

Antonio Ibargüengoitia

Filosofía mexicana

En sus hombres y en sus textos



Programa Universitario
de Fomento a la Lectura

◆ COLECCIÓN ◆
FERNANDO CARLOS
VEVIA ROMERO

◆ COLECCIÓN ◆
FERNANDO CARLOS
VEVIA ROMERO

Antonio Ibargüengoitia

Filosofía mexicana

En sus hombres y en sus textos



Universidad
de Guadalajara



letras
para
volar



Itzcóatl Tonatiuh Bravo Padilla
Rectoría General

Miguel Ángel Navarro Navarro
Vicerrectoría Ejecutiva

José Alfredo Peña Ramos
Secretaría General

Sonia Reynaga Obregón
Coordinación General Académica

Patricia Rosas Chávez
Dirección de Letras para Volar

Sayri Karp Mitastein
Dirección de la Editorial Universitaria



Programa Universitario
de Fomento a la Lectura

Primera edición electrónica, 2016

Director de la colección
Fernando Carlos Vevia Romero

Autor
Antonio Ibagüengoitia

D.R. © 2016, Universidad de Guadalajara



EDITORIAL
UNIVERSITARIA

Editorial Universitaria
José Bonifacio Andrada 2679
Colonia Lomas de Guevara
44657, Guadalajara, Jalisco
www.editorial.udg.mx

Abril de 2016

ISBN 978-607-742-490-1



Este trabajo está autorizado bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercialSinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND) lo que significa que el texto puede ser compartido y redistribuido, siempre que el crédito sea otorgado al autor, pero no puede ser mezclado, transformado, construir sobre él ni utilizado con propósitos comerciales. Para más detalles consúltese <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

Estimado universitario:

Los resultados poco satisfactorios que se han obtenido en las pruebas PISA y ENLACE ponen de manifiesto que los estudiantes de nivel medio y superior en todo el país tienen dificultades con la comprensión lectora. La Universidad de Guadalajara, no ajena a esta realidad, decidió crear desde 2010 el Programa Universitario de Fomento a la Lectura “Letras para volar”.

Este programa promueve el gusto por la lectura a la par que se propone el desarrollo de la competencia lectora en estudiantes de diversos niveles educativos. Esta labor se realiza desde la función sustantiva de extensión en la que prestadores de servicio social de nuestra casa de estudios acuden semanalmente a escuelas primarias y secundarias para fomentar el gusto por la lectura, gracias a lo cual un total de 123,598 niños y jóvenes se han visto beneficiados con el programa desde su creación.

Desde las funciones de investigación y docencia, la Universidad de Guadalajara trabaja en favor de los jóvenes de nivel medio y superior para consolidar la competencia lectora y poner al alcance de los estudiantes la lectura, por tanto, hemos invitado a tres universitarios distinguidos a integrarse a este proyecto y seleccionar títulos para las tres colecciones que llevan su nombre:

- Colección Caminante Fernando del Paso
- Colección Hugo Gutiérrez Vega
- Colección Fernando Carlos Vevia Romero

Desarrollar la competencia lectora está no sólo en la base de la educación, sino en el apoyo mismo de lo que somos como sociedad. Leer en la universidad no se debe limitar a los textos escolares; por ello, ponemos a disposición de nuestros jóvenes tirajes masivos para que desarrollen el entusiasmo por la lectura y la incorporen a su vida cotidiana.

¡Que ningún universitario se quede sin leer!

Itzcóatl Tonatiuh Bravo Padilla

Rector General

Universidad de Guadalajara

Índice

9	Presentación
11	José Vasconcelos (1882-1959)
15	El punto de partida
47	La revulsión de la energía. Parte segunda
56	Antonio Caso (1883-1946)
77	Samuel Ramos (1897-1959)
79	El perfil de la cultura mexicana
90	José M. Gallegos Rocafull (1895-1963)
93	El mundo físico y el mundo social
101	La síntesis. El hombre es un todo parcial
107	Jerarquía de los grupos sociales
120	Adolfo Menéndez Samará (1908-1953)
136	José Sánchez Villaseñor (1911-1961)
139	La crisis del historicismo
142	Hacia nuevas rutas
144	Hacia un nuevo humanismo
145	El primado de la existencia

147	Moral y soledad humana
149	El humanismo ateo
150	Los grandes temas existencialistas
151	“Del ser y la nada” al “existencialismo es un humanismo”
154	Jorge Portilla (1919-1963)
155	Dostoievski y Santo Tomás
179	Epílogo

Presentación

FERNANDO CARLOS VEVIA ROMERO

Dentro del programa “Letras para volar” podemos considerar este libro como muy importante, porque hay muchos mexicanos que no pueden creer que haya pensadores que pueden ser catalogados como filósofos. Es absolutamente necesario que esta idea desaparezca, por eso la lectura de esta “Suma” tuvo que ser incluida en este programa de la Universidad de Guadalajara.

Tanto la filosofía del tiempo de la Colonia, como la fundación y desarrollo de las cátedras de filosofía en las universidades, como los grupos especializados de investigadores de la Filosofía Novohispana, y la participación en congresos de la especialidad, merecen no ser olvidados al momento de reseñar la vida cultural del México de nuestros días.

Como dice Antonio Ibargüengoitia, autor de esta “Suma filosófica mexicana”:

A partir de 1910 [...] es impresionante el número y la calidad de los hombres que se han dedicado al cultivo de la filosofía [...] Debido a ellos, la vida del intelecto en México es más rica e inspira a los dirigentes sociales y políticos una visión más amplia hacia donde encaminar a la comunidad nacional.

Escolásticos, kantianos, existencialistas, marxistas, positivistas, etc., han tratado de aportar su modo particular de ver las cuestiones de la filosofía occidental, desde México, Emeterio Valverde, José Vasconcelos, Antonio Caso, Samuel Ramos, Adolfo Menéndez Sandoval, Leopoldo Zea, Antonio Gómez Robledo y otros, presentan ante el mundo occidental que quiera darse cuenta de ello, un México distinto y tal vez, inesperado, pero que está ahí, en la obra de sus filósofos y educadores.

José Vasconcelos

(1882-1959)

El más conocido de los filósofos mexicanos de este siglo, el que llegó de tal manera a sus compatriotas, que restauró definitivamente, en la mentalidad de las mayorías de su patria, el pensamiento de que la figura del filósofo no ha sido tan inútil en la historia de la humanidad, fue José Vasconcelos, porque él logró conjugar en su persona al pensador y al hombre de acción, rompiendo con ello el prejuicio positivista de la inutilidad de la filosofía.

La figura limpia y gallarda del Vasconcelos político, abanderado de las causas más nobles, cuando se desataban bruscamente las pasiones, le dio una categoría moral que pocos mexicanos han tenido a lo largo de la historia patria.

El polifacético oaxaqueño se adhirió a las causas más nobles dentro del movimiento revolucionario, llegando a ocupar la Secretaría de Educación Pública en el tiempo de Álvaro Obregón, puesto desde el cual pudo imprimirle un profundo desarrollo a los valores espirituales de la patria y un gran sentido de nacionalismo al desarrollo cultural, empezando por la educación rural, cuyo pensamiento e idea del desarrollo de los valores culturales aún perdura.

Las ediciones populares de las obras de la literatura universal fueron una segunda característica del trabajo vasconceliano para la difusión de los grandes representantes de la cultura humana y, finalmente, el intercambio cultural de estudiantes mexicanos, con los centros culturales europeos. Los que más notoriamente aprovecharon este intercambio fueron, indudablemente, nuestros pintores que, tomando lo bueno de las tradiciones plásticas europeas, supieron conjugarlas con la fuerte tonalidad de las tradiciones autóctonas. Vasconcelos los enviaba a Europa, y a su regreso les ofrecía los muros de los edificios públicos de México, para que pudieran lograr la libre expresión de su arte. Está por discutir si en aquella pintura más de una vez se dejó escapar la pasión y una visión sectaria de la historia de México, pero sí se puede decir que el balance de esta apertura de los muros mexicanos arroja una suma positiva en favor de lo que, precisamente por su éxito, vino a llamarse escuela mexicana de pintura.

Sin embargo, así como desde el puesto público, aunque no de elección, realizó Vasconcelos una fructífera labor, en las dos ocasiones en que se lanzó para ser electo, una como gobernador del estado de Oaxaca y la segunda como Presidente de la República; falló lamentablemente ya que, seguramente, no contó con factores y actitudes que él, por su limpieza de alma, no podía usar.

Como consecuencia de esos fracasos en el campo de la política, Vasconcelos tuvo que probar el sabor

amargo del destierro, durante el cual fue madurando su pensamiento filosófico, a la vez que ampliaba su horizonte cultural. Su pensamiento iniciado en el positivismo había evolucionado hacia un espiritualismo y culminaría, dentro del terreno filosófico, en un teísmo, fundamentado en los antiguos moldes al modo de Plotino y Agustín de Hipona; en tanto que hacía caso omiso del método demasiado riguroso de Aristóteles o Tomás de Aquino.

Fuera de la patria, aprende a amarla más que nunca y su pluma corre sobre el papel para hacer la defensa más vívida y profunda de los males que la aquejaban, entre los que destacan la lacra casi incurable del caciquismo, o sea, la de una nación perteneciente a un hombre. La inspiración de Vasconcelos se vuelca en sus libros autobiográficos e históricos, para señalar la urgente necesidad de convertir el gobierno de México en una institución permanente y no sólo en el capricho de un hombre.

A la vuelta del destierro, José Vasconcelos se dedica a su labor de intelectual. Organiza la Biblioteca México en el antiguo local de la Ciudadela y el viejo cuartel se ennoblece con la presencia de los libros.

Su existencia comienza en Oaxaca el 27 de febrero de 1882, continúa en el norte del país, en la frontera sonoreense con Arizona, y vuelve a estudiar al Instituto Científico de Campeche, ciudad de la que guarda gratos recuerdos. Llega por fin, en plan de estudiante,

a la ciudad de México e ingresa a la Escuela Nacional Preparatoria; terminando, inicia sus estudios de abogacía. En el año de 1910, a punto de estallar el gran movimiento social de México, y en vísperas también de la restauración de la Universidad, entra a formar parte del Ateneo de la Juventud, en el cual se discuten y leen las nuevas corrientes de pensamiento que hay en Europa. Por la labor de ese grupo del Ateneo, y por su propio peso, el Positivismo se bate en retirada y la metafísica, la auténtica filosofía, vuelve al fin a aparecer en el panorama cultural mexicano.

Vasconcelos, a lo largo de su fecunda vida intelectual, recorre el arduo camino que comienza en el Positivismo, manifiesta en su tesis profesional llamada *Teoría dinámica del Derecho*; se encuentra después con el pensamiento espiritualista de Bergson, que expone a propósito de una crítica hecha a Gabino Barreda en el año de 1910 y perfecciona esta postura en 1916 al escribir su libro *Pitágoras, una teoría del ritmo*, en el cual apunta su concepción filosófica de la Unidad de la Sustancia, rechazando todo dualismo. Esta obra será completada con *El monismo estético*, escrito en 1917, y perfeccionará sus tesis en el año de 1924, con su *Revulsión de la energía*, en la cual presenta algunos puntos coincidentes con las tesis de Teilhard de Chardin, cuando éste era desconocido aún en Europa misma.

En su marcha hacia la verdad y hacia un sistema organizado de pensamiento, escribe en 1929 *Tratado*

de metafísica, *Ética* en 1931 y *Estética* casi simultánea. En el año de 1940 publica su *Lógica orgánica*, en la que apunta un acercamiento al Tomismo.

Entresacamos de la amplísima producción de Vasconcelos la parte de su *Tratado de metafísica*, en el capítulo que él llama “Punto de partida” y que a la vez que es uno de sus escritos más profundos, es también de los que menos se conocen.¹

El punto de partida

El descubrimiento de los primeros principios, de las entidades primarias, siempre ha sido el problema capital de la filosofía. Toda Metafísica se ocupa de aquellas “existencias”, llamémoslas así de una vez, de aquellas realidades indudables que pueden servir de punto de partida para explicar el conjunto de las cosas y los sucesos. Realidades fijas que nos puedan servir de referencia para juzgar lo que cambia a nuestro alrededor; han de ser diferentes de la sensación que es dato particular, más ricas que el concepto que es como definición formal. No es posible, por lo mismo, aceptar como datos inmediatos iniciales, ni las sensaciones que nos dan los objetos, ni las ideas que concibe la mente; unas y otras son como productos y se trata de encontrar la raíz y la

.....
¹ *Obras completas de José Vasconcelos*. Tomo III. México, 1959.

fuente del ser, la semilla de donde proceden las cosas y sus representaciones y nuestra misma existencia.

Para el filósofo, el tronco y las ramas del árbol, la fragancia de las savias y el canto de las hojas al viento, son variantes de un prodigio que es menester penetrar más allá de la apariencia que nos da superficies, más allá de lo exterior que se traduce en formas, hasta el seno invisible de la semilla donde se forja el impulso creador. Y así como el árbol, la naturaleza toda semeja la expresión de una potencia que no se da toda entera en ella; se adivina detrás un Brahma que la emite y sospechamos que podría aniquilarla para crearla de nuevo, tal y como nosotros hacemos con los mundos que proyecta, en la vigilia o en el ensueño, nuestra imaginación. Pues no es posible concebir que el panorama infinito haya de carecer de sostén o posea menor abundancia que nuestra pobre mente derrochadora de efímeras creaciones.

No puede, sin embargo, el filósofo, llegar de golpe a la consideración de semejantes analogías; al contrario, ha de proceder primero a la investigación de las partículas elementales para ir de lo simple a lo complejo, tal y como procedería uno de los microorganismos que circulan en nuestra sangre si súbitamente obtuviese un resplandor de conciencia; comenzaría a moverse ensayando cotejos de su forma con aquellas formas semejantes a la suya y no llegaría al tejido nervioso sin sentirse confuso y capaz sólo de percibir vagamente los temblores periódicos que agitan aquella sustancia, nueva,

por ejemplo, para el fagocito; tal y como nosotros nos encontramos desde que nos ponemos en contacto con ciertas corrientes como de emoción universal, incomprensibles porque superan nuestra morfología, pero cargadas de significado, importantes, como si ya fuesen el tejido de un ser universal que nos trasciende.

Por lo pronto, limitémonos entonces a lo que es idéntico a la parte simple de nosotros mismos y ensayemos la determinación de los “datos inmediatos” como los denomina Bergson en lenguaje contemporáneo.

Ni perceptibles a la manera de la sensación, ni concebibles como se concibe una idea, he allí una primera definición negativa de lo que nosotros designaremos con el nombre viejo y moderno de “entidades dinámicas primarias”. No son sensación ni son idea, no son percepción ni son formas; recordando el léxico schopenhaueriano diríamos que no son representación; digamos que son únicamente nómeno: no voluntad sino residuo inexpresado del nómeno, inexpresado pero positivo. Empleando la terminología cortesiana diríamos que son el *sum* independientemente del *cogito*; con *cogitatio* y sin ella, son. Ya conozcan, ya desconozcan, ellas están afirmando que el conocimiento es sólo una de las representaciones de la existencia: existen.

Existen las esencias indeterminadas, existe la realidad inmaterial de donde toma cuerpo la forma y existen las ideas, las normas: existencia es un primer y postrero común denominador. Las ideas están temblando

perpetuamente reales en un espacio sin dimensiones ni palpabilidad; pasa la conciencia por el cielo platónico y una extraña inquietud la sobrecoge; las presencias invisibles la conturban, logra captar algunas en función de ideas, otras se quedan incomprendidas en una espera infinita; ¿se expresarán alguna vez ya como sensación, ya como impulso? Comprobemos únicamente la presencia de esta realidad que se hace o no se hace perceptible, representable, captable a la conciencia. Su realidad es de un género que no puede servirnos de base, de eje; su fluir es demasiado inestable y su raíz demasiado remota.

Volviendo la espalda a la realidad exterior, nos hundimos dentro de nuestro ser en busca del ente perdurable, fiel de comprobación modelo para el cotejo: el ser de los clásicos, el yo de los contemporáneos; lo irreducible a otros valores lo intraducible a otro lenguaje; el oscuro y silencioso habitante de la última de las moradas. ¿Es sensación de esfuerzo como apunta Maine de Biran? ¿Es querer, como afirma Schopenhauer? Digamos únicamente por lo pronto que es lo concreto por excelencia y a la vez lo incomprensible, lo irrepresentable para la mente. No podemos reducirlo a idea ni representarlo en imagen y, sin embargo, sentimos que de allí salen todas las ideas y todas las imágenes; en su profundidad reside la única certidumbre, la realidad de nuestra propia existencia. Ni lo razonamos ni lo imaginamos, pero lo sentimos con sensación de emoción,

que contiene en sí más que la razón y más que la representación. Así como la sensación presta su dato para la elaboración del concepto formal, la intuición de Kant, también hay un dato primario de mera emoción de presencia, base de todo lo demás. Emoción de existencia se nos revela como una sólida sustancia a la manera del ser de Espinosa. Del primitivo Yo existo proceden en realidad todas las sensaciones, todos los conceptos, las filosofías y los devenires. El Yo existo ya se desenvuelve en análisis y desmenuza en partículas el Universo; ya se organiza para crear castillo con la fantasía; ya mana su pura vena de emociones totales o bien juega en músicas sonoras; ya abre el ojo interior y entonces, súbita como la luz, emerge la conciencia trascendental. El Yo existo más poderoso que el sésamo arábigo, porque suelta los poderes mágicos y, todavía después de realizarlos, los recoge y toma a hundirse en la nada o se entrega con los ojos cerrados a las dichas arcanas de lo insondable.

Partamos de la mera noción de existencia; nos aseguramos así mayores probabilidades de acierto y, desde luego, evitaremos caer en los yerros de las doctrinas que construyen sistemas con una de las cualidades de la existencia; en vez de eso hagamos sistema con la existencia de cuyo inagotable seno brotan todas las cualidades.

Prediquemos únicamente la existencia y tratemos de observar cómo se establecen nuestras relaciones con el no-yo; busquemos los contactos todavía no concebibles sino nada más perceptibles; sensibilidad de ser

a ser sin intermedio de los órganos particulares. Obsérvese que hablo de ser y no sólo de mente porque es con el ser entero, sin desdén de una sola de sus capacidades, como deberemos acercarnos al misterio de la existencia exterior, en el instante en que salimos, todavía permeados del misterio de la existencia interior.

Contemplemos la existencia como una gran realidad absoluta de la que somos parte, insignificante o importante, pero no exclusiva. Dentro de ella, los sucesos relativos como el movimiento, el cambio, la vida y la muerte, son modalidades, apariencias que varían según el sentido que llevan o conforme al sistema de conocimiento que les aplicamos. Lo evidente para los sentidos, la muerte física, resulta absurdo para el pensamiento incorpóreo. La certidumbre de inmovilidad que nos dan las piedras si las juzgamos con los sentidos, se vuelve espectáculo de vibraciones activísimas y reguladas si nos las representamos conforme a la teoría atómica de los físicos; así según el instrumento de observación, cambian los caracteres; pero queda siempre indestructible el dato esencial: la existencia.

Procediendo por eliminación, investigamos lo que queda del fenómeno cuando hemos apartado todo lo que apreciamos por medio de los sentidos; no queda idea, porque la idea supone intuición sensorial próxima o remota; no queda nada, según unos: pero otros, con profundo hurgar, descubren en lo más íntimo del ser, una suerte de fluir; otros percibimos un sólido estar.

Cada quien habla de lo que su propia existencia le dicta, pero la filosofía, lanzando su mirar a un tiempo por los ojos de todos los filósofos, descubre un universo a la vez quieto y activo, en reposo y en emanación, condensador y trasmutador de potenciales; glóbulo cargado sobre cuyo domo se alza la punta de un anhelo... Se diría que está como la aguja del pararrayos invocando el caer de las ondas que han de destruirlo, pero a fin de trasmutarle la esencia. Y así también con volubilidad, ya angustiosa, ya dichosa, pasa nuestro yo, de la definición negativa, del abismo de vacío, a la plenitud de la potencia, a la profusión y sublimidad de los destinos. Se nos revela en mil formas el yo inexhausto, la más positiva y activa de cuantas realidades palpamos en el Universo.

Nada hay en efecto más compacto y más profundo, más confuso y también más claro; nada más superficial y al mismo tiempo más insondable que este instante igual a sí mismo, sin cesar repetido y siempre nuevo, presente e inaprehensible, cercano y distante, ya mínimo, ya inmenso; íntimamente nuestro y a ratos tan raramente extraño; brizna de existencia encerrada en latires de bestia; aterra mirarla informe, sentirla fugaz, quererla eterna, nuestra única insustituible y desamparada realidad. Entre su movimiento y su reposo queda en el fondo su existencia; entre su anhelo y su congoja queda también la existencia. Y entre lo de adentro y lo de afuera perdura intangible, irreductible, invariable, también, el denominador común: existencia.

Momento perdurable y variable, se apaga y retorna como la chispa intermitente, pero en rigor ni es cada vez igual a sí mismo ni tampoco siempre distinto, pues sólo lo absoluto podría participar de las cualidades absolutas. A veces nuestro pobre ser individual parece anulado, pero de pronto revive henchido de tesoros. Súbitamente reviven los instantes heroicos; se tornan presentes y emparentados íntimamente con toda la serie de sus anteriores apariciones. Para explicar esta función que revive el pasado en sustancia inmaterial hecha de emoción y de ensueño, se ha distinguido como facultad específica la memoria. Por virtud de la memoria, la conciencia se expande hacia lo que ya no es conforme a los sentidos, desmiente a los sentidos, se burla de la cinta cinematográfica de la causalidad exterior; quiebra la sucesión fatal del orden físico y ejecuta el milagro de la resurrección en imágenes. Y la memoria es sólo una parte de atrás; en seguida el poder misterioso se ejercita hacia adelante y formula atisbos, pone en nosotros el destello de los asombros del porvenir. De esta suerte, queda en el centro un presente sin fronteras; y la frágil trinidad: pasado, presente y futuro se desintegra para refundirse en un plano eterno, en la común realidad de una existencia inmutable, inefable. El ser dueño del ser... Una vaga anticipación de todo esto es el más alto grado de la conciencia personal.

Me hundo una y mil veces en las profundidades de mi ser, investigo las apariencias, contemplo lo que soy y

encuentro una y mil veces la misma certidumbre, la misma noción, independiente de accidentes y circunstancias; la existencia. Esencia y un poco más: existencia. El origen y el fin, la parte y el todo, la médula del Cosmos y también la tela maravillosa de sus manifestaciones: existencia. Y adentro de mí mismo, muy adentro, una suerte de unidad, una partícula de existencia aislada, un latido del fluido mágico que en nuestro interior cuaja y se propaga también en la pluralidad del Universo.

