Sánchez Quintanar, Andrea, *Reencuentro con la historia: teoría y praxis de su enseñanza en México*, UNAM, México, 2006.
8. Scherer García, Julio, *Los presidentes*, Grijalbo, México, 1986.

LA ACTUALIDAD DE LEOPOLDO ZEA

El legado de Leopoldo Zea no sólo es teórico: su obra y su magisterio trascendieron los límites de la academia realmente existente. El pensador mexicano extendió el significado y la actualidad de la filosofía en ámbitos tan necesarios y ahora tan extrañamente remotos a la misma disciplina como el de la política.

Habría que realizar un riguroso análisis y valoración de los aportes que Zea hizo en la política nacional; por ejemplo, a través de la formación de cuadros políticos e intelectuales en el IEPES (Instituto de Estudios Políticos, Económicos y Sociales) del Partido Revolucionario Institucional en 1958, órgano del cual fue fundador a invitación expresa del entonces presidente de la República, Adolfo López Mateos.

El propio doctor Zea contaba que conoció a López Mateos en 1955 con el motivo de una Asamblea Regional del PRI a la que fue invitado a participar con una conferencia sobre el papel del intelectual en la política. Curiosamente, no habían coincidido antes, a pesar de pertenecer a la misma generación y haber nacido casi en el mismo año, uno en 1910 y otro en 1912, y de participar y de militar ambos en el movimiento vasconcelista de 1929.

Asimismo, López Mateos era un lector atento de la obra de Zea, particularmente de su libro *El positivismo en México* y de sus artículos publicados en la prensa a través de medios como *El*

Hombre Libre, que dirigía Diego Arenas Guzmán, y *Novedades*, de Rómulo O'Farrill, entre otros.

Igualmente, hay que resaltar que el doctor Zea fue director general de Relaciones Culturales de la Secretaría de Relaciones Exteriores, la Cancillería mexicana, en 1960, también a invitación expresa de López Mateos, y después director de la Facultad de Filosofía y Letras de 1966 a 1970, periodo durante el cual fundó el Colegio de Estudios Latinoamericanos. Posteriormente, en 1970, fue también director de Difusión Cultural de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Además, fue el fundador, en 1979, del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, que en 2007 se convirtió en el actual CIALC (Centro de Investigación de América Latina y el Caribe).

Como se puede observar, la trayectoria del filósofo Leopoldo Zea no sólo es intelectual o teórica, sino también política, principalmente signada por la fundación de instituciones académicas que hoy perduran y contribuyen al quehacer filosófico y, sobre todo, a la docencia, la investigación y la difusión de la filosofía y el pensamiento de América Latina en la UNAM.

Por otro lado, el discurso que leyó en 1955 en la mencionada Asamblea Regional del PRI, mediante la invitación de Rodolfo González Guevara, quien posteriormente, junto con Cuauhtémoc Cárdenas y Porfirio Muñoz Ledo, conformaría la Corriente Democrática del PRI en 1987, destaca por su novedosa postura respecto a la posible participación del intelectual en la política.

Una posición que se diferencia de otras ya existentes en la época y de algunas más por venir. Entre éstas se distinguían la del intelectual comprometido, planteada por Jean-Paul Sartre, la del intelectual orgánico, de Antonio Gramsci, pero también, ya para instalarnos en el debate nacional, la del intelectual como formador de la opinión pública como medio para contribuir a la democratización del país, postura que sostenía Daniel Cosío Villegas, quien además rechazaba toda participación en el gobierno, ya que, de acuerdo con su perspectiva, el intelectual debía contribuir a la conformación de una pluralidad ideológica hasta

ese momento inexistente en México, con la finalidad última de que ese pluralismo ideológico también se tradujera en un pluralismo político cristalizado en fuerzas partidistas capaces de disputarle el poder al PRI.

Años más tarde, en 1972, Octavio Paz defendería una posición aún más radical: el intelectual no sólo debía mantener su marginalidad frente al Estado, sino también frente a las ideologías, los partidos e incluso frente a la sociedad.

La postura de Leopoldo Zea es distinta. En esa intervención de 1955, Zea señala de manera enfática que el intelectual no debe ser un mero ornato en la actividad política, sino que su participación en ella exige una contribución específica desde su papel como intelectual mismo, es decir, como un individuo que desde su reflexión crítica realice una aportación que dignifique y que esclarezca a la política, particularmente en lo referente a su democratización.