La realidad como existencia; existencia como sinónimo de ser y de esencia, soplo interno y apariencia frágil o fuerza de los elementos; no hay vocablo más comprensivo en todo el lenguaje. Soy, es decir, existo, eso dice la conciencia, eso mismo repite la experiencia, eso mismo confirman nuestros semejantes, eso comprueba la razón. Experiencia, razón, opinión, todo procede de aquel primitivo: existo. A su misterio, también retorna todo, como a océano mágico donde la divinidad reconcentrara sus potencias para luego expandirlas en la diversidad de las direcciones. Cuanto percibo, toma apariencia en el dato primero de mi propio existir y este existir se me da espontáneo y vivo en cada instante de mi atención consciente. A ese mismo existo está ligado todo cuanto resulte de mi más oscura y remota acción inconsciente. Existo, nomás eso, existo.

Como nota que irrumpe, brota el milagro; sonó y fue y ya desde entonces, por toda la eternidad se ganó un ser, existió y es. Cuanto después ocurra, es mero ac-

cidente; todas las mutaciones y disfraces, las desdichas y los éxitos, como se nos revelan en la cinta engañosa del tiempo, será algo separable, algo importante o indiferente; pero el milagro inicial seguirá indestructible. La reflexión tiembla porque juzga: ¿se trata acaso de una chispa que brota, brilla y luego se extingue? Así aparece la vida fugitiva que ven los sentidos, pero en la eternidad, en un espacio inmutable que está colocado más allá del tiempo; acción que se realiza, conquista la inmovilidad de lo eterno. El verbo desaparece anegado en el sustantivo; se vierte el mar en un abismo y ya no hay más fue ni será porque todo es, en gloria definitiva.

El cambio no afecta la esencia, ni existe más que como correctivo de la incapacidad de lo creado. Ha de echarse a andar la criatura, pero una especie de parálisis la retiene en los ritmos de la energía densa; sin embargo, tarde o temprano su potencia tendrá que emplearse hasta su fin. Como la triple muralla de una prisión de forzados es la engañosa distinción de lo que es, lo que fue, lo que será. La acción necesita desenvolverse en ella, pero sólo para romper las barreras y emprender la conquista del ser. Pero tal acción y toda acción constituyen empeño necesario pero transitorio, formal, irreal; pues sólo el ser definitivo es concreto y real.

En rigor, los verbos sólo son realidad en el infinitivo: ir, ar, er: poco importan las conjugaciones: inútiles los matices de relación de los pretéritos y los pluscuamperfectos; la atención apenas se digna seguirlos, entregada como está

toda entera a contemplar el ir, er, ar, de los infinitivos. Ya es bastante pena ser nomás presente y no vamos a gravarla con el desmenuzamiento de las imperfecciones de lo temporal. Sólo es sagrado el Verbo en el infinitivo. En él la acción, desparticularizada, se apresura a verse en el infinito sustantivo: el ser. La acción es preámbulo y el verbo es un vehículo, pero sólo el ser es la victoria.

A pesar de que por dentro el fluir no cesa, el cruce y oposición de los verbos nos devuelve por instantes a la divina ilusión del reposo; vestigio del estado absoluto, que nos da la única posibilidad de sentirnos y casi palparnos el ser.

Existo como punto de dolor que ningún consuelo alivia; existo como grito de júbilo que ningún temor acalla. Pero apenas he lanzado al espacio mi trino profundo y jovial o mi hondo lamento, cuando he aquí que comienza a agitarse un vibrar universal misterioso; por donde quiera que observo, percibo como mareas etéreas; ondas disímiles; unas fingen ecos, simulan respuestas; otras invitan a anegarse en piélagos muertos. Al principio, los rumores se pierden en marejada confusa, no aciertan a integrarse; pasan sólo los grandes cantares; de pronto estalla el misterio de la afinidad, y el ímpetu se acrecienta, o bien, suena la música de las cristalizaciones que intentan un corte, una ruptura en los deslizamientos del devenir confuso; tal la obra de la razón; y en los casos más raros se cumple el milagro pleno y como una melodía se insertan los ires del mundo en los anhelos

del corazón. Seres y cosas entonces se enlazan y bailan. Nos trae y nos lleva la danza del Cosmos y por un instante somos el punto de donde parte la espiral sagrada.

Los ojos abiertos ya no miran; un sentir penetrante y denso nos hace palpar las esencias por efecto de afinidad e identidad; intuición más cabal que cualquiera de los ejercicios combinados de la mente y la sensibilidad; la roca tiembla como si fuese de una luz levemente opaca; los cuerpos en perenne levitación apenas se tocan; las almas entran una en otra y enlazan sus ritmos; ni los montes, ni el lejano cintilar de las estrellas nos dan sensación de ser extraños; existen, sólo lo que no existe podría serme extraño, ni podría concebirlo, no existe. Y comprenda o no comprenda, gozo; si comprendo me divierto, me deleito en la variedad y si no comprendo, me aniego en la dicha ilimitada de ser... Pasan soplos de transubstanciación, adivino la Esencia Omnipotente, Creadora, Perpetuadora, Inefable.

Existo como mónada indivisible y existen mis órganos que la sirven; uso mis penetrantes ojos cuya potencia de telescopios movibles aplico a todos los sitios del espacio; luego, cuando cierro los párpados, hundo los finos lentes de la visión interna, por todos los lugares de la conciencia, y, en breves instantes, recorro mundos de sustancia más perdurable que la que se revela en los cielos. Existe también, como estilete de acero, mi voluntad que desgarrar las vestiduras de la cosa; las arregla de nuevo, a su modo, o bien las aparta para entrar al cora-

zón de la esencia. Existe mi oído, entregado a explorar en lo invisible, misterioso en su don de aliarse a materia y espíritu, para dar vida a lo informe en el canto. Cada uno de mis sentidos crea un mundo aparte, dentro del vasto Universo. No sé hasta dónde, no sé hasta cuándo acabaremos de descubrir mundos, dentro del mundo. Y dentro de los mundos palpitan por su cuenta los seres. Cada ser contiene una manera peculiar de existencia, cuya naturaleza no puedo apreciar en cantidad, ni ver con los ojos y, sin embargo, con qué precisión advierto que están hechos todos los seres de la misma sustancia de mi propio interior; hechos de esencia.

Existen los seres, existen las cosas y existen los atributos; existen el color y el sonido, las realidades y las apariencias, todo un mar, todo un caos rumoroso de existencias. Entreguémonos a su danza primero y analizaremos después. El ritmo del mundo nos mece, nos envuelve como las ondas marinas al nadador; por doquiera una orgía de claridades, abismos, alturas, lejanías, sombras y esplendor. Y un mismo mágico fluido, permeándolo todo, por arriba, por abajo, en la plenitud de las dimensiones y los sentires. Si cuaja en lentos ritmos constantes, produce las cosas; si el ritmo cambia de sentido interior, entonces se resuelve en unidades de potencial activo, imprevisible; nacen los seres; un milagro más y aparecen las almas. En el principio la energía constreñida, limitada, regulada; en el término la libertad, la incesante creación, la gracia. He allí la física del

Cosmos; dinámica entrelazada de lo subjetivo y de lo objetivo, de la cosa y el alma.

Primeramente reducirlo todo a función de existencia y juzgarlo todo en términos de simple existencia; lo mismo lo real que lo irreal, lo cierto y lo falso, cada cosa, así sea de una manera fingida o provisional, participa de la existencia; por eso toda filosofía ha de ser una filosofía de la existencia.

Danza confusa o acompasada de las unidades y los grupos de unidades en afán e incremento de totalidad; he allí la primera dirección de la cadena, el ir de la marcha alternada, compleja en las evoluciones y revoluciones de la sustancia. Afán de totalidad, el proceso se complica en sus maneras, pero se mantiene fiel al propósito. Lo homogéneo y lo heterogéneo se separan, se mezclan, según que sientan lograr más intenso grado de existencia y de totalidad. Tránsito del plano torpe al plano trascendental; sus vicisitudes son infinitas, señalemos nada más por vía de comienzo la constante de toda cosa, ser o apariencia; la aspiración, el anhelo de la infinita existencia.

El Uno distante y la muchedumbre dispersa; la pluralidad de los entes constantemente agitados, organizándose paso a paso, creándose estructuras, dándose lentamente organismos para abarcar más, para absorber más, para ser más. Hambre universal de espacio y de inmortalidad, después, en la criatura, en la conciencia, se multiplicarán los espacios a medida que el ser

se expande como el loto de la simbólica budista. Las unidades originarias, ocupadas desde que se manifiestan, en el asalto, en la conquista gradual e interminable de la totalidad.

Resulta pues que la noción de existencia, de que es menester partir, es un dato inmediato, imprescindible; no podemos definirlo de otra manera; siempre habrá que llamarlo como antes; corresponde al *es* de los escolásticos; y a la noción de ser que es la base y comienzo de toda percepción y de todo discurso. Y en cuanto a lo que está fuera del sujeto, por lo que hace al objeto, sólo podemos afirmar que ocupa sitio; lo cual quiere decir que nos estorba unas veces, colabora otras en nuestros ires y venires dentro de la zona formal espacio tiempo. Dentro de este espacio real o imaginario en que nos movemos, nos encontramos con determinadas presencias; esto lo sabemos desde antes de experimentar, pero además nos lo comprueba por todos sus caminos la experiencia. Si analizamos qué es lo que está en el fondo de todas estas cosas que ocupan sitio, hallaremos casi lo mismo, ya se trate de cosas, ya se trate de seres; descubriremos tal y como lo descubren los físicos, que dentro de todas estas cosas palpita una energía a la cual deben su contextura. La noción de movimiento que está implícita en la afirmación de cada energía, puede no hacerse palpable; el movimiento interior del átomo es completamente invisible, y si lo entendemos, es por analogía con nuestra más íntima naturaleza. La hipó-

tesis del átomo electromagnético moderno, lo mismo que la hipótesis del átomo con clinámenes de Lucrecio, corresponde no sólo a la experiencia de los laboratorios, concierne no sólo a la cadena de los raciocinios y deducciones, atañe principalmente a una analogía del dinamismo interno con el externo. Ella afirma el parentesco del alma y la cosa. En esta analogía de sujeto y objeto está la clave de todos los sistemas filosóficos; sin ella no sería posible ninguna suerte de explicación del objeto y, lo que es peor, sin ella no sería posible la vida armoniosa de cosas y conciencias; los objetos tropezarían con las almas.

Sólo por la magia de esta analogía es posible considerar los objetos en función de conciencia.

Aún antes de comprobar tal analogía, aún antes de toda filosofía, nos acercamos con confianza a los objetos; el suelo que pisamos, la yerba dulce a la fatiga, los tallos que casi provocan la caricia, los follajes donde un alma gustosa anidaría, todo invita a la entrega; sólo los dos agentes demoníacos: el apetito y el raciocinio, rompen la paradisiaca armonía; apetitos destructores, el querer y el pensar, por ellos va a romperse el concierto inicial. Y qué largo ciclo de error y dolor tendrá que recorrer la mónada espíritu antes de retornar a los caminos salvadores de la armonía. Para la mera conciencia terrestre, todos los objetos están hechos fundamentalmente de masa y ya no de hálito afín; y así llamaremos masa a todo lo que se opone a fluir de nuestra volun-

tad o de nuestra sensación. Vemos que la existencia se mueve y comprendemos que por dentro o por fuera ha de impelirla alguna energía, pero el sentido torpe palpa la masa y no acierta a captar la energía; la noción de energía no nos la da tampoco el raciocinio; el raciocinio sabe combinar pero no acierta a descubrir. La noción de energía nace como un desdoblamiento del correr interior frente al correr de los objetos; no se entendería el movimiento de afuera si no fuesen el movimiento y el ritmo, el castigo y el don de la sustancia de adentro.

Por analogía juzgamos que así como se mueve el ser dentro de nuestra conciencia, así se mueven el ser o el objeto en el mundo. Y tanto la masa externa como el movimiento interno se convierten de pronto en funciones de la noción superior que en sí lo contiene todo, la existencia. La primera síntesis es síntesis de movimientos. Y las dos corrientes originales de movimiento se definen más tarde en dos ciclos: el ciclo uniforme de lo físico y el ciclo de los cambios en dirección determinada que desarrolla el protoplasma.

Ahora bien, el punto donde el cotejo se opera, el cotejo de sujeto y objeto, el punto donde las corrientes se bifurcan o concurren, el trasmutador de esas corrientes, eso es, así hemos de comprobarlo una y otra vez, el inicio de la individualidad; el punto de partida de un ser que recibe en su seno las corrientes y las resuelve de una manera específica dándoles valor y determinación. Desde que se adquiere noción de la oposición o si se

quiere, de la independencia de dos o más corrientes, la conciencia se dibuja y se fija.

En nuestro tiempo se acepta que la masa probablemente no es otra cosa que un caso de vibración molecular confusa y provisional; una suerte de nudo de la corriente que fluye orientada quizá hacia maneras superiores. Y es curioso anotar a este respecto la intuición común a casi todas las verdaderas filosofías, de que el cuerpo, todo cuerpo, es una especie de yerro de la potencia y un alto confuso en el correr del alma. También de esto resulta que hacer envolver lo físico, desatar el nudo de la energía condensada, sería lo mismo que desafiar el destino; lo mismo que soltar la corriente. Ahora bien, sucede que cuando tal cosa ocurre, el objeto se embellece y cuando una operación libertadora semejante se aplica a nuestro propio destino, el proceso se llama de redención y salvación. En los dos casos hay un esfuerzo que se empeña en elevar la existencia hacia maneras más libres y plenas.

En el fondo del perpetuo fluir que nos descubre la experiencia, observamos estados de mayor o menor concentración; energía más o menos acentuada y variamente orientada. Al principio parece que se trata de corrientes, pero el análisis del laboratorio revela que se trata de partículas y ondulaciones; unidades dinámicas elementales. En vez del nombre clásico de mónadas, les daremos un nombre que trasciende la relación matemática implícita en el concepto de mónada; las lla-

maremos entidades de existencia. La mónada supone división y medida, nuestra entidad es sólo un centro de corrientes; elemento dinámico y biótico que puede caer bajo la regla de la medida o puede no llegar a ella o podrá superarla.

Entidades de existencia, escrutando a nuestro alrededor en un primer esfuerzo de atención, descubrimos una multitud de presencias llevadas por corrientes en que se mezclan unidades y grupos; el sentido en que se mueven los grupos nos dibuja el trayecto de cada corriente; el flujo numérico en la primera, la más elemental de estas corrientes; por ser la más fácil de seguir se la ha observado tanto que, por eso mismo, con tanta insistencia se cae en las filosofías matemáticas. Pero por ese camino no se ha llegado jamás al fondo; no nos acercaremos siquiera a las corrientes de mayor importancia; más bien, así lo demuestra la historia de la filosofía, el flujo numérico nos engañará por lo que hace al sentido supremo; va a distraernos con interpretaciones e hipótesis que no son la vía de la gracia sino el constante retorno al objeto. Sin embargo, es menester seguir el número, agotarlo, dejarlo que dé de sí todo su contenido.

Pero antes de seguir analizando la naturaleza de las corrientes que conducen a las cosas y el sentido que llevan, volvamos a examinar las partículas, las mónadas, las unidades de fuerza, o como acabamos de designarlas particularmente; las unidades de existencia; los elemen-

tos mínimos en que se manifiesta la infinita, insondable noción de existencia. La Existencia, el casi Absoluto.

Si examinamos la íntima naturaleza de las entidades originarias de existencia, advertiremos que no son elemento simple, mero punto geométrico, ni raya semejante a la trayectoria del movimiento; son el movimiento mismo pero algo más que el movimiento y su complejidad no les viene de la composición física sino de su condición dinámica; físicamente casi no tienen estructura; pero dinámicamente son ya un torbellino profundo. Morfológicamente, las entidades de existencia se presentan necesitadas de arreglarse una estructura; como tipo de estructura dinámica elemental tenemos el átomo; pero la estructura no es más que la condición para que se desarrolle la acción; y es la suerte de acción que desarrollen, lo que va a darles carácter. De suerte que nuestra entidad originaria es antes que punto y antes que forma, una acción.

El cuerpo es nudo de corriente, pero nuestras entidades de existencia no son masa física, tampoco son punto abstracto, ni ficción lógica; son brizna de esfuerzo, lo mismo adentro que afuera; pero los entes de afuera nos revelan la tendencia de constituir arreglos dinámicos, estructuras de potencia. Desde el principio, desde el átomo hasta la conciencia, el Universo es entonces una especie de ambiente ondulado en cuyo seno flotan partículas emanadas del mismo fluido original como emana la imagen de la mente. El átomo es una

condensación, una realización del éter, transmitida a la tierra por el rayo cósmico 1 como se dice ahora o por soplo divino como se decía antes, lo único que cambia es el lenguaje; después, en la masa del átomo aparece otro producto mágico; la célula protoplásmica, y todavía después, en el seno de ésta, aparece la voluntad y así llegamos al hombre; no precisamente por evolución, sí por perduración y trasmutación de la potencia creadora, durante los ciclos y los milenios, hasta el fin de la Kalpa.

Seres y cosas se presentan entonces delante de nuestra contemplación, como si ellos y nosotros estuviésemos encerrados en un inmenso vaso de límites invisibles como los de los acuarios: adentro vamos y venimos, crustáceos, moluscos, corales, tallos, peces, burbujas y todavía por el compartimiento de arriba, en la zona del aire, otra variedad igualmente extraña de aves, nubes, destellos. Hay instantes en que parece que nos damos cuenta de todo, luego vienen períodos de olvido; la conciencia, foco eléctrico trascendental, también se apaga y se enciende; se apaga, por ejemplo, ocho horas más o menos cada día; en el sueño se pierde toda la realidad de los sentidos, pero como que nacen dentro de él y se revelan mundos más sumisos a nuestros deseos que el mundo de la vigilia. Por fuera, el otro mundo se enciende y oscurece en el ritmo de sus crepúsculos; fiesta de colores el día tropical donde la vida es plena; sombras apretadas de la noche, en ellas se agita el vasto reino de las fosforescencias y los rumo-

res; bien puede la mecánica celeste explicarnos el por qué de las rotaciones y las fases —infantilismo de creer que numerar y medir es entender y explicar— lo que en realidad se aparece es el abismo infinito, lo mismo en Tolomeo que en Copérnico.

La personalidad viajera se detiene un instante y explora sin que nunca por ninguna de las sendas del mundo se le aparezca el término de los caminos; por todos los sentidos, y cada sentido es un camino, el infinito se prolonga inexhausto y siempre quedan sujeto y objeto frente a frente, como dos incomprensibles radicales, aun cuando a ratos sus varias funciones encuentren acuerdo y se unan para algún fin. El sujeto, a pesar del largo radio de su variedad, se percibe idéntico a sí mismo como un círculo forzado a referirse fatalmente a su centro. Todo lo que se encuentra dentro del círculo de la introspección y todo lo que se halla fuera en los diversos círculos del mundo y más allá en los círculos celestes y por mucho que ya el sujeto, ya el objeto, se desdoblen y se desintegren en las variantes innumerables de la representación, todo sigue, sin embargo, como atado y ligado a un eje profundo. Y siempre sentimos, como si el lazo y el hilo de la unidad pasasen por nuestro corazón. Un elemento común, a pesar de las oposiciones y divergencias y las insolubilidades, sirve de asiento y de fuente, de eje del caleidoscopio. Cada una de las partículas en que se disgrega el elemento primario creador, cada partícula, átomo o cosa, contiene

un misterio tan hondo como el de la misma conciencia que lo contempla. Tratemos, sin embargo, de hacer una especie de narración emotiva de lo que va descubriendo nuestra mónada en el mundo; examinemos también primeramente qué es lo que contiene esta mónada, *principium individuationis*, o sujeto de las disquisiciones filosóficas clásicas.

Lo primero que descubriremos en esta exploración sentimental, tengamos presente que por sentimiento entendemos una carga de energía que es afectada y afecta a otras cargas semejantes —lo primero— que advertimos ejercitando esta suerte de sentido eléctrico, interior, es que las partículas o estructuras dinámicas con que vamos tropezando no son iguales unas a otras, ni están distribuidas al azar. Sabemos —y el sentimiento se ilustra con el conocimiento— que una rigurosa ley de causa a efecto, de antecedente a consecuente, va normando las transformaciones de las mónadas externas y que ellas van siendo la causa del miraje perenne y cambiante de la realidad objetiva exterior. Sentimos, pues, en este orden externo, la relativa aparición de lo diferente; la diferencia la sentimos por experiencia de relación y proporción de la carga dinámica contenida en los objetos y el sentido de carga dinámica contenido en la mónada íntima de la conciencia.

Además, esta suerte de conciencia emotiva que todos poseemos, aporta elementos de conocimiento que no están contenidos en la inteligencia pura. Me refiero

y me he referido ya al sentido de valor; gracias a él, la conciencia no se conforma con anotar las diferencias sino que en seguida y de una manera espontánea establece jerarquías y parentescos. El sentido de valor nos lleva a descubrir que no sólo hay en los procesos externos una rigurosa secuencia de antecedentes a consecuentes, sino también diversas maneras de secuencia y al revés de lo que pasa en el aspecto puramente físico de los cambios, en las secuencias emotivas descubrimos que el paso de antecedentes a consecuentes va acompañado, ya de conservación, ya de disminución, ya de aumento de energía y de valor; en general en cada tránsito de un estado a otro se observa declinación o superación de las energías que han intervenido; rara vez, casi nunca, una rigurosa conservación.

Si nos desentendemos entonces de los casos de ritmo obligado que impera en el orden físico y nos fijamos en los casos en que el movimiento se manifiesta en procesos emotivos, nos será fácil formular un principio provisional que afirma: la variable posición, ya de pérdida, ya de incremento, de la consecuencia con respecto a su antecedente. En el ritmo emotivo ésta es la ley. A diferencia de lo físico que reincide una y otra vez, la emoción se extingue súbitamente o bien crece sin medida. De esta suerte todo lo que cae bajo su influencia se contagia del doble imperio de la catástrofe y el milagro. Los mismos objetos, vistos en aureola de emoción —y eso es el arte— nos dan la sensación de que pierden su me-

dida propia para entrar a una especie de éter inmaterial, dentro del cual experimentan mutaciones, de acuerdo con el tono de nuestro temperamento artístico. Y así se explica la visión estética. La gradación súbita, antimecánica y espiritual que se establece en la contemplación emocional desde el polvo hasta el paisaje, desde la indiferencia hasta el amor, constituye una mecánica más poderosa y diferente de la que rige los objetos.

Para probar este primer esbozo de ley, es menester que volvamos a inquirir el contenido de la más simple de las partículas en que se manifiesta la existencia, lo que desde hace miles de años lo mismo hindúes que griegos distinguieron con precisión y sobre lo que aún discute, sin haber adelantado gran cosa, la física moderna: el átomo. Todavía antes es menester que imaginemos algo que no puede hacer la física; es necesario que imaginemos cómo nace este átomo cuya existencia no es demostrada de consuno, por sus consecuencias en la composición del mundo objetivo y por cierta necesidad lógica que se descubre, apenas intentamos el análisis de la realidad exterior. En efecto, el átomo dejó de ser una mera ficción mental, desde que dio resultados positivos en la química la teoría de las moléculas; esta comprobación exterior de la teoría de las mónadas ha sido fecunda y convincente. La existencia de la mónada individual, espiritual, descansa en cambio, solamente sobre nuestra evidencia directa. Nuestra mónada, estructura maravillosa en que se asienta la personalidad,

parece emergida de las potencias difusas del mundo, de manera semejante a como el orden físico engendra la célula biológica; nada más que aquí se trata de operaciones de una energía que ya no se vale de elementos palpables. Su operación, ya lo hemos dicho, es semejante a la manera como salen del seno informe, pero real de la mente, las imágenes.

Vemos que las imágenes no son formas inertes, mera copia desmaterializada de la realidad, sino que poseen una suerte de magia que las hace engendrarse unas a otras, sugerirse y crecer; pero al fin y al cabo no pueden librarse del límite formal que es la condición de su naturaleza; por sí solas, carecen del ímpetu de perduración y de creación indefinida que es propio de la fuerza; como que son obra de nuestra mente y no acto directo de la potencia divina; el hecho de ser fruto de una potencia intermediaria, las corta y aparta del flujo creador incesante del Universo. Lo que no obsta, como después veremos, para que sean instrumento de traslación de todas las cosas desde el plano físico hasta el plano ideal; en el plano ideal, un nuevo soplo les imprime caracteres nuevos, vida renovada y celeste; pero por ahora, el ejemplo de la imagen sólo ha de servirnos para concebir cómo nace el átomo, cuál concreción misteriosa del ambiente cósmico, un ambiente más rudo que el ambiente en que se mueve asombrada la mente; por lo mismo palpable y objeto de cantidad más bien que de calidad.

En un sentido trascendental y absoluto, la sustancia es una misma ya se manifieste como cantidad o como calidad; probablemente esta distinción de cantidad y calidad no está tanto en la sustancia como en la manera como nos aproximamos a ella; ya con los sentidos y entonces se nos aparece como masa de propiedades varias, según se las imprime el aparato de percepción de cada sentido, o bien si nos acercamos a “la sustancia con la mente, entonces se nos aparece como calidad, hasta el grado en que la mente es capaz de captar junto con la emoción, las oleadas de esa infinita realidad: el Espíritu.

En la experiencia ordinaria todas las maneras de comprensión se combinan o se confunden. Sujeto y objeto se manifiestan de una manera semejante, a tal punto que los teóricos de la física experimental nos hablan —por ejemplo Weyl— de una partícula, no espacial sino acaso análoga al yo; sea lo que fuere, dice en su íntima esencia este agente de producción del campo, quizá vida y voluntad, en la física no lo tomamos en cuenta, sino por las acciones que de él salen. También experiencias muchas veces repetidas, parecen confirmar la vieja idea de que alrededor del sujeto hay un aura que sería como el campo dinámico de la personalidad y así por todos lados, ciertos aspectos de la teoría emanantista, reaparecen tan firmes como el pensamiento mismo.

El átomo está considerado por otros ya no como un punto que ocupa un espacio, aun cuando sólo sea

ideal, sino como un tumulto; un combate de iones y electrones, un intercambio de descargas, campo métrico. De esta consideración he partido para designar con el nombre de estructura dinámica al primer arreglo de la energía al manifestarse. Al mismo tiempo, la palabra estructura ofrece la ventaja de facilitarnos el paso terminológico, hacia el género inmediato de arreglo dinámico: el organismo, y todavía después al tercer grado o sea la postestructura de la conciencia. Se definen así, desde luego, tres órdenes dinámicos primarios y fundamentales: la estructura, el organismo, la conciencia.

En rigor, el campo métrico del átomo es el origen de todos los demás movimientos, por lo menos, si consideramos la creación desde un punto de vista objetivo. Según veremos después aun cuando cambie el sentido, conforme se pasa de una a otra esfera dinámica, no por eso es posible concebir un Universo desligado de estos humildes orígenes; la estructura atómica compuesta de acciones y reacciones que se combinan para lograr una función; la energía. En etapas superiores encontramos la energía orientándose en el orden biológico y la energía superándose y trascendiendo en el orden consciente. Por supuesto que al establecer esta gradación, no hacemos otra cosa que seguir el orden simplista necesario al conocimiento científico y tan en boga en la actualidad; pero no hay ninguna razón para afirmar que el átomo sea el comienzo en vez de ser el término. Nuestro hábito contemporáneo de ir de lo simple a lo complejo nos lle-

va a partir del átomo; quizá sólo sea esto una tendencia fatal de las escuelas materialistas, como se observa en Kapila del Indostán, en Demócrito de Grecia y en los positivistas modernos; pero hay también el otro punto de vista, sin duda, más filosófico y más adecuado a una sabiduría ya constituida; y es el viejo sistema espiritualista y recóndito que parte del todo para explicar la parte.

Una verdadera filosofía tiene que comenzar con la definición de Dios; pero dado que el saber está hoy desintegrado, es menester comenzar por recoger las cuentas del rosario disperso y revisadas cuidadosamente antes de proceder al engarce, por eso y sólo por eso, aceptamos el método usual de análisis de lo simple para llegar a lo complejo.

En la primitiva estructura dinámica, hallamos un correr fluido, elementos de fuerza en lucha confusa; comúnmente se resuelven estos conflictos en ordenamientos que crean estructuras y es posible observar que se pasa de estructuras más simples a estructuras más avanzadas, como ocurre en la estructura molecular; en seguida las moléculas combinan sus potencias para crear los cuerpos, los metales, los carburos, objetos todos en que la energía adquiere mayor grado de determinación. La cuestión de antecendencia no interesa al proceso meramente físico, ni tampoco lo resuelve, pues nada nos impide suponer que la energía difusa de la nebulosa o la energía del átomo sean un antecedente de la energía organizada o un desecho, una descompo-

sición de la misma. Pero para el fin de construir nuestro panorama objetivo, es más cómodo aceptar la hipótesis implícita en la experiencia ordinaria; la hipótesis que supone que lo simple precede a lo complejo. La segunda etapa del desarrollo dinámico la encontramos entonces, aceptado este orden inverso, en la energía de la célula viviente; morfológicamente se distingue esta segunda manera por el hecho de que ha menester para expresarse, de algo más que una estructura, exige un organismo.

También interiormente hay una diferencia, a saber: las distintas partes de la estructura, ya no se combinan como en el átomo, conforme a disposiciones simplemente numéricas, sino que se disponen con simetría variable, sacrificando a veces la simetría, a cambio de lograr ciertos propósitos, ya se trate de un plan rudimentario, ya de una simple reacción contra el medio. Ya no hay aquí la ceguera de radiación uniforme que se encuentra en el átomo, y sí un comienzo de orientación o por lo menos un intento de orientación. Si de allí pasamos a la conciencia, en seguida descubrimos los efectos de un tercer modo cuyos caracteres tendremos que analizar una y otra vez en el curso de nuestras exposiciones; por ahora bástenos con señalar la circunstancia de que la energía en este tercer orden ya no se manifiesta en efectos perceptibles para la sensibilidad, sino en efectos inmateriales; volitivos, afectivos; su desenvolvimiento dará origen a realidades de un carácter especial y a mundos de una naturaleza diversa del físico.

Cada una de las partículas, cada una de las estructuras dinámicas en que se descompone la noción general que hemos llamado existencia, contiene en sí las potencias de la serie anterior y de la serie que ha de seguirla; nuestra misma clasificación en series, sólo es legítima como ardid para explicar el conjunto, pero cada partícula encierra el tesoro de lo que fue y de lo que será; la semilla contiene, en pequeño, el plan entero del árbol y según Leibniz observó: la “mónada es espejo del Cosmos”.

El caso del átomo está demasiado distante para que podamos desentrañarle un futuro como el que revela con precisión la semilla; pero es evidente que contiene lo esencial que es el impulso de la migración; es decir, aun en forma confusa, el anhelo de la partícula al todo de la criatura al Creador; anhelo confirmado en todos los instantes del movimiento si los sabemos escudriñar. La migración se opera desde el arreglo frágil, hasta el arreglo perdurable; desde el fluido al cuerpo; del cuerpo a la intención voluntaria y de ésta a la realidad ideal, trascendental.

De esta suerte, la existencia es concebible, primero como una suerte de ambiente poderoso, pero increado, latente; después, como cristalización móvil que cuaja en las realizaciones de la estructura atómica; en seguida procede de corporación gradual que aspira a la fuente del poder; más tarde, la consumación de los fines particulares y la energía trascendiendo los fines para reintegrarse al ritmo que va a lo Absoluto.

Existencia latente; existencia temporal; consumación Absoluta; he allí otras tres maneras de describir el proceso.

Los conflictos, los esfuerzos, las victorias de corrientes que bregan y se conciertan para producir el átomo, tienen lugar en un espacio y en una sustancia todavía como increados. Tan pronto como se constituye el campo métrico, puede decirse que se ha ganado la batalla preliminar de la existencia. Con el campo métrico aparece la estructura flexible y dentro de ella, como su propia esencia, el estado fluido de la energía, primera victoria de la realidad. El fluido magnético, eléctrico, saldrá de su opaca neutralidad, en el instante en que otro juego de acciones surgidas de su propio seno, produzca el movimiento, la atracción, la chispa. En seguida con la luz, la sustancia comienza una ruta que es remedo de lo divino en las cosas. La luz, elemento uno y, sin embargo, fraccionable al infinito, descomponible; ya se desintegra en colores, ya se condensa en el fuego, ya se hace diáfana en el cristal desleído del cielo, sin embargo, siempre constreñida a revertir a sí misma, una y múltiple, pero la misma, sin esperanza de transmutación.

Para superarse, para transmutarse, tendrá que trabar su propia energía con las energías de otro fluido inestable, claro, oscuro, intenso, el fluido de la voluntad. Lo importante en la estructura, en el organismo y en la conciencia es la tendencia que va por dentro. Se diría que tal como vagamente lo vislumbró Demócrito, las partículas fluidas de lo que llamamos materia, desde

que comienzan a moverse en el átomo, llevan ya la tendencia de convertirse hacia maneras que las superan, tienden, por ejemplo, a la luz, y aún más allá, tienden al movimiento particular de la vida; bregan hasta alcanzar la materia coloide que sirve de elemento para la creación del organismo, y de esta suerte son también paso hacia la conciencia; y se entienda este paso en el sentido evolutivo, o simplemente como una condición para un proceso, para un estado más alto.

Los procesos del desarrollo son de géneros diversos, pero no ajenos uno a otro; cada proceso crea su camino y se rodea de su ambiente, pero hay puntos de concurrencia en que los caminos se juntan, los ambientes se mezclan y el movimiento se reorganiza”.

A pesar de haber sido escrito antes que el *Tratado de la metafísica*, Vasconcelos propone tesis de una gran audacia, que pudiera decirse que profetizan la concepción del mundo que hoy vemos despertar, en su escrito titulado *Revulsión de la energía*, que presentamos fragmentariamente:

La revulsión de la energía. Parte segunda

Examinando objetivamente la línea que describen los distintos movimientos de la creación, encontraremos que en la materia, el movimiento es siempre giratorio,

y en el espíritu, en cambio, el movimiento se resuelve constantemente en espiral. El símbolo de lo físico es el círculo que eternamente recorre los mismos puntos; la esfera que equilibra en armoniosas curvas los movimientos más divergentes o encontrados; lo mismo en el espacio celeste que en el átomo teórico. El alma, en cambio, sólo puede ser representada por la espiral que asciende abarcando a cada paso más Universo, huyendo de la esfera, perforando hacia arriba como para huir del espacio. No le basta lo plano, ni se resigna a lo curvo, y presiente que el tiempo, desde que puede contarse y medirse, ya no es de su esencia. El espacio se dobla y vuelve al mismo sitio; el tiempo se desenvuelve, pero ligado eternamente a su espacio, en cambio, el alma revulsiona y escapa de la esfera. No se apartará para siempre del mundo de la esfera, porque el lazo de continuidad con lo que ha sido jamás se trunca; pero sí prolongará todo el cosmos hacia el cielo abierto, donde todas las dimensiones se rompen y crecen y se ensancha, un ritmo que tiembla saturado de infinito.

La curva del espíritu no es ya círculo, ni parábola, ni elipse, sino ímpetu que ordena todos los átomos en un proceso estético, en espiral, y en música de sonos que trascienden la armonía de las esferas. No con música repetida a tal punto que llega a olvidarse su sonar, sino con música creadora que ante cada cosa vibra y la penetra, y la anima a superar la existencia, hasta perderse en la gloria y la alegría del ser verdadero. Seguir el proceso com-

pleto de la espiral libertadora nos es imposible en el presente estado de conocimiento; sin embargo, podemos comprobar los tres periodos en que se desarrolla el ciclo terrestre, los periodos: material, intelectual y estético; que corresponden a las tres maneras de aleación de la fuerza con la sustancia, o más bien dicho, a las tres manifestaciones de la fuerza en el ciclo corpóreo. Decimos fuerza y sustancia, como una manera de expresar con claridad determinado concepto, no porque aceptemos este ficticio dualismo. En rigor deberíamos más bien hablar de energía densa y de energía clara, definiendo esta última como una potencia que logró, mediante la armonía de su configuración interna, un grado de aquilatamiento, de traslucidez y de vigor, que reúne en sí la excelsitud de la belleza de lo físico, y la intensidad de existencia y la dicha de lo absoluto.

Pero la fuerza, ya sea densa, ya sea clara, camina y por lo menos en el trayecto en que nosotros podemos mirarla, demuestra afán de conquistar lo absoluto, y al caminar describe siempre una línea continua, ya sea recta, ya sea curva. Esta continuidad la explica la ley misma de la causación, pues en el mecanismo riguroso de la fuerza no podría haber razón para un cambio radical, ni para un instante de vacío o de ausencia o suspensión del movimiento. Ciertamente que las fuerzas obran eternamente, y se combinan en formas complejas, de donde procede la variedad innumerable de los sucesos materiales, pero siempre hay variación o transforma-

ción, nunca interrupción. El mismo equilibrio estático no es una suspensión de apremio sino la constancia de varias fuerzas en formas que se neutralizan y producen quietud; una quietud aparente, relativa al punto de vista en que se coloca el observador. Lo mismo es que las paralelas las concibamos, según los preceptos euclideos, indefinidamente extensos sobre un plano infinito o que los imaginemos curvándose para volver a reunirse así que hayan hecho el cerco de la esfera infinita, siempre la trayectoria de esta clase de fuerza será una trayectoria continua y de previsión posible por mucho que varíen las distintas fuerzas en acción. Previsible aunque no calculable, en los casos complejos; pero siempre igual a sí misma y condenada a repetirse en trayectorias fatales, planas o esféricas. El círculo representa, por lo mismo, la necesidad mecánica obligada a repetirse eternamente. En cambio, en la serie de movimientos que se inician cuando aparece lo que llamamos vida, ya no hay continuidad ni mera transformación del movimiento dinámico; hay cambio de sentido y cambio de finalidad del movimiento. Cambio de finalidad porque lejos de repetir la circunvalación de la esfera, la vida es una serie de procesos variantes, que se desparrraman en todos sentidos, como el movimiento de la espiral. Particularmente, el movimiento grato al sentimiento artístico, que es el sentido del espíritu, ya no es un movimiento recto o circular, sino de espiral, es decir, un movimiento que tiende a separarse cada vez más del punto en que nace.

Lo mismo en el anhelo que en el baile. Procede de la tierra y quiere alejarse de la tierra. En el cuerpo que danza conmovido de misterio, lo mismo que en todo lo que toca el impulso divino. En cada caso y constantemente, la fuerza espiritual tiende a describir espirales, con los miembros, con el pensamiento y con la emoción. En la plástica esta tesis es evidente. No hay belleza sino cuando el ritmo del sujeto o el ritmo de la cosa o ambos, llegan a perfección, pero a la vez tienden a escapar de la perfección misma. La perfección por sí sola se queda en lo bonito, pero no llega a lo bello. Lo bello exige alas y arranque y hasta cierta ausencia de medida; vuelo que quiere alejarse del punto de partida, tal y como se define al girar de la espiral. Se confirma, pues, que si el símbolo de la energía material se encuentra en el círculo; el símbolo de la energía del alma se halla en el ritmo de la espiral que pugna por libertar la sustancia.

Podemos entonces imaginar la mecánica universal obedeciendo a las tres líneas fundamentales de todos sus movimientos. Primero, la recta que es la ley de los procesos que se verifican sin solución de continuidad y sirve para explicar el movimiento de la materia dentro de los límites reducidos de una observación directa. Segundo, el círculo o en general la curva esférica indispensable para definir los procesos cósmicos y la relación de los cuerpos desde puntos de vista inmensos, y en tercer término tenemos que considerar el movimiento que rompe o tiende a romper la monotonía esférica, el

acto repetición, para organizar el acto creación. Impulso rebelde que interrumpe la continuidad y se levanta en espiral misteriosa.

Sería indispensable someter al proceso de la espiral todas las formas sensibles para comprobar en ellas la belleza. Los elementos aislados dan la impresión del movimiento en línea recta; pero apenas se concibe su marcha, y aparece la curva que se resuelve en esfera, se siguen los ritmos del equilibrio físico, o bien en la espiral que es el ritmo de vida más alta. La acción de las temperaturas sobre el globo terrestre, manifestada en las capas del aire, produce los vientos que al confundirse traen el juego maravilloso y periódico de las estaciones que renuevan la vida de las especies. Pero ya en la canción de los vientos hay música de espirales. En el periódico y perpetuo cambio ya hay algo más que renovación de procesos biológicos, hay un comienzo de belleza que sólo perciben las almas. Los cuerpos de las bestias, se acomodan a los ritmos de la tierra y todos los hálitos de las especies inferiores forman como un ambiente concorde del girar esférico del planeta. Pero el hombre levanta la mente y se amolda a los vientos, rueda en sus giros y percibe también algo como la dinámica ultrafísica y, por lo mismo, ultraesférica, que palpita en el cosmos. Gracias a tal intuición, la figura humana, que es lamentable, nos suele parecer bella porque lleva en algunos de sus movimientos el signo de los ritmos en espiral. Claro que la verdadera belleza

no puede revelarse en el cuerpo cuyas líneas principales corresponden todas a funciones sucias. El cuerpo es feo y repugnante cuando lo contemplamos libres de la influencia de la borrachera de la sensualidad. Sin embargo, suele revelar una especie de hálito, en ritmo de movimiento elongado, que se liberta del planeta. Así aparece en la marcha, en el baile, por eso, caminar y danzar son las únicas maneras de disimular la vileza de nuestra composición. En las cosas, el milagro es más puro; en el paisaje se torna encantamiento y revelación, en el sonido parece como la esencia móvil del ser; pero constantemente el signo de la espiral acompaña la belleza sublime. La arquitectura, arte noble por excelencia, en virtud de que no imita el cuerpo, sino las formas naturales; la montaña y el árbol demuestran también la misma ley. De la gruta y la palmera nacen el techo y la casa, y la casa muy pronto se convierte en templo, porque el arte de construir es por esencia religioso, y si es cierto que vive de la recta y de la curva también lo es que nunca se resuelve en ellas. La arquitectura se parece en esto al Universo, que se vale de la recta y de la curva para crear, pero el edificio concluido tiene un ritmo general de músicas que se escapan por las ventanas, por las torres, por los contornos. No hay masa bella de construcción que no se parezca al bosque, que es rumor libre o a la montaña que es un cono invertido, es decir, la espiral que abarca la tierra y asoma por un punto muy alto al infinito. Así todas las artes, según

el grado en que se conviertan del círculo a la espiral, demostrarán mayor expresión de sentimiento que se liberta y por lo mismo, más alegría y mayor belleza”.



El último libro amplio sobre un tema especializado de filosofía fue su *Todología o filosofía de la coordinación*, en el año de 1952.

Si en su pensamiento fue elevándose cada vez más, en su conducta, Vasconcelos también recorrió el camino de Damasco, pues de su vida agitada de juventud, llegará a hacerse un buen cristiano cuya religión expresa más que a través de las fórmulas externas, con un profundo sentido de sobrenaturalización de sus actos para llegar al Ser Supremo.

Pocos hombres de Latinoamérica habrán quizá recibido tantos honores como José Vasconcelos. Su teoría sobre *Raza cósmica* le abrió las puertas del doctorado *honoris causa* de casi todas las universidades de América del Sur y es conocido como el “Maestro de América”. En México también fue nombrado académico de la Lengua y Miembro del Colegio Nacional.

En sus dos últimos libros, presiente su fin y uno de ellos lo titula *En el ocaso de mi vida*, y en su obra póstuma *La flama*, Vasconcelos, que indudablemente fue uno de

los ideólogos de la Revolución mexicana, hace justicia a las principales figuras del movimiento cristero.

El 30 de junio de 1959, el maestro José Vasconcelos tiene cristiana muerte en la ciudad de México, causando un profundo duelo en el mundo intelectual de su país y del continente. Pasa a la historia como uno de los más grandes y claros talentos del siglo xx en México.

Bibliografía

José Vasconcelos. *Obras completas*. México, D. F., 1959.

Antonio Caso (1883-1946)

En la ciudad de México, D. F., el 19 de diciembre de 1883, nació Antonio Caso dentro de una familia típica de la clase media alta de fin de siglo, es decir, en la que el padre ejercía una profesión liberal, con lo cual obtenía los medios económicos suficientes para sostenerla decorosamente.