En sus propias palabras, el doctor Zea señalaba:

El intelectual no es, ni puede ser, un adorno para vestir a un determinado partido en unas determinadas circunstancias, manteniendo su calidad de intelectual. Cuando se hace tal cosa se renuncia al papel de intelectual. El intelectual debe participar, pero sin renunciar a su calidad de tal; no debe aceptar funciones que le sean ajenas, aunque éstas signifiquen privilegios. No a puestos administrativos para los cuales carezca de capacidad y sólo signifiquen un premio a supuestos servicios; no a puestos de elección popular a los cuales no pueda llegar por voluntad de sus electores como expresión del arraigo que tiene entre ellos y sus problemas, y como reconocimiento de la confianza en su capacidad para resolverlos. Algo que debe valer también para todo auténtico militante. Si no se hace esto, se dará origen a la apatía política, [...] y detrás de esto el amargo desengaño y resentimiento contra instituciones que no siendo democráticas se presentan como tales [...] A la reacción no hay que combatirla fuera de la Revolución, sino dentro de ella. Reacción que en nombre de la Revolución sigue manteniendo sistemas propios de la Colonia

[...] Es menester, digámoslo con toda claridad, un nuevo estilo de política revolucionaria.¹

Cabe mencionar que Leopoldo Zea se mantuvo fiel a su palabra y a sus convicciones expresadas en ese discurso de 1955, razón por la cual, a pesar de haber recibido innumerables invitaciones para ser representante popular u ocupar cargos político-administrativos o embajadas, sólo aceptó aquellos puestos en donde su función como intelectual pudiera contribuir a la encomienda pública designada, aunque prefirió, sobre todo, dedicarse a la realización de una vastísima obra en la que siempre se distinguió por su lucidez y su agudo análisis crítico.

Como se puede observar a través de lo expresado en ese discurso sobre la posible participación del intelectual en la política, su postura traza una línea de demarcación con la de Daniel Cosío Villegas, quien había declarado la muerte de la revolución mexicana en su ensayo *La crisis de México*, publicado en 1947 en la revista *Cuadernos Americanos*, fundada y dirigida en esa primera época por Jesús Silva Herzog y después conducida por el propio Leopoldo Zea.

Cosío Villegas, por otra parte, tan importante en la formación del doctor Zea, a petición de José Gaos, siendo secretario de La Casa de España en México, hoy El Colegio de México, le otorgó una beca a prueba al joven Leopoldo Zea para que pudiera dedicarse de tiempo completo al estudio de la filosofía: "Piénselo mejor. Si fracasa, usted se va a morir de hambre",² dice el doctor Zea que le recomendó Cosío.

Zea, a diferencia de Cosío y de Paz, plantea que el intelectual, más que ser un mero formador de opinión pública o un ser marginal, también podría contribuir a la política, siempre y cuando se

¹ Leopoldo Zea, "Autopercepción intelectual de un proceso histórico" en *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, núm. 89, México, 1989, pp. 11-19.

² *Idem.*

respete, en las tareas que se le encomienden, su función específica como intelectual y, por tanto, su capacidad como individuo más apto que otros para desempeñarlas con mayor eficacia.

Además, con su participación en la política, el intelectual, a juicio de Zea, también podría colaborar de manera decisiva en el proceso de democratización del proyecto de la revolución mexicana que, para el filósofo, a mitades de la década de los cincuenta se mantenía sumamente vigente.

Por ello, si bien no consideraba que tenga que rehuirse de la esfera pública, plantea que la intervención en ella tiene que ser necesariamente condicionada por ciertos factores que hagan posible y, sobre todo, que hagan útil la función del intelectual desde la crítica, desde el análisis y desde la reflexión. Y esto, pienso, es uno de los elementos que pueden ser rescatados también de esta intervención del doctor Leopoldo Zea más allá de la academia realmente existente.

Perfiles mexicanos. Ensayos sobre filosofía mexicana contemporánea se terminó de imprimir en agosto de 2019, en los talleres de Ediciones y Gráficos Eón, S.A. de C.V., Av. México-Coyoacán, núm. 421, Col. Xoco, C.P. 03330, alcaldía Benito Juárez, Ciudad de México, Tels.: 5604-1204 y 5688-9112, <www.edicioneseon.com.mx>. La edición consta de 1,000 ejemplares.

En momentos de transformación política, es acaso la filosofía la mejor herramienta de la política. Y este libro, *Perfiles mexicanos. Ensayos sobre filosofía mexicana contemporánea*, que publica el sello de la Cámara de Diputados, así lo demuestra: las reflexiones filosóficas sobre la identidad y la cultura, sobre religión y praxis, sobre nuestra configuración política durante el último siglo tienen mucho que enseñarnos para replantear el presente. El autor de este libro, Alfonso Vázquez Salazar, joven filósofo mexicano, profesor de filosofía política y de filosofía mexicana, entre otras materias que imparte en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y en la Universidad Pedagógica Nacional, nos presenta una serie de textos que hacen justicia a la tradición sobre la cual ensayan: filósofos mexicanos como Samuel Ramos, Emilio Rabasa, Antonio Caso, Jorge Portilla, Adolfo Sánchez Vázquez, Carlos Pereyra, Juan Garzón Bates y Leopoldo Zea son vistos a la luz de sus obras y de su legado, en un contrapunto ensayístico que teje su propia versión de la filosofía mexicana del siglo XX.

Como afirma Vázquez Salazar: "Los ensayos que a continuación se presentan abordan la obra de distintos pensadores cuya intervención filosófica no sólo fue emblemática en el complejo proceso de asimilación creativa de las principales corrientes y tendencias que animaron a la cultura occidental en el siglo XX, sino que a través de sus reflexiones contribuyeron a la comprensión de nosotros mismos como país y a esbozar un determinado perfil de México y de su cultura en momentos y situaciones históricas específicas".

ISBN: 978-607-8559-88-6



9 786078 559886