En lo que se refiere a ideología, Antonio Caso encuentra dentro de su hogar una madre intensamente católica, a la manera de la mayoría de las mujeres de clase acomodada de México, o sea un cristianismo principalmente de fórmulas morales y, junto a ella, un padre de ideas liberales y positivistas. Por su parte, la existencia de Antonio nunca llegó a tomar una actitud de cristianismo integral, sino solamente la de un deísmo filosófico en el cual se mantuvo hasta el fin de su vida.

Los primeros estudios que hace Antonio Caso son para seguir la carrera de Ingeniería Civil, tal como quería su padre, pero él se inclinaba por el estudio de las humanidades, en las cuales logra una extraordinaria erudición como autodidacta en la biblioteca de la casa paterna y en las de los centros de estudio a que asistió.

La influencia de Antonio Caso en la restauración de la filosofía en México es verdaderamente decisiva,

pues desde su inicio en la vida intelectual de México, siendo todavía sumamente joven, en el año de 1905 es el encargado de saludar y felicitar a don Justo Sierra por haber sido nombrado Secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes.

En el año de 1908, junto con otros estudiantes, que después serían famosos, funda el Ateneo de la Juventud, en el que tenían como actividad principal leer a los filósofos de más renombre en aquellos momentos, en Europa. De esas lecturas los miembros del Ateneo llegaron a la convicción de que, con la supresión de las humanidades, la metafísica y la religión en los centros de estudio, el positivismo había suprimido altura intelectual y que el remedio estaba en que había que volver a restaurar los estudios sistemáticos de filosofía. Su afán fundamental estuvo en convencer de esta misma verdad al señor Justo Sierra, quien con su grandeza de miras y su sincero anhelo de mejorar la cultura nacional, al revivir la Universidad Nacional de México, creó en ella la Escuela de Altos Estudios, que sería precursora de la Facultad de Filosofía, de la cual el doctor Porfirio Parra fue su primer director, y Antonio Caso, su primer profesor de Filosofía. Con esto, el ideal del Grupo del Ateneo de la Juventud había triunfado.

Después de este primer paso en que la filosofía volvía a los centros oficiales de Enseñanza Superior de México, ya nadie la detendría. Los elementos humanos que habían logrado esta hazaña, tomarían des-

pués rumbos diferentes y actitudes distintas frente a los acontecimientos que precipitarían el movimiento revolucionario.

Antonio Caso no siempre fue partidario de la violencia y cuando ésta estalló por todo el país, se refugió en la cátedra, en el libro, en el artículo periodístico para difundir su pensamiento.

Antonio Caso fue fundamentalmente un maestro, las cátedras que impartía y las escuelas en las que lo hizo nos dan noción de la riqueza de su pensamiento y de la claridad de su exposición.

A lo largo de su vida, ocupó diversos puestos públicos en los que tuvo oportunidad de ejercer su carrera de abogado. Pero, en donde él sentía ser él mismo, era en la cátedra, ya fuera como director de la Escuela Nacional Preparatoria, o como profesor de Sociología en la Escuela Nacional de Jurisprudencia o como maestro en la Facultad de Filosofía, en casi todas las materias que se impartían, y también como profesor de la Escuela Normal de Maestros.

En algunos años de la tercera década del siglo, Caso aparece como la representación viviente de la cultura nacional, lo mismo se le encuentra explicando lógica en la Escuela Normal de Maestros, como ocupando la rectoría de la Universidad Nacional o escribiendo en la prensa diaria y semanaria. Los principales diarios de aquel tiempo se adornan con su palabra fecunda: *El Universal*, *Excélsior*, *Revista de Revistas*, publican sus ar-

títulos, que abarcan los temas más diversos: filosofía, arte, moral, literatura, educación, política y aun música.

Este acervo de colaboraciones periodísticas, le serviría a Caso para la formación de sus libros. Estos son: *Problemas filosóficos* (1915), *Filósofos y doctrinas morales* (1915), *Ensayos críticos y polémicos* (1922), *Discursos a la nación mexicana* (1922), *México y la ideología nacional* (1924), *Doctrinas e ideas* (1924), *Discursos heterogéneos* (1925), *Nuevos discursos a la nación mexicana* (1934), *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico* (1936), *La persona humana y el Estado totalitario* (1941), *El peligro del hombre* (1942), *México, apuntes de cultura patria* (1943). Muchas obras más escribió Antonio Caso y es coincidencia, que después de haber deambulado por todos los caminos de la filosofía moderna, hasta el final de sus días escribiera *Evocación de Aristóteles* (1946).

La obra más importante y en la que Caso expone su pensamiento más personal, es la titulada *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, de la cual transcribimos el capítulo sobre la Esperanza, cuya temática emparenta con las preocupaciones de la filosofía existencial que preocupaba en el tiempo en que fue escrita, a los pensadores europeos:²

.....
² Ediciones México Moderno, 1919.



“La esperanza, dice Spinoza, es una alegría insegura que proviene de la idea de una cosa futura o pasada de cuyo acaecimiento dudamos.”

“El temor es una tristeza insegura que proviene de la idea de una cosa futura o pasada de cuyo acaecimiento dudamos.”

“Se sigue de estas definiciones que no hay esperanza sin temor ni temor sin esperanza.”

No puede darse una definición más perfecta de algo que, por su naturaleza, resulta incapaz de caber dentro de la estrechez de una fórmula lógica. El que espera tiene siempre una emoción melancólica, un gozo mezclado de temor. Espera su bien, pero sabe que es incierta su llegada. El fundamento de esperar debe ser, por tanto, un orden que pueda verse contrariado y negado en varios, en muchos casos. Si el orden del bien siempre se cumpliera, no se esperaría, se aseguraría la llegada del bien; pero, entonces, toda esperanza y todo temor, toda melancolía habrían desaparecido *ipso facto* de la conciencia. Si el orden del bien nunca se cumpliera, se caería en la desesperanza, porque, como dice Spinoza, “la desesperanza es un sentimiento de tristeza que previene de la idea de una cosa futura o pasada con respecto a la cual toda incertidumbre ha desaparecido”.

Bien incierto, bien contingente, bien que puede ser o no ser, no significa bien imposible, sino, por el contrario, bien posible, bien que puede ser real, bien probable.

El fundamento de la esperanza no está, pues, en la misma esperanza, sino en el bien que la causa. La esperanza no se funda en sí misma, sino en otra cosa que la sostenga y comunique su realidad.

La esperanza, como estado psicológico, es sustancialmente lo que dice Spinoza; pero, como virtud, es una actitud, un hábito, una expectativa reiterada, una melancolía gozosa que se prolonga durante la vida y la matiza con su discreto y temeroso deseo. Como virtud la esperanza se refiere sólo al porvenir. El que espera es virtuoso si su anhelo de bien se prolonga y perfecciona afirmándose, a pesar de las causas contrariantes y las condiciones negativas del ideal.

Mirad a ese hombre que vive como en estado de hipnosis, como fascinado por un sonambulismo mágico; cual si estuviera desprendido de la realidad imperfecta y condenable por más de una razón. Espera la incierta llegada del bien, aun cuando su conciencia le afirma el imperio presente del mal. Es virtuoso; tiene la suprema fortaleza de creer en lo inseguro. Si el bien fuera necesario no tendría virtud. Mas, ¿cómo puede esperar? Sobre todo, ¿por qué, a pesar de las condiciones negativas, frustráneas, y mientras más negativas y frustráneas se muestran, con mayor amor ama el bien?

Debe tener una profunda seguridad su esperanza. No, ciertamente, la seguridad que mataría toda esperanza, pero sí alguna que le garantice que debe esperar que hay que esperar. No la seguridad del bien concreto que se espera; sí, en cambio, la del orden del bien.

Su seguridad no es la evidencia, dicen algunos, sino la fe. Pero la fe debe ser una forma de evidencia o no vale nada como seguridad. Si el hombre no hiciera buenas obras no sería creyente. Pero él las hace, venciendo las resistencias del egoísmo; él se ha sentido ser, alguna vez, creador de bien; por esto espera. Porque el bien ha llegado muchas veces, puede llegar hoy; porque ha sido antes puede ser ahora, en este mismo instante puede ser. Y si fueren adversas y contrarias las condiciones; si el egoísmo se afirmase, por ejemplo, defendiendo el caro placer de vivir; si, cometiendo el acto bueno, hubiera de llegar *a fortiori* la muerte y, a pesar de ello, el bien se cumpliera en la sublimidad del sacrificio como acto libérrimo, como pura creación, tanto más valdría como bien, este raro bien que un bien frecuente y fácil. Entonces la esperanza se afirmaría por un solo acto, como se afirma por una sola experiencia privilegiada y convenientemente elegida una teoría científica, una ley natural.

Esperar, creer y amar son siempre amor, indisolublemente amor y abnegación, entusiasmo. Investiguemos las posibilidades cosmológicas del entusiasmo que espera, así como indicamos ya sus razones psicológicas y morales.

El fundamento de toda previsión es la analogía de la experiencia, como decía Kant; la uniformidad de la existencia. El pasado no es el índice del futuro. Las leyes naturales son uniformidades de la naturaleza, analogías parciales y recíprocas de la existencia, la coexistencia, la sucesión, la causación y la semejanza de las cosas. Las categorías de la razón son elaboraciones inconscientes de la experiencia, de la acción dispuesta innumerables veces en un mismo sentido, a través de las generaciones que nos precedieron en el mundo de la vida; elaboraciones fijadas por la herencia; por eso nos parecen y nos son necesarias. Ninguna acción es absolutamente necesaria; podría no ser o no haber sido; podría no haberse efectuado en ninguna de las direcciones habituales de cumplirse. Lo único absolutamente necesario es la nada, la inacción, pero es también lo sólo irreal.

Sin embargo, la vida, el gran hecho, se ha cumplido como se ha cumplido; por eso pensamos como pensamos y creemos como creemos y esperamos de la manera que esperamos. La única garantía de nuestra previsión científica es la que nos proporcionan de consuno nuestra visión actual y nuestra visión pasada. Prever es ver y haber visto. En el fondo de toda previsión está la creencia en un orden que se ha revelado por adaptaciones vitales nuestras, de nuestra propia acción.

Como hemos sido buenos, esperamos; del propio modo que prevemos científicamente porque creemos en un orden natural que nos ha revelado nuestra acción.

Somos los autores del mundo sobrenatural (sobrepuesto al natural), y coexistente con él. De nosotros proceden las buenas obras como las experiencias y las observaciones científicas. El que espera sabe que el futuro se parecerá al pasado y que si el bien llegó puede volver. Sabe más aún, sabe que, como dice Mill de la inducción lógica, “lo que ha acaecido una vez acaecerá siempre que existan condiciones similares de existencia”.

Invenciblemente declaramos que todo obedece a un orden; que para producirse algo, medió su antecedente invariable, su causa. Pero es falso creer que el orden causal sólo ha de ser un orden físico, en que la materia y la energía son constantes y parecen limitadas. La relación de causación no implica sino la antelación de la causa con respecto del consiguiente efecto; no la transformación de la causa en el efecto; aun cuando en el mundo físico se confundan antelación y transformación. La ley de la persistencia de la fuerza (como dice Spencer para evitar toda idea conexas de un agente conservador), la ley de la conservación de la energía, como dicen los físicos, o ley cosmológica fundamental de la substancia, como se expresa Haeckel; el célebre aforismo de Lavoisier: nada se pierde, nada se crea, todo se transforma, ley o aforismo que permite establecer relaciones cuantitativas en física y química, no se ha demostrado para el mundo moral; y, a pesar de ello, se puede y debe hablar de causas en ese mundo como de antecedentes invariables. Es que la noción de orden es

superior y más extensa que la de orden físico. Es que no hay un solo orden, sino varios órdenes que implican su mutua contingencia. Es que toda existencia es relativa. Así es posible admitir, sin contradicción, que, junto con el orden físico, regido por una ley de causación que se confunde con la ley energética de los equivalentes mecánicos, estén el orden biológico y el moral coexistiendo y luchando entre sí.

Sobre el orden biológico está el orden humano; están el desinterés artístico, la caridad, el heroísmo, irreductibles a la vida; contrarios a ella. Así como el orden físico es incapaz, a su vez, de engendrar el moral. El egoísmo no puede hacer nacer de sí el altruismo. El bien es un principio nuevo, un orden nuevo.

La razón, en presencia del acto bueno, concibe como una ley, diversa del egoísmo, la ley de la virtud. Es decir, tiende a objetivar, a solidificar en un precepto lo que es obra de un instinto nuevo, tan perfecto como el instinto de conservación; la intuición del bien. Pero el bien no se impone al bueno, sino que el bueno es el bien. Así como la vida no se impone al egoísta, sino que el egoísta es la vida; mas, como la razón comprueba los buenos, los útiles efectos de las buenas acciones, eleva a la categoría de precepto intelectual lo que sólo se justifica como manifestación irreductible de la existencia, como voluntad de bien incapaz de plegarse a otra ley. Requerida luego la razón para explicar el origen del bien, procura resolver el instinto, la conciencia moral,

en el otro instinto de conservación (moral de la simpatía, moral utilitarista y evolucionista); en vez de aceptar la originalidad del acto de caridad.

¿Por qué se tiende a reducir el bien al egoísmo para explicarlo concibiéndolo como simpatía, y no se pretende reducir el egoísmo a la caridad? Tan legítimo es pretender construir el altruismo con el egoísmo, como el egoísmo con el altruismo. Es que la razón es parcial por egoísta; porque su esencia es biológica; porque razón y vida son especie y género. Lo único realmente nuevo en el universo es la virtud.

Pero lo que no es único en el espacio tampoco será único en el tiempo. Cada orden de la existencia tiende a la absorción del inmediato y a su propia destrucción. El orden físico tiende a la desaparición del movimiento universal. La existencia material, conforme al principio de Carnot (principio que desconocen constantemente los materialistas, pero que es tan importante como el de la conservación de la energía cuya hipótesis emprenden y suscriben) tiende a degradarse en calor y el calor a repartirse uniformemente entre los cuerpos. En un mundo de temperatura uniforme, el movimiento será imposible. El orden biológico, el egoísmo sistemático, tiende a transformar en sustancia propia, es decir, en alimento, la existencia material. El vegetal se nutre del mineral, el animal del vegetal, el hombre del animal y el vegetal: pero vegetales, animales y hombres se niegan a sí mismos en el fracaso de toda individualidad viviente.

En el género humano radica el ánimo de desinterés, la voluntad de caridad —*der Wille sum Guten*— el propósito de aliviar del dolor a la vida, de ahorrar el nacimiento y la muerte, de acabarlos, de abolirlos, mas no por la muerte misma y el dolor, en un tremendo círculo vicioso insoluble; no parcial, sino definitivamente, por virtud de la persuasión y el entusiasmo.

El orden físico será perecedero, transitorio: la degradación de la energía implicará su fin. El orden biológico será perecedero; lleva en sí, como el físico, el principio de su destrucción: y, además, extinto el sol, toda vida se extinguirá en el sistema planetario. El proyecto inconsciente del movimiento es el equilibrio, así como la vida es la prosecución de la muerte, sólo el bien quizá (éste quizá es la significación metafísica de la esperanza), cuando ya no tenga dolor qué calmar ni individuos qué redimir, cuando cese su fin terreno, persistirá en un nuevo orden, no como ánimo de renuncia, sino como vida espiritual pura, libre, única. Será beatitud.

El orden biológico es el indispensable soporte cósmico de la vida moral; mas no su causa. El bien, ya se ha visto antes, es irreductible a la vida, que es economía pura: por tanto, el autor de bien, el bueno, puede sobrevivir a la existencia natural. De hecho, su vida moral es una supervivencia en el espacio que puede prolongarse como supervivencia en el tiempo. El hombre, decía Platón, es un alma que se sirve de un cuerpo. En otros términos: en el hombre coexisten

la vida moral y la vida biológica; pero tal coexistencia no implica causación: no es la causa de las buenas acciones de vida animal: puede seguir existiendo, subsistiendo la vida moral después de la muerte, aun cuando no subsistirá precisamente como vida moral, sino como algo diverso: porque la vida moral es el alivio del mal, y mal es el egoísmo que termina en la obra maestra de su acción: un cadáver.

Puesto que el bien se sobrepone a la vida, deshecha la vida, puede continuar el bien, y aún es probable que continúe transformado: ya no en la forma de abnegación, sino como bien puro, sin esfuerzo, sin heroísmo, sin tensión, como fuerza que ha vencido, como felicidad, como afirmación sin contradicción.

La vida bienaventurada se ha descrito, en efecto, por los místicos de todos los pueblos de la tierra y de todos los tiempos, como felicidad incoercible, como dicha inefable. Esto es lo que tienen de común todos los empiresos, todos los olimpos, todos los nirvanas, todos los éxtasis bienaventurados; el bien gozándose a sí mismo, sintiéndose único, dueño absoluto de la existencia, en tanto que el universo material queda reducido, conforme a la gran ley termodinámica de Carnot y Clausius, a la región de las sombras eternas, y el mundo de la vida se simboliza a sí mismo en un pintoresco hacinamiento de cadáveres, de despojos informes de seres que fueron codiciosos y egoístas y, por tanto, mortales.

Si la inmortalidad se concibe, sólo puede concebirse para los buenos, para los que, durante su existencia terrena fueron desinteresados y caritativos: porque los que sólo fueron egoísmo, perecerán con el egoísmo, con la vida biológica que aquí termina indiscutiblemente. Ésta es la esperanza en su última y suprema afirmación, en su transformación (concomitante con la de la caridad), en su vida bienaventurada. Así se entiende el Cielo de las religiones, el Paraíso reclamado por ellas para los buenos.

Dante negó a los réprobos, como símbolo de eterna condenación, la esperanza:

“Dinanzi a me non fur cose créate
Se non eterne, ed; o eterno duro:
Lasciate agni speranza, voi ch’ entrate”

En suma, hoy coexisten los tres órdenes juntos: el físico, el biológico y el moral. Pero los tres han de abolirse.

El físico se destruirá seguramente. El biológico se destruirá con el físico. El moral se abolirá como caridad, como amor al prójimo, al perecer la humanidad. Pero, si el sentimiento de la autonomía, de la libertad, de la personalidad de nuestro ser psíquico envuelve una verdad, será la afirmación del bien como beatitud, y así el bien mismo se conservará indeficiente, a pesar del apocalipsis. La historia universal, no sólo la historia de la humanidad, sino la de los astros, los mundos, las especies orgánicas vegetales y animales, cesará un día; y

sobre el imperio de la sombra se proyectará la paz arcaica de los justos, “firme paz, sin perturbación y segura; paz de dentro y de fuera, paz estable en todas partes” como dice la imitación, *pax solida, pax imperturbabilis et secura, pax intus et foris, pax ex omni parte firma*. El mundo está en uno de los periodos de su historia. Las leyes físicas, químicas y biológicas son sus episodios. Lo único imperecedero, acaso, es el bien que presiente la esperanza. Creamos en él. Esperemos...

El género y la especie, las leyes y las formas son abstracciones y generalizaciones de la razón. Sólo es real lo individual. La razón es infatigable generalizadora y sintetizadora; pero el hecho es siempre individual, el ser es siempre único. Dos seres idénticos, absolutamente indiscernibles uno de otro, no serían dos, sino uno. Las cosas, los seres y las almas son siempre individuales; lo cual no significa, por supuesto, que dejen de parecerse entre sí. Pero la semejanza se liga indisolublemente con la diferencia. Algo idealmente semejante es lo igual. Lo idéntico es lo mismo considerado dos veces, en dos tiempos sucesivos de la convivencia.

La razón —utilísimo instrumento de la vida— investiga las semejanzas de los individuos y forma los géneros. Una inteligencia que no generalizara habría sido profundamente inútil a la especie humana. Un entendimiento que no abstrajera habría petrificado al hombre hipnotizándolo en la contemplación. Una

sociedad de artistas, de intuitivos o simpatizadores de las cualidades singulares de la existencia, sería completamente ineficaz para la acción. Fue necesario descuidar lo individual característico para referirse sólo a lo general, a lo colectivo, a lo común. De este modo pasó la existencia a ser entendida y aprovechada por el hombre.

Pero la ley y el género no son la realidad metafísica, sino su símbolo nomás. El hecho es más real que la ley; el individuo, más real que el género; la personalidad más real que todo lo que fuere abstracto y común. Mientras más individual es una cosa es más real. “No hay ciencia de lo particular”, dice Aristóteles; ciertamente, pero precisa conceder que no hay existencia de lo general.

Ser individual es ser indefinible. Procurad contar los géneros y las especies que se necesitan acumular para definir una montaña y retrocederéis llenos de espanto. Si la intuición de lo individual no completara el esfuerzo de generalización, la inteligencia sería imposible. Pensar sólo es tolerable cuando no se puede ver.

La individualidad que no tiene conciencia de sí propia es la simple individualidad. No hay gotas de agua, sino una gota, y otra gota más, y otra, y otra, todas singulares. Cada una es un mundo diverso, con su fauna y su flora singulares, cuando se las contempla al microscopio. Pero las gotas de agua no saben que son indivi-

duales ni que se parecen entre sí. Cada hoja de árbol es también única; pero las hojas no saben que existen ni que juntas forman el follaje de un árbol.

A medida que se pasa de lo inorgánico a lo organizado, los seres son más reales. Una fanerógama es más individual que una criptógama.

Un insecto es más individual que cualquiera otro ser inferior. Los animales superiores son tan individuales que, a veces, nos place llamarlos con nombres de personas. Pero los animales sienten y no saben qué sienten o casi no lo saben. Sólo el hombre siente que siente; es decir, piensa.

El pensamiento, la conciencia, hacen de la individualidad algo más individual todavía; la personalidad. Ser personal es poder decir: yo.

El yo se opone a todo lo demás, destácase brillantemente sobre el no-yo. La personalidad es una individualidad que sabe que lo es.

La personalidad es tanto más personal cuanto más se determina a sí misma. Si una personalidad obra sometiénndose a un principio diverso, no es autónoma, no se da la ley de su acción. La personalidad solamente es autónoma cuando no obedece a la naturaleza biológica ni a la psicológica, cuando se determina por su propia voluntad. Pero la voluntad sólo se determina por sí en el acto de caridad, es decir, cuando se niega a sí propia, cuando todo lo da en holocausto a otros, cuando obra sin provecho para su propia individualidad. Entonces

es verdaderamente libre. Esto es, somos libres cuando nos negamos a nosotros mismos en un movimiento centrífugo, cuando abdicamos heroicamente de nuestra prerrogativa individual: el acto bueno es la negación y la apoteosis de la personalidad. La más enérgica afirmación y renunciación del ser.

Puede concebirse entonces un individuo, una persona, un ente, cuya individualidad consciente sea “acto puro”, como decía Aristóteles, puro movimiento de amor y abnegación. Este ser, este individuo, esta persona, el más real de todos los seres, el más individual de todos los individuos, el Ser Supremo, es Dios. Su individualidad será pura creación, pura libertad, pura bondad.

Si fuera real, sólo puede ser Providencia, Caridad, Entusiasmo. Su esencia consistirá en su acción clemente, benéfica y heroica. Su virtud será la fuerza omnipotente de dar. Tendrá realidad en cuanto fuere como nosotros al cumplir nuestros actos heroicos. Nada debe guardar para sí; nada quedará ocioso o inactivo en Él. Será la humildad pura. Nunca podrá sentir orgullo porque todo lo brindará a los otros seres, a los demás individuos humanos y no humanos... Providencia es su nombre más augusto.

Entonces todo se explica como un proceso de individuación. No es Dios una fórmula, una ley, un Género Supremo, como lo creen los panteístas. Es, por el contrario, una Persona, un Ser Individual. El más personal

de todos los personales, el más real de todos los reales, el más existente de todos los existentes.

¿Dónde lo hallaremos? En nosotros mismos. En el misterio augusto del heroísmo, en la inflorescencia bendita de la santidad, en la gloria sublimísima de la renunciación a los bienes de la vida. Ahí está el Bueno. Él es el Bueno.

Así es posible entender el secreto de las religiones deístas. Ningún libro sagrado contiene la concepción individual de Dios como los Evangelios. Los libros orientales están inficionados de panteísmo, de intelectualismo, de culto a la razón impersonal y genérica. Sólo la Biblia de Israel contiene la substancia eterna del monoteísmo y el camino para hallarlo; la Caridad...

Dios es Amor.

La esencia del cristianismo es la caridad, virtud que es fe y esperanza indisolublemente, amor que es ciencia y anhelo a la vez, pero amor divino en su raíz, porque si entregar lo propio podría explicarse en razón de la propia estupidez, amar a los enemigos y orar por los que nos calumnian y persiguen ya solamente puede ser obra de la gracia, como dice San Agustín. Los sinópticos enseñan dos cosas: El Reino de los Cielos, la vida eterna de los justos, resplandecientes como el sol, según la palabra de San Mateo, y el amor al prójimo, verdad primera y única; entusiasmo cristiano de dar; sola virtud, cumplimiento de la ley y los profetas, como dijo Jesús. El cuarto Evange-

lio es la apoteosis del amor. El cristianismo platónico, que la tradición ha atribuido a San Juan, es perdurable. Interpretando filosóficamente la piadosa e insegura tradición, hagamos del discípulo predilecto un símbolo del Espíritu Santo, y digamos, el catolicismo es el cristianismo histórico, político, organizador y salvador de Europa y su cultura en los siglos medios: heredero, en lo temporal, de la forma jurídica latina, sociedad universal de inteligencias Y corazones, cristianismo de Pedro. El protestantismo es el cristianismo germánico, individualista y sabio, enérgico y moral, adecuado al pensamiento moderno: cristianismo de libre examen y espiritualidad intensiva, cristianismo de Pablo. Pero es posible aún otro cristianismo más perfectamente esencial, una religión en la que cuanto no formare parte de su íntima naturaleza hubiere desaparecido: religión desligada del aluvión de incorporaciones accesorias. La historia de la humanidad va depurando el contenido del cristianismo, volviéndolo cada vez más espiritual, más profundo y exclusivamente religioso. Toda acción contingente o accidental desaparece y sólo queda el fondo irreducible. Cristianismo novísimo; y eterno, único, triunfante; cristianismo de Juan, con sus dos enseñanzas predilectas: el amor al prójimo y la vida eterna, es decir: las tres virtudes divinas que son una sola virtud: porque como dice San Juan: “El que no ama no conoce a Dios. Dios es caridad”.



La muerte de Caso, acaecida el 6 de marzo de 1946, le sorprende en una discusión de gran altura efectuada a través de los periódicos. Como dato curioso hay que dar que su último artículo, que constituye una crítica al pensamiento de Heidegger, se había de llamar “La Muerte y el Ser”.

Al morir Antonio Caso, caía el primero de los grandes restauradores de la filosofía en México, pero su magisterio se encontraba ya dando frutos. Sus discípulos ocupaban ya los puestos clave para llevar hacia adelante los estudios de filosofía, en su afán inacabable de la búsqueda de la verdad.

Bibliografía

Rosa Krause de Koltemiuk. *La filosofía de Antonio Caso*. UNAM. México, 1961.

Samuel Ramos. *Historia de la filosofía en México*. UNAM. México, 1943.

Centro de Estudios Filosóficos. *Homenaje a Caso*. México, 1947.

Samuel Ramos (1897-1959)

Si Caso, Vasconcelos y Valverde pueden ser considerados como los restauradores de los estudios académicos de la filosofía, Samuel Ramos deberá ser considerado como el pensador que le dio la dirección definitiva y clara a la filosofía en México, para que esta disciplina pudiera desarrollarse armónicamente y provocara el entusiasmo que hoy en día se observa por los estudios de esta clase.

Ramos, quien nació en la ciudad de Zitácuaro en el año de 1897, llega a la ciudad de México en el año de 1915, para inscribirse como alumno de la Escuela Nacional Preparatoria, en la cual destacaba como maestro, como lo fue muchos años don Antonio Caso.

De escuchar las clases de lógica que impartía Caso, le nació la vocación filosófica, dedicándose desde ese momento a aquella tarea. Posteriormente conoció a José Vasconcelos, quien lo llamó a colaborar con él como encargado de alguna labor en la Secretaría de Educación Pública. Sus relaciones en la Secretaría le hacen trabar con el maestro un conocimiento más profundo que el de simple subordinado con el jefe en una dependencia oficial.

Se puede decir que Ramos, por ser discípulo tanto de Vasconcelos como de Caso, representa la síntesis del pensador y del hombre de acción, y si al correr de los años sostuvo alguna controversia pública con el maes-

tro Caso, la temática de su obra, según su propio testimonio, le fue infundida por él.

A pesar de que Ramos convivió y trabajó con Caso y Vasconcelos, él tiene una mentalidad diferente. Cuando empieza su reflexión filosófica, ha pasado ya la etapa más violenta de la Revolución y el panorama político y cultural puede verse ahora desde otro ángulo, y con una perspectiva más: universal que la de los primeros revolucionarios. El movimiento armado había dejado al descubierto el ser vivo de México y Ramos tomaría la preocupación, no sólo de restañar las heridas, sino de buscar la curación definitiva a los males de la patria. Su acervo cultural, más universal que el de sus maestros, tendrá la inspiración fundamental de José Ortega y Gasset.

Basados en esta inspiración, Ramos, junto con otros pensadores, entre los que destacan José Romano Muñoz y Adolfo Menéndez Samará, serán conocidos como la generación de los “Contemporáneos”, debido al nombre de la revista filosófica que en un tiempo publicaron.

Ramos expresa el núcleo central de su pensamiento en su *Perfil del hombre y la cultura en México*,³ en el cual intenta realizar un análisis del mexicano frente al fenómeno de la cultura.

Transcribimos un fragmento de ese libro, que se considera fundamental para el estudio del ser del mexicano:

.....
³ El perfil del hombre y la cultura en México, 2a. ed., Editora. Espasa-Calpe Argentina, S. A. Buenos Aires, 1952.

El perfil de la cultura mexicana

Escribía Bolívar, entre sus observaciones sobre el Nuevo Mundo, que los americanos somos europeos de derecho. En México se ha abusado de este derecho por todo un siglo, imitando a Europa arbitrariamente, sin otra ley que el capricho individual. El pecado original del europeísmo mexicano es la falta de una norma para seleccionar la semilla de cultura ultramarina que pudiera germinar en nuestras almas y dar frutos aplicables a nuestras necesidades peculiares. Aquella norma no podía ser otra que la misma realidad; pero ésta era ignorada, porque todo el interés y la atención estaban vueltos hacia Europa. El error del mimetismo europeo proviene quizá de un concepto erróneo de la cultura que, por idealizarla demasiado, la separa de la vida como si no fuera indispensable el calor y la fuerza vital para sostener al espíritu.

Se tiene o se tendrá la cultura que determine la vocación de la raza, la fatalidad histórica. Nosotros trataremos de definir el perfil de la cultura que puede aparecer en México dada una cierta constitución orgánica de la sociedad y del hombre, producto de una historia peculiar.

No podemos proseguir practicando un europeísmo falso; pero es preciso huir también de otra ilusión peligrosa, que es la de un mexicano igualmente falso. Tal mexicanismo es el que, animado de un resentimiento contra todo lo extranjero, pretende rehacer toda nuestra vida sobre bases distintas a las que ha tenido

hasta ahora, como si fuera posible en un momento anular toda la historia. Se intenta aislar a México de todo contacto con el mundo exterior, para librar a su originalidad de toda mezcla extraña. Así como el “europeísmo”, se fundó en el ideal de una cultura que puede subsistir separada de la vida, así el “nacionalismo” se funda en la creencia de un México que ya existe con su fisonomía nacional definida y al que sólo es preciso sacar a la luz del día, como se desentierra un ídolo. Tal creencia se ha sostenido con el argumento de una realidad “pintoresca” en la que figuran el paisaje con sus montañas y sus cactus, salpicado de puntos blancos; los indios con su traje de manta. El arte nuevo se ha encargado de amplificar, como una caja de resonancia, las dimensiones de lo “pintoresco”, que ha encontrado favorable acogida, sobre todo entre los turistas yanquis. Pero este México representado por el charro y la china poblana, o bien el México de la leyenda salvaje —que no sé por qué sorprende y atrae tanto a los europeos, que para salvajismo son maestros también, como lo probaron desde 1914— es un México de exportación tan falso como la España de pandereta.

Quitando a la tendencia “nacionalista” todo lo que tiene de resentimiento contra lo extranjero —reacción típica de una conciencia de menor valía— queda, sin duda, un contenido moral de indudable valor para México. Es la voz de nuestra más verdadera entraña, que quiere hacerse oír por primera vez después de una larga

era en que el mexicano ha sido sordo a su destino. Parece mentira que esto sea una novedad. Pero así es. Los mexicanos no han vivido espontáneamente, no han tenido una historia sincera. Por eso ahora deben acudir pronto al llamado de esa voz, que es una orden para vivir con sinceridad. Hay que tener el valor de ser nosotros mismos, y la humildad de aceptar la vida que nos tocó en suerte, sin avergonzarnos de su pobreza. Todos los males que nos han sobrevenido se deben a no haber practicado estas sencillas reglas de austeridad, sino que hemos aparentado una situación muy superior a lo real. Muchos sufrimientos que hoy padecemos se aliviarán el día que nos curemos de la vanidad. Por vivir fuera de la realidad de nuestro ser nos hemos rodeado de un ambiente caótico, en medio del cual caminamos a ciegas, sin plan ninguno, arrastrados por el viento que sopla más fuerte; y en los momentos de desorientación, nada hay mejor que recogernos en la intimidad, que volver al solar nativo. Así se han rejuvenecido siempre los hombres o aun los grupos humanos, cuando han atravesado por crisis de ofuscación o debilitamiento de sus energías. Entre nosotros, ese retorno a la tierra habrá de darnos la salud física y moral necesaria para recobrar la confianza en el porvenir. Es consolador observar que desde hace algunos años la conciencia mexicana se ha propuesto realizar un verdadero esfuerzo de introspección nacional. Pero tal examen de conciencia no se ha emprendido, por desgracia, con el rigor, la hondura y

la objetividad que el caso requiere. ¿Cómo ser jueces imparciales en cuestiones que a todos afectan en sus intereses personales, en las pasiones de partido? La experiencia humana enseña que casi nada puede hacerse contra un interés o una pasión como no sea un interés o una pasión más grandes. Es decir, que sólo podremos conocernos a nosotros mismos como individuos o como pueblo, cuando a nuestras pequeñas pasiones podamos oponer la gran pasión de la verdad, que es una de las formas del amor desinteresado hacia las personas y las cosas, reales o aun ideales; amor por el conocimiento cuyo símbolo mejor es el eros platónico. Desarrollar este amor por el conocimiento, tiene que ser una de las tareas iniciales de la educación mexicana.

Quien posea esta pasión por la verdad, dispondrá de la fuerza moral indispensable para hacer una severa crítica de sí mismo, sobreponiéndose a las susceptibilidades que puedan impedir una visión límpida y objetiva de su mundo interno. Sólo lograda esta alta posición mental es que podemos considerar las cosas como si no fuéramos seres de este mundo, sino meros espectadores inteligentes, no sería lo bastante para morder en la entraña de lo real. Es menester añadir a esta disciplina moral una disciplina intelectual. Sería ocioso insistir sobre este punto si no hubiera una corriente de opinión francamente favorable a la educación científica como preparación indispensable para investigar cuestiones mexicanas.

Parece sustentarse este peligroso error en un falso concepto de la ciencia.

Se trata de un concepto sumamente vulgar, efecto de la ignorancia o de la superficialidad, y en el cual se advierte el eco distante del positivismo; consiste en creer que la ciencia se obtiene con sólo abrir los cinco sentidos a la realidad. La función intelectual parece una cosa secundaria en el proceso científico. Tal parece que la experiencia, por su propia virtud, tiene una eficacia mágica para convertirse en ideas. La investigación científica queda reducida a la recolección de documentos, como si fuera bastante amontonarlos para que, al llegar a cierto volumen, brotara la luz del conocimiento científico. El “nacionalismo” ultramontano piensa que, siendo la ciencia europea, toda preparación intelectual será un prejuicio en la mente del investigador, que le impedirá ver en el objeto su originalidad vernácula.

No es, pues, extraño, que con semejante teoría de la ciencia se haya extendido la idea de crear una “ciencia mexicana” sin necesidad de informarse antes de los principios de la ciencia universal.

Es por eso urgente hacer comprender en México la verdadera teoría de la ciencia, de la cual la imagen vulgar que hemos descrito es una caricatura. La investigación científica es impracticable si no se afronta la realidad con un prejuicio. El prejuicio es lo que orienta la atención hacia tales o cuales fenómenos; gracias a él podemos descubrir las relaciones entre hechos diferen-

tes; establecer la continuidad de un mismo proceso en acontecimientos de apariencia diversa; en una palabra, es el prejuicio lo que, a través de la experiencia, nos lleva a la idea científica. Ahora bien: estos prejuicios no se pueden tener sino aprendiendo, antes de investigar, los principios de la ciencia respectiva.

Para creer que se puede en México desarrollar una cultura original sin relacionarnos con el mundo cultural extranjero, se necesita no entender lo que es la cultura. La idea más vulgar es que ésta consiste en un saber puro. Se desconoce la noción de que es una función del espíritu destinada a humanizar la realidad. Pero claro que tal función no es de generación espontánea. La educación se vale entonces del acervo de cultura ya acumulado hasta hoy, para desarrollarla en el espíritu de cada individuo. Bien orientada la educación, no debe tender hacia el aumento del saber, sino hacia la transformación de éste en una capacidad espiritual para conocer y elaborar el material que cada experiencia singular ofrece. Sólo cuando de la cultura tradicional extraemos su esencia más sutil y la convertimos en “categoría” de nuestro espíritu, se puede hablar de una asimilación de la cultura.

Cada espíritu individual necesita, para crecer y formarse, del alimento y estímulo de la cultura en sus formas objetivas. De aquí se deduce que la buena intención de hacer un examen de la conciencia mexicana puede malograrse si la aislamos del mundo exterior,

cerrando las puertas a toda influencia de cultura que venga de afuera, porque entonces nos quedamos a oscuras. Para el futuro de la cultura nacional, son igualmente malos los dos métodos extremos que pueden adoptarse en la educación. O distraerse en absoluto de la realidad mexicana, como se hizo durante una centuria, para adquirir una cultura europea con el peligro de un descastamiento espiritual, o negar de plano la cultura europea con la esperanza utópica de crear una mexicana, que naturalmente será imposible obtener de la nada. No podremos jamás descifrar los misterios de nuestro ser si no penetramos en él alumbrados con una idea directriz que sólo podemos tomar en Europa.

Cuando hayamos obtenido alguna claridad sobre la manera de ser de nuestra alma, dispondremos de una norma para orientarnos en la complejidad de la cultura europea, de la cual hay muchos elementos importantes en Europa que a nosotros no pueden interesarnos. Sólo con un conocimiento científico del alma mexicana tendremos las bases para explorar metódicamente la maraña de la cultura europea y separar de ella los elementos asimilables en nuestro clima. Hasta hoy, la moda ha sido el único árbitro para valorar los productos heterogéneos de la vida espiritual del viejo continente. Por falta de datos ciertos sobre nuestra alma, hemos carecido de puntos de referencia nuestros, para ordenar la visión de las cosas europeas desde una perspectiva mexicana. Nunca se ha pensado en una selección cons-

ciente y metódica de las formas de la cultura europea, capaces de aclimatarse en nuestra tierra. Es indudable que tal sistema es posible, tomando como base ciertas afinidades instintivas que inclinan a nuestra raza a preferir unos aspectos de la cultura más que otros. Lo difícil es distinguir las simpatías espontáneas de ciertos intereses extraviados, que son los que de hecho han orientado la atención hacia la cultura. Hasta hoy, los mexicanos, con excepción de una ínfima minoría, no se han interesado por llegar al fondo de la cultura, sino que se han quedado en la superficie, deslumbrados por sus apariencias brillantes.

México debe tener en el futuro una cultura “mexicana”; pero no la concebimos como una cultura original distinta a todas las demás. Entendemos por cultura mexicana la cultura universal hecha nuestra, que viva con nosotros, que sea capaz de expresar nuestra alma. Y es curioso, que, para formar esta cultura “mexicana”, el único camino que nos queda es seguir aprendiendo la cultura europea. Nuestra raza es ramificación de una raza europea. Nuestra historia se ha desarrollado en marcos europeos. Pero no hemos logrado formar una cultura nuestra, porque hemos separado la cultura de la vida. No queremos ya tener una cultura artificial que viva como flor de invernadero; no queremos el europeísmo falso. Pues es preciso, entonces, aplicar a nuestro problema el principio moderno, que es ya casi trivial de tanto repetirse; relacionar la cultura con la vida.

No queremos ni una vida sin cultura, ni una cultura sin vida, sino una cultura viviente. Por lo que al conocimiento científico respecta, es preciso relacionar a cada momento el estudio de los principios de la ciencia universal con la observación concreta de nuestra realidad. Uno de los motivos de hostilidad hacia la cultura es el carácter individualista del mexicano, rebelde a toda autoridad y a toda norma. Aceptar entonces la idea del “nacionalismo” radical sería tanto como perpetuar el caos espiritual; sería escoger el camino del menor esfuerzo y seguir realizando la labor fácil, la observación superficial, el estudio fragmentario y sin rigor científico. Si queremos dar solidez a nuestra obra espiritual futura, hay que preparar a la juventud en escuelas y universidades, mediante una severa educación orientada esencialmente hacia la disciplina de la voluntad y la inteligencia. El saber concreto es lo que menos debe interesarnos de la cultura. Lo que para México es de una importancia decisiva, es aprender de la cultura lo que en ella hay de disciplina intelectual y moral. Cuando se llegue a obtener ese resultado, se comprobará que, aun los individuos que escalen las altas cimas de la vida espiritual, no caerán en el orgullo de despreciar la tierra nativa. Al contrario, su altura les permitirá comprender y estimar mejor la realidad mexicana”.



El análisis realizado por Ramos en esta obra le servirá posteriormente para centrar, con los datos recogidos principalmente por don Emeterio Valverde, el libro en que en su tiempo fue el análisis más serio del desarrollo de la cultura mexicana, o sea, la *Historia de la filosofía en México*.

Con este libro, Samuel Ramos cristaliza su labor de investigación de la historia de la cultura nacional, que había venido realizando desde la cátedra de Historia de la Filosofía en México, cuya implantación como materia obligatoria en la Facultad se le debe también a él.

Otro aspecto de los trabajos filosóficos de Ramos, lo constituye el estudio de la personalidad del mexicano, de la cual hace un análisis sereno a la luz de nuevas valorizaciones; llegando a concebir que la difusión de la cultura nacional no debe estar basada en extremismos y actitudes prejuiciosas, sino en un análisis sereno de lo que debe constituir el ser del mexicano. Por ello, Ramos hizo una severa crítica de la educación socialista, implantada constitucionalmente en este tiempo por los radicalistas del movimiento revolucionario, llegando en su análisis del libro *Veinte años de educación en México*, a una conclusión más de acuerdo con la tradición occidental del concepto del hombre y su actitud frente a la vida.

Finalmente, la obra en la cual Ramos intentó sintetizar todo su pensamiento es *Hacia un nuevo humanismo. Programa de una antropología filosófica*, el cual muestra toda la madurez y profundidad del maestro.

Muchos artículos filosóficos escribió Ramos, que fueron publicados en diversos periódicos, siendo siempre un escritor profundo y ameno. Además de su labor de escritor, realizó un intenso trabajo como director de organismos culturales, entre los que destacó la dirección de la Facultad de Filosofía. Su labor cultural no fue sólo aquí en México, sino que dio conferencias e impartió cursos en varios países de América del Sur.

Después de una intensa actividad, murió en la ciudad de México el 20 de junio de 1959, siendo, sin lugar a dudas, uno de los hombres que inspiraron el México nuevo que se levanta, después de conocerse a sí mismo, siguiendo el apotegma socrático, para lanzarse a hacer una patria más grande.

Bibliografía

Fernando Salmerón. *Los filósofos mexicanos del siglo xx*.
UNAM, 1963.

José M. Gallegos Rocafull (1895-1963)

Un hombre muestra al empleado de la aduana de la ciudad fronteriza del Norte de la República Mexicana, una serie de papeles que son revisados una y otra vez, hasta que al fin, un sello y una mueca le indican al viajero que puede proseguir el viaje.

El hombre a quien se le han pedido los papeles de identificación viene con otros compatriotas, que traen todavía pintado en su rostro el horror de una guerra que ha quedado atrás, y con ella, los recuerdos de toda una vida, de una patria que ahora, desde la distancia, desde el otro lado del océano, se ve más tierna y más bella, como la imagen de la madre cuando ha emprendido el camino hacia la eternidad.

La noble figura del viajero se distingue de la de muchos de sus compatriotas porque representa a la clase intelectual de España, que luchó del lado republicano durante la revolución y ahora llegaba a enriquecer la vida cultural de México.

El 31 de agosto de 1939, José Manuel Gallegos Rocafull llegaba a México en esas condiciones. Era uno de los pensadores “trasterrados”, como uno mismo de ellos

se clasificó y quizás el que entre todos tiene una mayor profundidad, sinceridad y seriedad en su sistema.

Nacido en Cádiz el 21 de agosto de 1895, hace sus estudios eclesiásticos en su propia diócesis, llegando a ordenarse sacerdote, después de obtener brillantes notas en todas las materias que cursó. En su carrera eclesiástica llega a canónigo lectoral de la catedral de Granada, puesto en el cual le sorprende la guerra civil, durante la cual desempeña delicadas funciones diplomáticas del gobierno republicano ante la Santa Sede.

A la derrota de la República Española sale desterrado para llegar a México, en donde, a pesar de lo amargo de su situación, se sitúa en una posición intelectual de admirable equilibrio, pues mientras en alguna de sus tesis analiza los postulados fundamentales de la justicia social, en los textos de Santo Tomás de Aquino, al final de su existencia se convierte en un entusiasta divulgador del pensamiento de Teilhard de Chardin, logrando en su interior una síntesis brillante del pensamiento cristiano.

Su actividad intelectual no se limitó exclusivamente a los libros y a la cátedra, sino que, hombre de su tiempo, sus artículos periodísticos engalanaron las páginas editoriales de los principales diarios y revistas de la ciudad de México.

Su sistema de pensamiento está expuesto en una veintena de libros, que unen a la profundidad de sus conceptos el estilo sobrio, elegante y preciso de su lenguaje.

Aparte de los libros, Gallegos expuso su pensamiento filosófico en la cátedra, pues fue maestro del Centro Cultural Universitario, que se convirtió después en la Universidad Iberoamericana. También dio clases en la Universidad Nacional Autónoma de México, en la cual la voz de Gallegos sonaba nueva y vieja, sobre todo al final de su carrera. Sus cátedras tuvieron la característica de descubrir los viejos panoramas de los puentes que existen entre la filosofía y la teología cristianas, a muchas mentalidades que habían creído que la teología es una ciencia sólo para topos, sin reparar en la luminosidad que arroja sobre ciertos aspectos de la existencia humana.

También dio cursos eventualmente en las facultades de filosofía de algunas universidades de provincia, en uno de cuyos cursos, precisamente, le sorprendió la muerte, ocurrida el 12 de junio de 1963, en la ciudad de Guadalajara.

Al tiempo que realizaba esta asombrosa actividad intelectual, no descuidó su ministerio sacerdotal, habiendo sido sus homilías pronunciadas en una parroquia de la ciudad de México, piezas oratorias místicas y litúrgicas que desafortunadamente no se pueden coleccionar, pero que quedaron allí en el ánimo de quienes tuvieron la oportunidad de oírlas.

El doctor Gallegos Rocafull por sus libros, por su pensamiento y sobre todo por su actitud frente a la vida, lo podemos considerar de los precursores en México,

del movimiento que pudiéramos llamar de síntesis del pensamiento cristiano frente al mundo moderno, es decir, de esa actitud que se puede resumir en sus propias palabras, escritas en su artículo póstumo publicado por el diario *Novedades*: “Es más provechoso, sin duda alguna, forjar una conciencia colectiva que ponga al servicio de la comunidad el haber personal de todos sus miembros. Pero, ¿qué hacer con los renuentes? Hasta ahora no ha sido posible acabar con las explotaciones e injusticias sin la coacción de la Ley. ¿Será tan intensa su cultura que les permita sortear indemnes las peligrosas sirtes donde tantos otros han naufragado? No renuncio a la esperanza de ahondar algún día en esta interrogación que ahora tengo que dejar sin respuesta”.

Ilustramos estos datos biográficos del doctor Gallegos con la introducción en su segunda parte y fragmentos de las proposiciones I y IV de su libro *El orden social según la doctrina de Santo Tomás de Aquino*:⁴

El mundo físico y el mundo social

El hombre vive en un doble mundo; físico el uno, social el otro. Con ello se quiere decir, por lo pronto, que no está solo, sino que le rodean otras cosas y otros hombres con los cuales convive. Pero además, y principalmente,

.....

⁴ Segunda edición. Editorial Jus. México, 1947, pp. 23, 73 y 222.

que unos y otras coexisten con él en el mismo mundo, esto es, dentro de un todo del que el mismo mundo es, dentro de un todo del que el hombre es una parte. Cuando me pongo en relación con un objeto físico, con esta mesa, con aquella silla, yo no tengo la impresión de que haya surgido allí como por arte de magia, como venida de otro mundo, sino que comprendo que es de mi mismo mundo, y que, porque estamos ambos dentro de un mismo todo, no tiene nada de particular que pueda conocerla y utilizarla. Del mismo modo, la comunicación que yo establezco con otro hombre no me produce la extrañeza que sentiría ante un ser fantástico que súbitamente se me apareciera. Sé muy bien que ese otro hombre es de mi mundo social y que nuestras relaciones interindividuales se desenvuelven en el seno de una misma sociedad a la que él y yo pertenecemos.

Afirmo, por lo tanto, que además y por encima de los objetos singulares hay algo, real o imaginario, idéntico o distinto al conjunto de sus partes, eso que llamo mundo físico o social, dentro del cual me veo sumergido, y en donde forzosamente se ha de desarrollar mi propia vida. Pero siendo tanto el uno como el otro nuestro medio obligado, hay entre ellos, aparte de otras diferencias esenciales, la de que el mundo físico se me presenta desde un principio como totalmente independiente de mi voluntad, y, en cambio, veo al mundo social como sometido hasta cierto punto a mi albedrío. La realidad física tiene unos contornos precisos, una

resistencia a modificarse, una tenacidad en ser como es, que no encuentro en el mundo social. En esta primera opinión que de él nos formamos, incluimos ya, quizá como su rasgo más saliente, el de tener un carácter incomparablemente más sutil y más maleable que el de las cosas físicas. Nos encontramos en él más en nuestra propia casa, con más desembarazo y agilidad mayor.

Este gesto de familiaridad y de confiada suficiencia que espontáneamente adoptamos ante las cosas sociales, ha retardado extraordinariamente su conocimiento exacto y su utilización provechosa. Como no parecía desafiarnos ni con dificultades, ni con enigmas, la curiosidad y el esfuerzo humano tomaron otros rumbos y dando por suficientemente conocido y dominado el mundo social, el hombre se lanzó a conquistar el mundo físico. Desde siempre había actuado en él, pero no llegó a moverse con soltura sino a medida que iba creciendo su respeto a la realidad propia de cada uno de los seres que lo componen. Aunque parezca paradójico, es lo cierto que mientras más sumisamente se sometía a él, con mayor facilidad se libertaba de él. Su señoría no fue firme sino cuando renunció a imponer su libérrima voluntad y se dedicó a analizar la realidad, a estudiar la naturaleza de cada cosa, su actividad propia, la ley de su desarrollo... Todo lo demás vino después y como consecuencia: la creación de un instrumental adecuado y la intervención expedita y eficiente. Aun así, reducida a ciertos límites que no se pueden traspasar. El camino

por donde el hombre ha pasado de la barbarie a la civilización tiene, pues, como jalones: primero, la ciencia; después, la técnica; por último, la acción.

Mientras el mundo físico era explorado en todos los sentidos, el social continuaba siendo el rostro familiar por el que resbala la atención sin detenerse nunca a considerar sus rasgos característicos. Sin percatarse de la influencia decisiva que tenía en su propia vida, el hombre aceptaba la sociedad con toda la compleja red de sus fenómenos sin hacerse de ello ningún problema. Ni siquiera se le ocurre analizar el hecho básico de que él mismo es, por naturaleza, un socio, un miembro de la sociedad. Resultado de esta despreocupación ha sido su lamentable atraso en las cosas sociales. El hombre que ha llegado a ser tan refinado, tan culto, tan poderoso, en sus relaciones con el mundo físico, en el mundo social es todavía un salvaje.

Apenas ha hecho otra cosa que entrever su existencia. Es ahora cuando se va dando cuenta de que entre el mundo físico de las cosas corporales y el psíquico de su propia conciencia hay otra realidad intermedia, la social, que se parece a la vez a uno y a otro sin confundirse con ninguno de los dos. Toda ella es todavía enigmática y confusa y, sin embargo, el hombre se ha lanzado a actuar en ese mundo con la misma desenfrenada inconsciencia con que los bárbaros se entregaron al saqueo de Roma. Es cierto que la vida lo empuja a la acción, pero esa acción sin una técnica que la facilite, ni una ciencia

que la encauce, recuerda involuntariamente a la piragua hecha con el tronco de un árbol con que por primera vez se lanzaron los hombres a la conquista del mar.

De ahí precisamente dimana el dramatismo de su situación. Ni sabe ni puede tratar las cosas sociales más que de una manera zafia y burda, y, a pesar de ello, no tiene más remedio que tratarlas. Porque ese mundo social, que le parecía tan propicio y tan pacífico, se le ha encrespado súbitamente y se le ha hecho rebelde y hostil. Como que no se ha fijado en él sino cuando lo ha visto agitado por convulsiones, desquiciado, tambaleándose todo él. Ha pensado en buscar un sendero, en abrirse un camino, cuando se ha sentido perdido y extraviado. Perdió ya su antigua confianza y se mantiene alerta y vigilante, escudriñando ansiosamente la realidad, pugnando por ordenar la confusión caótica en que se encuentra.

Es ya para él cuestión de vida o muerte; o domina al mundo social o quedará aplastado por él. Como prenda de la seriedad de este último esfuerzo, que ahora intenta, empieza por desconfiar de esas fórmulas simplistas que, por arte casi de magia, le iban a allanar todas las dificultades. Comprende claramente que a la hora de ahora no tiene más que problemas. Hacer la lista completa de ellos sería nunca acabar. Sin más que espigar entre los que constituyen el tema diario de sus preocupaciones, nos encontramos con los problemas obrero, agrario, político, campesino, económico, feminista, de las clases medias, de la población, de la

mendicidad, de la criminalidad... y cada uno de ellos en cuanto se le mira un poco de cerca, se convierte a su vez en un avispero de nuevas y punzantes cuestiones, que desorientan y embarullan más.

Con ser tantos y tan intrincados, no muestran sino el haz superficial y visible del hondo, del auténtico problema. Lo denunciaba ya tarde, aunque sin percatarse de su gravedad, cuando advertía que la inmensa mayoría de los hombres son reproducciones fieles de un mismo tipo que se prolonga indefinidamente.

Cada vez se esfuman más las diferencias individuales y la humanidad se hace una masa uniformemente gris, en la que se pasa de un individuo a otro sin variaciones perceptibles. La sociedad está actuando como el rulo de una apisonadora y tritura todo lo que sobresale, esto es, lo más valioso para no dejar más que el camino trillado, el tópico, el hombre fabricado en serie, como las piezas de automóvil.

Es, pues, la vida del hombre en sus dimensiones más dignas y más genuinas, la que se atraviesa en el juego. Se está alterando sustancialmente lo que el hombre es por dentro, y en vez de haber allí una individualidad potente, un esfuerzo creador, una síntesis personal, nos encontramos con espíritus rígidamente alineados como reclutas en filas, que se mueven, piensan y sienten al unísono. Todo lo que esta unanimidad tendría de beneficiosa, si fuera fruto de la labor personal y propia de cada uno de los que coinciden, tiene de funesta como resultado de

la imposición de la sociedad. Se diría que los individuos no viven de por sí, sino como de prestado; que ellos están totalmente vacíos y para llenarse de algún modo han recogido a manos llenas, sin selección y sin asimilación, lo que la sociedad les ofrecía. Lo que hay en ellos, más que propio, es del común; y por eso cada vez son más parecidos a muñecos articulados, que la sociedad maneja a su capricho, dictándoles los pensamientos que han de tener y marcándoles la actitud que en cada momento han de adoptar. Como el hombre en otro tiempo fue juguete del mundo físico, que lo zarandeaba sin piedad y le obligaba a adaptarse a todas sus exigencias, ahora lo es del mundo social. Pero hay la diferencia que aquel ponía en peligro ante todo su vida corporal, y, en cambio, lo que éste avasalla es la vida del espíritu.

Claro es que el hombre no se aviene mansamente a este yugo, sino que lucha por libertarse de él. Su reacción, brusca y desmedida, como no podía menos de ocurrir, nos enseña el reverso del problema. A este tipo de hombre, despersonalizado a fuerza de vivir exclusivamente de la sociedad, se opone otro diametralmente opuesto, de individualidad tan exaltada, que no admite que haya algo en el mundo que no sea hechura suya y se empeña en elaborar a brazo el mundo social. Nada de aquello en que se apoyaron sus antepasados para vivir le parece sólido, ni le ofrece garantías. Todo tiene que ser rehecho, creado por el esfuerzo personal. Pero lo peor no es esta actitud de crítica, que hasta cierto punto es

perfectamente legítima, sino su desdén olímpico por la realidad. O prescinde por completo de ella, o si la tiene en cuenta, es para que de grado o por fuerza se ajuste al molde que a él se le ha ocurrido fabricarle. Cada individuo se forja un programa social, esto es, se convierte en un pequeño dictador y dispone despóticamente cómo ha de ser la sociedad. Con toda ingenuidad está convencido de que en el mundo social no había orden ni concierto hasta que él ha puesto manos a la obra y le ha dictado su ley. Vista desde este punto, la sociedad no se parece ya nada a aquel monstruo que, uno tras otro, iba devorando a todos sus miembros; al contrario, se adelgaza y sutiliza en tal forma que no queda de ella más que un humo escurridizo e inconsistente. Lo único real y positivo es el individuo y lo que él haga.

Sería curioso estudiar las raíces e incidencias del proceso que ha hecho surgir de este feroz individualismo, que cronológicamente es lo primero, el colectivismo contemporáneo. Pero esta investigación queda fuera de nuestro propósito, limitado a señalar que ahondando tanto en la actitud práctica del hombre ante el mundo social, como en sus preocupaciones actuales, se llega siempre al mismo dilema; o se sacrifica el individuo a la sociedad o ésta al individuo. O no hay más que sociedad y los individuos no son nada, o, por el contrario, no hay más que individuos y la sociedad es tan sólo una ficción. Se conciben el uno a imagen del otro, y naturalmente, a medida que el uno crece, mengua el otro.

Basta plantear el problema en estos crudos términos para comprender al instante, aunque no sea más que de una manera confusa, que esta posición es radicalmente falsa. Se presiente, como por instinto, que eso que se nos quiere dar como antagónico, es en el fondo concorde, y cuando se conozca con exactitud, la aparente contradicción se ha de resolver en una clara y fecunda armonía. También en sus relaciones con el mundo físico pasó el hombre por estos extremismos. Alternativamente pensó que siempre le oprimiría con su mole o que podría modificarlo a su antojo. Hace tiempo que superó esos radicalismos y llegó a la actitud comprensiva y moderada en que ahora vive. Ya no habla de todo o nada, porque sabe muy bien lo que puede y lo que es imposible. ¿Por qué no esperar que en el mundo social ocurra también algo semejante? ¿No será el sincero reconocimiento de su genuina realidad el primer paso para dominarlo? ¿Por qué, en vez de oscilar de extremo a extremo no evadirse de ese círculo de hierro y buscar la solución en otra parte. Y ¿no podría Santo Tomás ayudarnos a encontrar ese otro camino? Vamos a verlo.

La síntesis. El hombre es un todo parcial

Por naturaleza el hombre es un todo. A la vez, y también por naturaleza, es una parte. ¿Contradicción? No; simplemente dos aspectos de una misma verdad. Y es

ésta —por naturaleza el hombre es un todo parcial. Tiene cierta suficiencia, pero no toda suficiencia. Se basta a sí mismo para vivir, pero no en todas las dimensiones de su vida. Ni queda al margen de la sociedad, ni es de la sociedad. Simplemente está en la sociedad, y está no porque quiera, sino porque su naturaleza le obliga a ello.

Que nadie piense que se trata de un mero formulismo verbal. Una palabra y otra encierran, en este caso, toda una concepción distinta del hombre y de la sociedad. Como en el fondo lo que se pretende averiguar es si el hombre es para la sociedad o la sociedad para el hombre. Todavía más: porque pudiera ocurrir que ambas fórmulas fueran igualmente inexactas, o, lo que es igual, parcialmente verdaderas. Entonces, la síntesis que armoniza a ambas sería la verdad total.

Precisamente ésta es la posición de Santo Tomás. La definen claramente estas palabras: “El hombre no se ordena a la comunidad política *secundum se totum et secundum omnia sua*”. De donde una doble afirmación igualmente interesante. Primera: el hombre se ordena, dice relación, está hecho para la sociedad, esto es, el hombre naturalmente es parte de la sociedad. Segunda: en la sociedad no entra el hombre todo él, con todas sus cosas. Hay algo en él que no está hecho para la sociedad, que la trasciende, que, por lo tanto, no es parte de ella. Claro está que como en la realidad no es posible hacer esta distinción, adonde quiera que vaya el hombre, va todo él. Pero basta con que conceptualmente quede establecida.

Hay, pues, que distinguir en la estructura del hombre un doble elemento. Uno, insuficiente, incompleto y, por lo mismo, lleno de necesidades. Para satisfacerlas, va a la sociedad, mejor dicho, se entrega a ella. Sin condiciones y sin reservas, como el sediento se echa a la fuente. Así ocurre con todo aquello que en el hombre es parte de la sociedad. Por virtud de esta entrega, más es de ella que de él. Pero a la vez, tiene otro elemento, autárquico, independiente, que se basta a sí mismo, y, por lo tanto, no se entrega. Permanece en una digna reserva, sin abdicar sus derechos. No es que se oponga a la unión; al contrario, se complace en ella, porque la convivencia con sus semejantes le es grata. Pero no se aviene a colocarse en un plano de inferioridad. Reconoce en ellos iguales y no superiores. Y sobre esta base admite y aun se goza en la unión. Le conviene y se sirve de ella como de un instrumento para labrar su propio destino.

En el primer caso hay subordinación. En el segundo, tan sólo coordinación entre los que conviven y superioridad respecto de la misma convivencia. En la primera zona, los miembros están sometidos a la sociedad y puede decirse que el hombre es para ella. En esta otra, la sociedad es para el hombre, siempre que reconozca el mismo derecho a los demás miembros. Todo el problema queda reducido a delimitar ambas zonas, a trazar la línea divisoria entre lo que es formalmente parte de la sociedad y lo que, aunque está en ella, no es de ella. Y se resuelve tan sólo con llevar al último límite el análisis

anterior. Si hay en el hombre un elemento que busca en la sociedad completarse, acabarse, es simplemente porque en la sociedad encuentra su fin; esto es, porque tiene carácter de medio. En cambio, lo que no entra formalmente en la sociedad es lo que no tiene en ella su fin, sino que, por el contrario, es en sí mismo fin del otro elemento, y aun de la misma sociedad.

Los bienes de fortuna, el trabajo, aun la misma vida, no son más que medios. Son, por lo tanto, subordinables a la sociedad, que podrá disponer de ellos. No a capricho, claro está, sino cuando así lo exija la consecución de un fin. Pero éste, que es un fin tan sólo por referencia a aquéllos, no es más que un medio para alcanzar otro más elevado. Y puesto que tiene carácter de medio podrá, a su vez, subordinarse. Y así sucesivamente hasta llegar a lo que de un modo inmediato se refiere al fin último, que es donde empieza la otra zona, aquella en que la sociedad no puede inmiscuirse porque no está debajo, sino por encima de ella.

Únicamente en el caso en que se estirara el concepto de sociedad en tales términos que comprendiera también a Dios, no habría lugar a esta distinción. Porque en una sociedad así concebida entraría todo el hombre y en todos sus aspectos, ya que en ella estaría su último fin. Para Santo Tomás, esta sociedad no es hipotética, sino real y efectiva. Es la comunidad del universo, creada primero y después conservada y regida, por Dios, que por estos títulos entra también en ella. Ningún ser tiene la

más mínima posibilidad de evadirse de este único todo. Y bien directamente o dando un rodeo por las cosas, “todo lo que es el hombre y lo que tiene y posee” se ordena a Dios dentro de esa gigantesca comunidad.

Limitando la sociedad a cualquiera forma de convivencia humana, la distinción se impone. El hombre entra y se queda fuera. Es para la sociedad y la sociedad es para él. No se puede decir simplemente que es parte, sin hablar con cautela. Santo Tomás algunas veces hace explícitamente la reserva. Así, en esta misma cuestión escribe: “Todo el que vive en una sociedad es de algún modo parte y miembro de toda la sociedad”. Y cuando no está en sus palabras, matiza siempre su pensamiento, aun en aquellas expresiones aparentemente demasiado categóricas.

Así en ésta: “Toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y, por lo tanto, toda parte es naturalmente *propter totum*... Pero cualquiera persona singular es para toda la comunidad, como la parte para el todo”. Es necesario sobrentender que cualquier hombre, en lo que tiene de miembro de la sociedad, es para ella como la parte para el todo. Y como dentro de eso que pertenece a la sociedad está la misma vida, Santo Tomás concluye lógicamente que la sociedad tiene derecho a disponer de la vida de sus miembros y castigar con la muerte al malhechor.

Todavía es más terminante esta otra frase: “Cualquiera parte, lo que es, lo es del todo; pero todo hombre es una parte de la comunidad, luego lo que es, lo es de la comunidad” Pero no es difícil establecer su senti-

do auténtico. Porque así como hay todos muy distintos y un montón de piedras, por ejemplo, no es como un ejército, ni éste como un árbol o un animal, así sus partes respectivas no lo son del mismo modo. Todas y cada una de las piedras que forman el montón, como todos y cada uno de los soldados del ejército tienen en sí mismos una totalidad que no poseen ni el pie del animal, ni el tronco del árbol. Esto es, hay partes que, siendo de por sí un todo, integran otra unidad superior, y partes que son eso y nada más, porque carecen de unidad propia. Éstas son totalmente del todo y siguen las mismas alternativas que el todo sufre. Aquéllas, aun disuelto el todo, conservan su ser propio.

Por consiguiente, lo que es parte y nada más que parte, lo que es, lo es del todo. Pero como éste no es el caso del hombre, que además de ser parte es un todo en sí mismo, la menor del argumento de Santo Tomás ha de restringirse a aquel sector del hombre, que es propiamente parte de la sociedad. Mirado tan sólo en este aspecto, lo que es, lo es de la sociedad. Por tanto, no puede disponer de su vida, y el suicidio es un robo que se hace a la sociedad.

Esta consecuencia, que es la finalidad que el Santo va buscando con su argumento, nos deja ver claramente hasta qué límites lleva la participación del hombre en la sociedad. Como que no hace más salvedad que la de que ningún hombre se ordene a otro como su fin y se disponga de él como de un mero instrumento del

provecho ajeno. Hay que respetar el fin propio de cada cual, y aun entonces, habrá que coordinar a los unos con los otros. Fuera de esto, todo lo demás está entregado a la sociedad y es propiamente parte de ella.

Desde otro punto de vista, más adelante hemos de considerar aun otra vez estas mismas ideas. Pero lo ya expuesto es más que suficiente para comprender la complejidad y riqueza de matices del pensamiento tomista. Por eso resulta tan difícil ponerle una etiqueta y adscribirlo a una escuela determinada. Así, con tanta razón, al menos como los que lo han tachado de individualista, Spann lo juzga colectivista o universalista, como él dice: Y es seguro que en gran parte tiene razón. En parte, solamente porque jamás Santo Tomás podrá seguirle en su empeño de hipostasiar a la sociedad. A igual distancia del individualismo y del colectivismo, la posición de Santo Tomás es ya un argumento de que ambas fórmulas son insuficientes y de que cabe un tercer término entre ellas. Ya volveremos sobre esto.

Jerarquía de los grupos sociales

De los tres tipos de grupos sociales, comunidades vitales, corporaciones y sociedades libres que se admiten hoy, Santo Tomás conoce los tres, aunque no trate expresamente de todos ellos. La sociedad más fundamental, aunque diste mucho de ser la más perfecta, es

a su juicio la familia. La suficiencia que da es *simpliciter vivere*. Por eso mismo, es la más natural y la menos específicamente humana. Tal como Santo Tomás la concibe, inspirándose en Aristóteles, resulta de tres asociaciones que en ellas se dan conjuntamente. La primera es “la combinación de las personas que una sin otra no pueden existir, a saber, del macho y de la hembra”. Esta unión es para la generación y la suficiencia que con ella se produce es, por lo tanto, la de satisfacer el apetito natural que ambos tienen de dejar tras sí otro como ellos; ya que ellos mismos no pueden perdurar indefinidamente. Apetito natural y no humano, porque es común a los hombres con los animales y las plantas.

De esta primera unión fluye una segunda: la de los padres con los hijos. Los cuidados, las atenciones, el cariño que dispensan a sus hijos, no son aquel impulso que los lanzaba el uno al otro. Pero tienen aquéllos y éste la misma raíz, descarnada y como animalizada en la unión del macho con la hembra; recubierta ya de espiritualidad y humanizada, en la unión de los padres con los hijos. Éstos son los que más se benefician de la nueva asociación, porque de sus padres reciben el ser, el alimento y la educación. Las características propias de su naturaleza no les permiten, como a otros animales, desprenderse desde que nacen, o poco después de su nacimiento, de sus progenitores y tienen que permanecer en el seno de la familia, tomando de ella todo lo que por sí mismos no pueden proporcionarse.

Esta misma situación de inferioridad los obliga a someterse a sus padres, originándose de este modo una tercera unión o combinación de personas dentro de la familia; la de jefe y súbditos. El padre dispone de sus hijos, utiliza sus servicios, se aprovecha de sus bienes y les impone una obediencia que no tiene otro límite que el bien de sus almas. Claro es que el ámbito de la potestad paterna puede concebirse de muchos modos, pero basta con que se reconozca para que subsista esta nueva comunicación que hay en la familia. Santo Tomás, aún más que en los hijos, la ve, como Aristóteles, en la unión de los amos con los esclavos. Para el filósofo es una unión natural, porque la misma naturaleza ha hecho a unos libres y a otros esclavos; aquéllos pueden prever lo que conviene, pero no tienen fuerzas para realizarlo; éstos carecen de previsión y, en cambio, por la fortaleza de su cuerpo pueden ejecutar lo que haga falta; con su unión se completan mutuamente y el libre da al esclavo la suficiencia racional y éste a aquél la corporal. Santo Tomás discrepa fundamentalmente de Aristóteles. No admite el esclavo, esto es, el hombre-cosa, sino tan sólo el siervo, libre en su alma, aunque no en su trabajo. Con su sumisión al amo, la familia se completa y se cumple la finalidad de la naturaleza, que no solamente busca la generación, sino también que los engendrados vivan.

Sobre este trípode de uniones personales descansa la familia. Sabemos ya que la suficiencia que presta es la

de *simpliciter vivere*. Pero este análisis de la sociedad doméstica nos permite comprender en toda su amplitud el genuino concepto del vivir simplemente. Porque, no obstante su sencillez, dentro de él se comprenden todos estos actos: engendrar, nacer, comer, educar, servir, mandar y todos los secundarios que de ellos se derivan. De dos modos los califica Santo Tomás: o como actos necesarios para la vida sin los cuales no puede vivirse, o como actos cotidianos por oposición a otros, que aunque también necesarios, sólo ocurren de vez en cuando. “Por esto dice (Aristóteles) que la casa no es más que cierta sociedad instituida por la naturaleza para el día, esto es, para los actos que hay que hacer cotidianamente”, desde la condimentación de los alimentos hasta calentarse juntos al fuego.

Asegurada su vida en el seno de la familia, el hombre aspira a vivir bien. Para ello existen sobre la familia, que a fuerza de ser natural casi no es humana, otras muchas sociedades, en las que desarrolla su naturaleza específica. Con lo cual ya está indicado que aunque se constituyan por una tendencia natural y en este sentido pueden llamarse naturales, en ellas tiene una intervención mucho mayor la industria humana, como Santo Tomás subraya más de una vez. Sus elementos fijos, inalterables, impuestos, son menos numerosos, y sobre ellos, como sobre un cañamazo, teje libremente el hombre las formas más diversas. Éstas son justamente notas características que la sociología moderna asigna también a las corporaciones.

Las que Santo Tomás estudia, dentro de la institución estatal, son la aldea y la ciudad. La aldea proporciona cierta suficiencia “en cuanto a aquellas cosas que pertenecen a un oficio (*artificium*). Uniendo este nuevo dato a los que ya había expuesto en los comentarios a los políticos, resulta que también la aldea es el resultado de una triple comunicación. La presenta, en efecto, de una parte, como una vecindad de casas, por consiguiente, con un vínculo territorial; pero, a su vez, la vecindad es consecuencia de un lazo de sangre. Los que viven juntos proceden de una misma familia, que al multiplicarse se ha desdoblado en varias casas. Se asienta, por lo tanto, sobre la tribu y se constituye no para el día, como la casa, sino para cosas no cotidianas. Tal, por ejemplo, la defensa, que aunque tampoco sea perfecta en la tribu, ya es muy superior a la que puede proporcionar la familia. La aldea presenta además otra gran novedad: la suficiencia que proporciona en el orden profesional. Con ella, al lado de la sangre y de la vecindad, se dibuja ya, como nuevo núcleo de asociación, la profesión. Ya hemos visto en el párrafo anterior su desenvolvimiento y no vamos a exponerlo de nuevo. Pero sí conviene advertir que lo característico de esta nueva sociedad es que no engloba a toda la familia, sino a uno de sus miembros. El mismo individuo, que ya está acoplado perfectamente en el seno de la familia, inicia una nueva ruta al ejercer una profesión e ingresar de este modo en una nueva sociedad.

Aparte de estos grupos, Santo Tomás no habla más que de los religiosos, que son muchos. Porque aunque toda la Iglesia no sea más que una sociedad, dentro de ella existen diversas sociedades parciales: diócesis, parroquias, órdenes religiosas, comunidades... Es interesante comprobar que esta universalidad de la Iglesia, nutrida de tantas sociedades parciales, no le lleve a buscarle una réplica en el orden civil en la *monarchia mundi*, con que soñaba Dante. Dentro de su sistema tenía para ello una magnífica base; de una parte, la comunidad de naturaleza de todos los hombres, que es también un vínculo de unión, puesto que es la raíz del amor que todo hombre tiene a sus semejantes; de otra, la paternidad universal de Dios, bajo cuya providente autoridad todos los hombres forman como una sola república. Sin embargo, pesa tanto sobre él la influencia de Aristóteles, que a pesar de afirmar que “así como hay una Iglesia, así es necesario que haya un solo pueblo cristiano” apenas si acierta a remontarse sobre la ciudad en la escala de los grupos sociales.

Porque es, sin duda alguna, la autoridad de Aristóteles quien le hace colocar en la cumbre de la jerarquía a la ciudad, que “es la comunidad principal... a la que se ordenan las otras sociedades”, la “comunidad perfecta”, la que entre “los diversos grados y órdenes de comunidades es la última”. Sin embargo, la realidad de su tiempo, en el que la ciudad resultaba plenamente insuficiente, le obliga a dar un nuevo paso, aunque todavía no con

mucha decisión, y señalar el reino o la provincia como la sociedad política perfecta y soberana.

La sociedad soberana —ciudad o reino— se caracteriza porque se ordena “a las cosas de suyo suficientes para la vida humana”. No se asienta, como las sociedades imperfectas, en un sector determinado de la vida, sino que la abarca por completo. En realidad, Santo Tomás habla de la sociedad civil como si fuera la totalidad de la vida social y solamente excluye a la sociedad sobrenatural. Por eso, transfiere a ella su suficiencia perfecta, que de hecho sólo se realiza en el conjunto de la vida social. Como no necesita buscar nada fuera de ella, la ciudad es soberana. Como tiene en sí misma todo cuanto el hombre pueda necesitar, es perfecta. Pero no llega a esta perfección, sino totalizando muchas y muy diversas sociedades. Esa suficiencia completa, total, se logra mediante la aportación que otros muchos grupos hacen de sus suficiencias parciales. Más bien que como una cumbre, debiera imaginarse como un gran lago, al que vierten sus aguas ríos que vienen de fuentes muy distintas.

Son, en efecto, muy diversas las escalas jerárquicas en que se ordenan los grupos sociales que desembocan en la sociedad total. Santo Tomás explícitamente no establece más que una línea, la que va desde la familia por la aldea a la ciudad o Estado. Presenta una doble característica. Es la una la diferencia específica que media entre ellas, a pesar de ser sociedades que encarnan un mismo tipo de asociación. “Una gran casa

nunca puede ser un pequeño Estado”, porque no tan sólo sus suficiencias y fines son distintos, sino también su misma esencia, la unión”. “Una casa es más un unum que la ciudad”. Y es la otra que la sociedad que está en el grado superior incluye todas las que están más abajo. “La comunidad de una provincia incluye la comunidad de la ciudad y la comunidad de todo el mundo la de un reino”. La jerarquía no llega en la realidad a este último grado, pero en los anteriores está plenamente realizada. Las sociedades superiores se constituyen no tan sólo con los miembros, sino con las mismas sociedades inferiores. Una aldea comprende a sus vecinos, tomados uno a uno, pero también a las familias, a las casas que en ella hay. La superioridad del burgo sobre la familia es eminentemente social y, por eso, la comparación puede hacerse tanto entre sociedad y sociedad como entre sociedad e individuos. Y si la familia, como tal, está dentro de la aldea, es natural que la jurisdicción de ésta no se detenga en el umbral de la casa, sino que, respetando siempre su propia autonomía, entre en ella y la ordene al bien común. Es el mismo caso de las aldeas respecto de la ciudad, cuando ésta es soberana, o de las ciudades, cuando no lo son, respecto del reino. En esta línea no hay dificultad alguna. La jerarquización se hace de una manera tan natural como espontánea. De hecho y de derecho, en la realidad como en la teoría, de la familia se va sin ningún tropiezo a la sociedad política soberana.

Pero con esta curiosa diferencia: conceptualmente, lo primero es la ciudad y lo último es lo primero y la ciudad lo último.

Las otras líneas son mucho más complicadas. Lo que ya prueba que no son tan naturales como la anterior. En aquélla, la naturaleza lo hacía casi todo y el hombre apenas nada; era un grito estentóreo que no había más remedio que oír; ahora es un leve susurro que tiene que ser amplificado para que no se pierda. No es, pues, extraño que Santo Tomás no lo recoja íntegro y de las múltiples sociedades a que da lugar, no se fije más que en las profesionales. Las cuales, como todas las de esta línea, arrancan, no de la familia, sino del individuo. Claro está que cuando llega éste a la profesión, ya está asociado a una familia. Pero no la lleva consigo al entrar en la sociedad profesional; anuda ahora un nuevo vínculo que no tiene nada que ver con el que ya le ligaba a la familia. La profesión, como tal sociedad, no está ni por encima, ni por debajo de la familia, sino a su lado, en una misma línea horizontal.

Pero esta autonomía de la profesión respecto de la familia no altera en lo más mínimo su esencial subordinación a la sociedad total. Realiza ésta la suficiencia perfecta de que es parte integrante la profesión. Tiene, pues, que ordenarla a sí misma con tanto o más libertad que a la familia. Porque ésta tiene características propias, impuestas por la naturaleza, que no se dan en la profesión. Cada una de ellas es un tope a toda intromi-

sión superior, que, por consiguiente, es muy limitada. En cambio, la profesión está abierta por completo a las disposiciones de la ciudad, que puede limitarla, regularla, incluso suprimirla, si así lo pide el bien común. La profesión es solamente parte y nunca todo. Es, pues, natural que esté totalmente sometida al todo.

Quedan fuera de la perspectiva del Angélico los demás grupos que hay en la sociedad. En cambio habla de la sociedad religiosa y la doctrina que expone sobre ella es sobremanera interesante. Afirma, en efecto, que si la religión fuera natural, esto es, si no se propusiera más que hacer al hombre virtuoso con los medios que dimanen de su misma naturaleza, entonces no habría que hacer ninguna excepción con ella, y, como las restantes sociedades parciales, estaría subordinada a la sociedad política. Sería un medio más, aunque extraordinariamente valioso, de realizar su propio fin, esto es, dar plena suficiencia a sus miembros para que vivan bien. Y ya sabemos que para que sea buena vida ha de entenderse ante todo en un sentido moral, tendría pues, la sociedad religiosa autonomía como la tiene la familia o la profesión; pero articulada y, en definitiva, subordinada a la sociedad total.

Pero históricamente no es éste el caso. Porque la Iglesia, el cristianismo, que es la única sociedad religiosa que Santo Tomás considera, no es una religión, sino sobrenatural. Conduce a los hombres a un fin que está por encima de las exigencias y aún de las posibilidades de su propia naturaleza. Desde el momento en que sale de lo natural,

ya tiene necesariamente que estar fuera de la sociedad política. Ésta abarca todo y sólo lo natural. No puede, ni debe, salirse de aquí. Por eso ha de reconocer que la religión no está en su esfera propia y ha de dejar a la Iglesia el cuidado de que los hombres alcancen el último fin.

Pero si la Iglesia no está subordinada al Estado, tampoco éste se subordina a aquélla. Uno y otra pertenecen a distintos órdenes y, por consiguiente, no pueden entrar en una misma jerarquía. En el orden natural y en la jerarquía que lo expresa, la cumbre más alta es el Estado. Ésta es la verdad que encierra la teoría de la supremacía del poder civil. No hay ninguna sociedad natural que no esté subordinada al Estado. Pero además del orden natural, hay también que tener en cuenta el sobrenatural que, como aquél, tiene también su jerarquía. Va desde la parroquia por la diócesis a la Iglesia Universal y aún se extiende más allá de lo visible en el cielo. Por su valor intrínseco está fuera y sobre la jerarquía natural. Ésta, por lo tanto, ha de tener con aquélla las mismas relaciones que la naturaleza tiene con la gracia; ni exclusión, ni mucho menos anulación, sino respeto, mutua ayuda, armonía.

Como se ve, toda la teoría se basa en el carácter sobrenatural de la Iglesia. Quien no lo admita tendrá, con todo, que reconocer la lógica inflexible de los principios tomísticos y se verá privado de esta maravillosa expansión que la sociabilidad tiene en la doctrina del Angélico. Porque con un criterio exclusivamente humano,

no hay manera de comprender toda la profundidad de la vida social de la Iglesia.

Dejando a ésta aparte, la jerarquía de los grupos sociales se destaca con toda nitidez. En la cumbre, la sociedad política con plena suficiencia; en la base, la familia, como fuente de la vida individual. Una y otra, de algún modo, primarias y fundamentales. Entre las dos, numerosas sociedades, escalonadas las unas, colaterales las otras, pero todas trabadas entre sí con su misión propia, viviendo a la par y más que para ellas para la sociedad de que son parte. Su valor intrínseco y, por consiguiente, su puesto propio en la jerarquía, proviene cuando están en la misma línea, del grado de suficiencia que respectivamente alcancen; cuando están en distinta línea, de la calidad de su aportación al bien común. Cada una en su propia esfera, autónoma, necesaria, eficiente; todas subordinadas a la sociedad total, como ésta, a su vez, consagrada a la noble misión de que sus miembros vivan “según la virtud, y por la vida virtuosa lleguen a la fruición de Dios”.



Los títulos de otras de sus principales obras son: *La nueva creatura*, *La figura de este mundo*, *El orden social, según la doctrina de santo Tomás de Aquino*, *La agonía de un mundo*, *El pensamiento mexicano de los siglos XVI*

y xvii, *El don de Dios en la gran aventura del hombre, La allendidad cristiana, Los designios de Dios, El hombre y el mundo de los teólogos españoles del siglo xvi*, y otros.

Para Gallegos todo tema serio que interesara vitalmente al hombre, fue de interés para él y para sus estudios. Sin embargo, podemos decir que sus especialidades, según lo muestra su obra escrita, fueron la teología, la filosofía del derecho y la de la historia, en la cual llega, de una manera extraordinaria, a situar al hombre en el devenir de la historia como una creatura de la divinidad, que corre al encuentro de su autor, y esa carrera constituye el sentido mismo de la existencia individual y el profundo y trascendente sentido de la historia humana.

Adolfo Menéndez Samará (1908-1953)

Uno de los más distinguidos discípulos de Antonio Caso, que jugó importante papel en la organización actual de los estudios de filosofía en la Universidad, fue Adolfo Menéndez Samará.

Nacido en la ciudad de Puebla, el año de 1908, llega a hacer sus estudios universitarios a la ciudad de México y allí oye las fascinantes lecciones del maestro Antonio Caso. Hombre acostumbrado a pensar profundamente, se entrega por completo a su vocación filosófica, en un tiempo en que esta profesión traía más desvelos que satisfacciones, a pesar de que llegó a ocupar algunos puestos importantes en la dirección de los estudios de filosofía en la Universidad, así como numerosas cátedras.

Su personalidad representa al filósofo clásico, sumido siempre en la meditación y la reflexión para volcarla a la hora del diálogo con los discípulos. Sus reflexiones, que dejó consignadas en seis libros, nos hablan de la hondura de su pensamiento.

Oigamos al maestro llevando a sus discípulos para internarlos en el siempre atrayente estudio de la filosofía, en uno de los capítulos de su libro *Iniciación en la filosofía*.⁵

11. Cómo se filosofa. En las reflexiones que siguen más que una receta para filosofar, que enseñe y transmita una capacidad de filósofo, se tratará de hacer comprender al estudiante que sólo se filosofa cuando los problemas de la filosofía se han apropiado, existiendo por tanto una comprensión viviente; una experiencia personal del asunto. Filosofar es esencialmente una actitud para enfocar reflexivamente a las cosas; actitud en vez de fórmulas para explicar esas cosas. Filosofar no consiste en sostener unas opiniones o estar en posesión de un cierto número de conocimientos filosóficos. Es verdad que cada filósofo tendrá sus opiniones y conocimientos, como requisito previo para emprender su propia reflexión; pero ni las simples opiniones ni los conocimientos son la filosofía. Es inútil saber lo que ha dicho Aristóteles o Kant, Tomás de Aquino o Husserl, aunque cada uno haya ofrecido su propia solución; lo que se necesita es que el pretense a filosofar tenga la actitud y predisposición de ánimo suficientemente comprensivo para lo que dijeron los filósofos y por qué sostuvieron sus filosofías. Un memorista, que casi siempre

.....
⁵ INICIACIÓN EN LA FILOSOFÍA. Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos. México, 1946.

se convierte en erudito, podrá repetir una serie de soluciones históricas de la filosofía; pero memorizar no es ni con mucho filosofar, porque sostener opiniones de otros sin asimilarlas o sin buscar el por qué de ellas, es decir, no apropiándose el problema que se encuentra implícito en ellas, dará la calidad de un repetidor de respuestas, de un erudito, sin pensamiento propio.

El espíritu filosófico huye de la conciencia del hombre tranquilo y satisfecho con lo que otros han dicho, sintiéndose, al mismo tiempo, incapaz de tomar una actitud crítica ante lo ya elaborado y enfrentándose de nuevo, como si ignorase las soluciones de los filósofos que le precedieron, a las cosas, a su investigación; la situación de aceptar todo, dejando que los acontecimientos se produzcan separados e inconexos, en vez de inquirir por el lazo oculto que los une y permite la nueva interpretación, es muy fácil, y pertenece al despreocupado, que está muy lejos del filosofar. Una observación debida al azar o unas ideas sin trabazón, la creencia milagrera en las soluciones que ya están escritas en los libros, la falta de duda y examen, la falta de problema, son actitudes antifilosóficas por excelencia.

Por esta razón hizo radicar Platón la reflexión filosófica en el asombro, que es un admirarse o turbarse ante las cosas, por insignificantes que éstas sean.

“La turbación es un sentimiento propio del filósofo, y el primero que ha dicho que Iris era hija de Taumas,

no explicó mal la genealogía... (taumas viene del griego *thaumaso*, asombrarse, *thaumasein*, asombro) (Platón, Teetetes). “Que no se trata de una producción creadora (poética) es evidente por la historia de los primitivos filósofos, porque debido a su admiración comenzaron y comienzan los hombres a filosofar; admiráronse en remotos tiempos ante dificultades palmarias, avanzando poco a poco, descubriendo dificultades sobre las cuestiones superiores, por ejemplo, los fenómenos de la luna y del sol, los de las estrellas y génesis del universo. El hombre se siente perplejo y maravillado, considerase ignorante (por lo cual el aficionado a los mitos es un cierto sentido amante de la sabiduría, pues el mito está integrado de maravillas); por eso a partir del momento en que filosofaron con el fin de salir de la ignorancia, es evidente que fueron en busca de la ciencia con objeto de saber, y no animados por ningún fin utilitario.” (Aristóteles. *Metafísica*)

El hombre que duda de las teorías que le ofrecen los que ya han filosofado, que problematiza hasta las cosas más insignificantes en busca de un conocimiento verdadero, usando de la razón, de la reflexión, y quiere descubrir los lazos que hay entre las cosas, está filosofando. Sin embargo, hay un peligro en la actitud filosofante; que de razones en razones, construye un sistema de ideas, cuya verdadera función en vez de realizar un descubrimien-

to (6 d. pág. 33) pretenda, aun en forma inconsciente, justificar cualquier deseo o creencia preexistente en la razón, dejando de aplicar en un riguroso análisis o abandonar el propósito de exigencia y rigor para examinar objetivamente ese residuo a la luz de la verdad.

Por eso en la producción de todo filósofo han de encontrarse dos aspectos: a) la parte de verdad que ha descubierto efectivamente, verdad que se acumula (6 e, pág. 33) a las que otras conquistaron y que responde en su conjunto a la realidad; b) la aportación personal, es decir, el acervo de prejuicios que consciente o inconscientemente se deslizan en el sistema; en estos elementos hay invención, no descubrimiento; el filósofo, como amante de la sabiduría, ha dejado de ser el descubridor, para convertirse en inventor o creador, situación que se acerca a la actitud poética. El que filosofa ha de evitar, hasta donde humanamente le sea posible, esa racionalización de los prejuicios examinando con rigor no sólo las creencias, sino también los ocultos fundamentos de ellas.

12. El peligro del filosofar. Se acusa a la filosofía de peligrosa; esto acontece, principalmente, desde la esfera religiosa que dice que ciertos pensamientos de filósofos destruyen la fe, que es lo mejor y más elevado de la vida. Esta acusación encierra algo de verdad y hemos de considerar el asunto desde dos perspectivas, una general y otra particular.

a) El estudio de la filosofía ha hecho nacer dudas, con frecuencia, y algunas ocasiones ha destruido la fe. Sin embargo, este mismo reproche puede hacerse a cualquier ciencia, a cualquier conocimiento. Cuando una persona se adentra en las ciencias naturales evolucionaria, muy a menudo, hacia el materialismo; la lectura de libros sagrados o religiosos pueden motivar, por reacción, opiniones de desprecio, combativas o simplemente de oposición. Pero ninguna de esas cosas merece la condena por el hecho de que hayan producido malas consecuencias.

Algunas formas de escuelas filosóficas atacan a cualquier concepto religioso; pero si la religión es verdadera prevalecerá sobre ellas. Además, el remedio está en que advenga una filosofía más sólida que las que se oponen a las religiones. Esto hace suponer que toda religión necesita de la filosofía, pues de otra manera no se podría demostrar a sí misma como verdadera y superior al ataque destructor. De esto resulta que, en general, aunque la filosofía, como todo estudio o conocimiento, implica un peligro para la religión, también es cierto de que necesita de la filosofía para resolver ciertas dudas mostrando la fundamental veracidad y validez de la fe.

b) Otra cuestión muy diferente sucede cuando la filosofía oficial de una religión se encuentra combatida por otro sistema o sistemas filosóficos: entonces el peligro que representan las filosofías de oposición constituye un caso particular. Tal es el de la filosofía peripa-

tética que la Iglesia católica ha hecho suya. La teología y la dogmática católicas necesitan de un sistema filosófico, pues “así como los enemigos del hombre católico, en la guerra que hacen a la religión, toman a menudo de la filosofía todos sus armamentos y pertrechos, así los defensores de las ciencias sagradas sacan por su parte del arsenal de la filosofía muchas de las armas con que defienden eficazmente los dogmas revelados”, por tanto “no sólo se aconseja, sino manda también que los doctores cristianos demanden a la filosofía este género de auxilio.” (León XIII. Encíclica *Aeterna Patris*.)

Un sistema filosófico, desde muy antiguo, “tiene a singular honor, ser admitido a la familiaridad de tales doctrinas (las teológico dogmático católicas) en calidad de paje y aun de siervo fiel” (*Opus. cit.*) tal sistema filosófico es el de Aristóteles, que santo Tomás de Aquino hizo suyo, desarrollándolo y acoplándolo a las necesidades católicas. Entonces, la Iglesia ordenó que la escuela filosófica del peripatetismo se convirtiese en la filosofía oficial, es decir, la declara única y verdadera porque sirve de criada a la teología. “Quien se oponga a la sabiduría aristotélica con intenciones y opiniones demoledoras, dice el cardenal Francisco Ehrle, está estigmatizado con el signo de Caín del error”. Pero esto ha dado motivo a que se reproche a la Iglesia el haber persistido en las doctrinas aristotélicas, considerándolas como si fueren dogmas, aunque en realidad no lo sean.

Así las cosas, en el siglo XIX se pretendió explicar todo mediante la razón natural y las leyes materialistas; pero pronto se vio que las ideas de un Darwin, de un Büchner o de un Marx, eran una verdadera charlatanería sin importancia filosófica. A esta destrucción del materialismo contribuyeron no poco los sacerdotes naturalistas, como el jesuita Angelo Secchi, uno de los fundadores de la astronomía moderna, cuyos importantes ensayos magnéticos, meteorológicos y térmicos han enriquecido en alto grado la física cósmica: también se puede citar al padre Erich Wassman en la biología, que emprende al mismo tiempo estudios de psicología animal. Todos estos sabios naturalistas católicos lograron una sonada victoria sobre una banda de veteranos que negaban a Dios.

Pero en estas luchas, Emanuel Kant había sentenciado, años atrás, que “ambas partes luchan en el aire, pelean con su sombra, porque van más allá de la naturaleza adonde nada ofrece apoyo ni asidero para sus conceptos dogmáticos”. Ya podían titularse racionalistas aristotélicos o materialistas científicos, todo conocimiento está limitado a la experiencia y los objetos sobrenaturales de que esas posiciones se ocupan, no pueden ser objeto de nuestro conocimiento. Las conclusiones con que la razón pretende afirmar algo sobre la inmortalidad del alma, el origen del mundo o la existencia de Dios, enredan al pensamiento en paralogismos, antinomias y pruebas insostenibles (ver núm. 71). No se crea por esto que fuese

Kant un ateo, sino al contrario, era un creyente convencido de la existencia de Dios y del alma. Lo que sostenía es que la razón nada podía afirmar sobre las verdades de la fe. Esto mismo ha sido expresado por muchos otros, como Abelardo, Hugo de San Víctor y los más grandes místicos, también Pascal, e incluso la misma Iglesia católica aceptó en el Concilio Vaticano que “entre las verdades del orden sobrenatural, muchas excedan sobremana a las fuerzas del humano ingenio, por agudo que sea, la razón humana, testigo de la propia flaqueza no es osada a proponérselas cual si estuvieran a su alcance, ni a negarlas, ni a medirlas por su propio rasero, ni a interpretarlas a su antojo, sino que antes las recibe con fe humilde y sincera”. Sin embargo, la filosofía aristotélica-escolástica afirma que puede razonar sobre muchos aspectos de lo sobrenatural, por tanto, la inteligencia humana, usando de las armas de la filosofía peripatética, puede alcanzar a explicar varias cosas por su propio y natural esfuerzo. Esto último es lo que negaba Kant terminantemente.

Entonces, la Iglesia lanzó el anatema a Kant, alegando que su doctrina era “una forma madura del protestantismo alemán (Treitsche) o bien, en virtud de que la francmasonería adoptó la ética kantiana en el transcurso del siglo XIX y esta sociedad secreta había sido combatida en la encíclica *Humani Generis*.”

El principal peligro que el kantismo significaba para la Iglesia era casualmente su ética. La Iglesia había enseñado que el hombre es feliz con la absoluta adqui-

sición de todo lo bueno; la virtud, indicaba Aristóteles, es asequible en la tierra y basta catalogar cuidadosamente los vicios y las virtudes, lo bueno y lo malo, para tener, a base de razón natural, un código cerrado y perfecto. Kant negó la posibilidad de llegar a la posesión práctica del bien, pues ningún ser es capaz en el mundo de la experiencia de adquirir semejante perfección, al contrario, el hombre sólo puede caminar en un progreso incesante hacia lo infinito, encaminarse a la plena perfección. Jamás será posible la total posesión del bien, sólo queda el deber inacabable. La moral de la Iglesia descansa totalmente en la fe de los mandamientos revelados por Dios mismo; por tanto su sistema es heterónomo; en cambio, Kant afirmaba la autonomía de la moral, con arreglo a la cual el pecado no era más que una contravención del imperativo categórico que todo hombre, libre de leyes escritas, lleva en sí.

El fin último y tangible en el catolicismo, se convierte en las manos de Kant en una simple dirección hacia un infinito, jamás agotable para la razón humana; de aquí se puede concluir que también negaba el conocimiento seguro de un más allá con sus recompensas y castigos. A esto debemos agregar que los neokantianos siguieron hasta sus últimas consecuencias la línea de su maestro y desecharon la confesión y la dirección espiritual de cualquier iglesia. “La moral autónoma, la sinceridad de conocimiento propio, es incompatible

con la institución de la confesión, en tanto que supone participación a otro...” (Hermann Cohen).

En cambio, Alfonso María de Ligorio había dicho: “quien quiera avanzar en el camino de Dios, que se someta a un sabio confesor y que le obedezca como al mismo Dios. Quien esto hace no tiene que rendir ninguna cuenta ...”

Todo esto significa un doble peligro: peligro para la filosofía aristotélica y peligro para el dogma católico. Nadie comprendió con más claridad esta situación que el Papa León XIII. De aquí su vuelta a Santo Tomás, declarando que la única doctrina que el catolicismo puede conocer es la aristotélico-tomista.

Pero esta solución no invalida que los fundamentos aristotélicos de la ética estén destruidos y superados desde hace mucho tiempo. Ya en el siglo XIII el monje franciscano Rogerio Bacon decía que el estudio de Aristóteles “no era otra cosa que pérdida de tiempo, fuente de errores y extensión de la ignorancia”. Efectivamente, Comperz ha señalado el gran error de la ética aristotélica y, por tanto, de la escolástica. Hay una confusión de cuestiones que consiste en que la ciencia moral descriptiva quiere ser al mismo tiempo ética, cuando es evidentemente imposible fijar por la descripción de lo que es, al mismo tiempo lo que debe ser.

En las épocas que corren, varios filósofos, entre otros Max Scheller, combaten el conocimiento racional de lo que es bueno, propio del pensamiento aristotéli-

co; Scheller parte del supuesto de que en el espíritu hay una parte irracional que concibe, independiente de la lógica de la razón, los valores morales. El sentir, preferir, amar y odiar nada tienen que ver con la experiencia inductiva; sin embargo, son acontecimientos del espíritu, que con su contenido intencional no se dejan abarcar por ninguna clase de operaciones lógicas.

Pero mientras en esta forma casi todo el edificio aristotélico-escolástico se considera vencido, existen los neoescolásticos que con una tenacidad admirable siguen en su postura.

También ha habido esfuerzo para compaginar la neoescolástica con el kantismo y las modernas soluciones filosóficas, como la fenomenología de Husserl. En este sentido, el padre Erich Przyvara, con una filosofía de la polaridad, casi abandonó el aristotelismo para ir al pensamiento que constituye el antípoda de Tomás de Aquino; el pensamiento de san Agustín tratando de provocar una reconciliación entre el catolicismo y las concepciones cartesianas, leibniticianas y kantianas.

Más aproximado al criticismo está el padre Bernardo Jansen, que por medio de una aguda crítica de la filosofía del ser aristotélico-tomista, pugna por formar una filosofía del conocimiento claramente kantiana. También el padre jesuita Max Pribila, en evidente contradicción con las autoridades eclesiásticas, trata de llegar más allá de la barrera tradicional, escribiendo “que ningún maestro del pasado” debe ni puede ahorrar “al hombre la propia acti-

vidad independiente del pensamiento: nada más equivocado que querer enfrentarse al hombre moderno inmensamente diferenciado de las formas rígidas e inmutables". "No la tradición sino lo oportuno ha de ser decisivo".

Resumiendo la extensa explicación anterior: la religión católica se encuentra en un peligro ante los ataques que distintos filósofos enderezaron al racionalismo aristotélico escolástico. En dos formas podría solucionar la Iglesia dicho peligro; haciendo lo que ha hecho León XIII, es decir, declarando al tomismo la filosofía oficial y prohibiendo al mismo tiempo que el investigador cristiano se deje penetrar por las dudas que cualquier filosofía contradictoria le ofrezca, o bien emprender otra solución tratando de formular una filosofía más potente que las atacantes; esto se podría efectuar en dos formas: renovando la escolástica desde sus bases o bien abandonando de una vez el peripatetismo y creando el catolicismo su propia filosofía, lo cual no debe arredrarle, pues si él es efectivamente el único guardador y portador de la verdad revelada, cualquier filosofía propia, es decir, católica, sería la verdadera filosofía y las otras escuelas no tendrían más remedio que desaparecer ante ella.

Pero mientras esto no suceda, sería conveniente avenirse al principio que casualmente da Aristóteles en su Ética a Nicómaco: el hombre no puede vacilar en abandonar cualquier opinión en servicio de la verdad: "Son, pues, ambos mis amigos, Platón y la Verdad: es punto de conciencia dar la preferencia a la verdad."

En este mismo sentido ha opinado el propio Aquinatense, siguiendo a su maestro, “como no podía menos”. “En la aceptación lo mismo que en el repudio de las opiniones, no debe el hombre dejarse guiar por el amor o por el odio hacia aquel que las representa, sino, antes bien, por la certidumbre de la verdad” (In XII Metaph sect. 9). Pero Santo Tomás antes que filósofo era cristiano y no podía contradecir su fe ni sus dogmas, aunque contradijese su actitud filosófica. En esta actitud, el Doctor Angélico no es criticable, porque obraba conforme a sus principios religiosos, cumpliendo el papel ético que se había asignado. “No se debe afirmar nada que se oponga a la fe y al dogma. Mas tampoco se debe poner como verdad de fe todo lo que se tiene por verdadero y justo, pero que no es dogma” (De Pot. 4.1). La filosofía, conforme a esta doctrina, tiene cupo más allá del dogma; la filosofía no puede reflexionar con libertad sobre el dogma, nada más es la servidora de la teología (*Philosophiae est ancilla Theologiae*). Sin embargo, desde el punto de vista de la filosofía, ciencia fundamental, esta condena es inadmisibile y por eso hemos visto filósofos que han tomado a las teologías como objeto de sus reflexiones.

De lo que acabamos de decir se concluye que, efectivamente, la filosofía es una arma de doble filo. Pero sería una necesidad arrojar al cesto de lo inservible una buena arma por el hecho de que algunos se hayan cortado con ella.

La filosofía es peligrosa y el que desee una comodidad y seguridad religiosa y espiritual, sin considerar la verdad y la justicia, debe abandonar su estudio; también el que no desee pensar ni problematizar, no sufrirá el peligro de la filosofía, pero los hombres que conscientes del peligro, aun tratándolo de evitar, se exponen a él, persiguiendo la verdad, podrán adentrarse en la filosofía. La filosofía no es tolerancia, porque la tolerancia es a veces signo de debilidad; sólo el débil superhombre tolera; el fuerte saluda a sus camaradas y enemigos, acogiendo puntos de vista diferentes; si el que filosofa cultiva la tolerancia a expensas de su propio discernimiento, compra la virtud muy cara; el verdadero filósofo tiene opiniones y emite juicios.

“Y aun cuando de este orgullo por el saber proviene en muchas ocasiones el descontento y el dolor, nada más en la filosofía logra realizarse con cierta satisfacción, el afán del hombre de ejercer su razón con toda libertad, y por tanto la autonomía del que filosofa.” (Dilthey)

Hay un filósofo mexicano del siglo XVIII que, a pesar de estar inserto íntegramente en la religión católica, opina:

“Quien con el nombre de filósofo se glorie, quien con ánimo ardiente se consagre a la investigación de la verdad, no confesará ninguna secta; ni la aristotélica, ni la

platónica, ni la leibnitziana, ni la newtoniana: seguirá la verdad, sin jurar por la palabra del maestro.” (Díaz de Garnarra, *Elementos recensionados de filosofía*.)



Los títulos de otros libros que escribió Samará y que nos indican su preocupación sobre diferentes aspectos de la filosofía son: *La estética y sus relaciones*, *La estética y su método dialéctico*, *Dos ensayos sobre Heidegger*, *Fanatismo y misticismo*, *Breviario de psicología*. Su muerte prematura a los 50 años de edad, le sorprende cuando organizaba las materias humanísticas de la recién fundada Universidad de Morelos.

La figura de Adolfo Menéndez Samará es representativa del actual movimiento filosófico que, despojado de pasiones, ha entrado por el camino profundo y sereno de la reflexión, para encontrar una respuesta a las preguntas angustiosas del hombre de nuestro tiempo.

José Sánchez Villaseñor (1911-1961)

De las viejas familias de Sahuayo, Michoacán, el 6 de septiembre de 1911 nace José Sánchez Villaseñor. Sus primeros estudios los realiza en la ciudad natal y posteriormente continúa su educación en la capital tapatía, como consecuencia del fenómeno de esa época de la historia mexicana, en que tiene lugar el éxodo de las familias del campo a las ciudades pequeñas y de las pequeñas a las mayores.

En el año de 1927, el 7 de agosto, ingresa a la Compañía de Jesús y, dadas las circunstancias de aquel tiempo, provocadas por la persecución religiosa, fue enviado por sus superiores a Ysleta College en El Paso Texas, a donde se había trasladado el Filosofado de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús.

Durante nueve años estudia ciencias, literatura y filosofía, al final de los cuales regresa a Guadalajara para enseñar química y filosofía, en el colegio de los jesuitas en aquella ciudad.

Para seguir una clara vocación filosófica, en ese tiempo se lanza también a la complicada tarea de ser el primero en encontrar “El sistema filosófico de José Vasconcelos”, cuando en frase misma del “Maestro de Amé-

rica”, ni él mismo sabía cuál era su sistema, sino que lo dejaba como problema a los futuros investigadores. La calidad de ese primer libro de Sánchez Villaseñor fue tan clara, que el propio Vasconcelos, en una velada que se celebró años después en el auditorio de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional, al preguntársele a quiénes consideraba como las inteligencias más prometedoras en la vida filosófica de México, señalaba como número uno a José Sánchez Villaseñor.

Con todo su entusiasmo de intelectual joven y grandes deseos de aprender, fue enviado en 1939 a Roma y París, pero el estallido de la guerra acaba con sus ilusiones de estudio tranquilo y profundo en los centros culturales europeos y no sólo se ve frustrado en ese aspecto, sino que su salud se verá quebrantada gravemente; iniciando un largo calvario a través de los hospitales y clínicas europeas, hasta que su médico italiano logra en el año de 1941 embarcarlo hacia América “a morir bajo el cielo de México”.

Por fortuna, la predicción de la pronta muerte de Sánchez Villaseñor no se cumplió en esa ocasión. La vida le tenía reservada todavía una importante misión. En la recuperación de la salud irá encadenando sus reflexiones para acabar de sistematizar su propio pensamiento.

Para cumplir una formalidad, se inscribe en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional, a fin de obtener el doctorado y hacia el año de 1945 empieza a dar clases de su especialidad en el recién fundado Cen-

tro Cultural Universitario, que vendría a constituir posteriormente la Universidad Iberoamericana.

La tesis presentada para obtener el grado de Doctor en Filosofía fue premiada en el año de 1945 por el periódico *El Universal*, como la mejor obra científica del año.

Después de dos años de enseñanza en el Centro Cultural Universitario, se dirigió a Montevideo para terminar sus estudios de Teología y regresar definitivamente a México, en el año de 1949.

Su preocupación fundamental en el aspecto filosófico era la filosofía moderna. Profundas meditaciones le escuchamos sobre la filosofía que se encontraba más en boga hacia la mitad de nuestro siglo, o sea el “existencialismo”. Sánchez Villaseñor lo conocía profundamente y lo explicaba con una claridad meridiana. Otra actividad a que se dedicó fue la de impulsor de la “Asociación Fray Alonso de la Veracruz”, la cual pretendía agrupar a todos aquellos intelectuales de buena voluntad que querían acercarse en el terreno de la filosofía y de las demás ciencias humanas, al conocimiento de la verdad, para forjar un México de hombres más libres que cambiara el panorama falseado que se nos había entregado.

La vida intelectual de Sánchez Villaseñor en los años cincuenta, la dedica a dirigir la Facultad de Filosofía y Letras, y las nuevas escuelas que había fundado en la Universidad Iberoamericana. Él fue, sin lugar a dudas, uno de los pilares sobre los cuales se asentó dicho

centro de estudios hasta llegar a la altura en la que en la actualidad se encuentra.

En medio de esta actividad de tipo administrativo, escribe además de lo ya citado, los siguientes trabajos: *El drama de la metafísica, Introducción al estudio de Pirandello, El drama del alma moderna, Pensamiento y trayectoria de José Ortega Gasset*, que fue traducida al inglés, ¿Es idealista Ortega y Gasset?, *Gaos en Mascarones, La crisis del historicismo y otros ensayos, Sistemática y problemática, Introducción al pensamiento de Jean Paul Sartre*.

Reproducimos algunos fragmentos de su libro *La crisis del historicismo*⁶ y del estudio que analiza el Pensamiento de Sartre.⁷

La crisis del historicismo

Párrafo III. El sentido de la filosofía

La filosofía, como lo patentiza lo expuesto, no puede ser para el autor un sistema cerrado de verdades objetivas, intemporales y abstractas que se deducen con férrea lógica a la luz de principios inmutables. La filosofía es la propia existencia. No se da como algo hecho

.....

⁶ La crisis del historicismo y otros ensayos, Editorial Jus. México, 1945.

⁷ Introducción al pensamiento de Jean Paul Sartre, Editorial Jus. México, 1950.

y acabado para siempre. Se vive internamente. Se hace consciente en la intimidad dinámica del propio existir. La filosofía, mi filosofía, es mi propia experiencia existencial, única e intransferible. Rehúye todo esquema lógico. Es incomunicable en su pristinidad. No encaja en definiciones, sólo puede ser vivida interiormente. Sólo puede ser descrita. La filosofía es de aquellas cosas de que no puede darse definición, sino sólo historia. Tal es el destino de todas las cosas humanas.

Para responder a la pregunta ¿qué es filosofía? Gaos hace desfilas a todos los grandes filósofos desde Tales hasta Heidegger. ¿Qué es lo que esos pensadores son, y qué hacen? “Ser en sí y por sí, replica el autor. A esto se reduce el concepto de la filosofía”... El hombre es sí mismo, es “en sí y por sí”, únicamente en el pensamiento y la razón. El hombre se enfrenta desde la roquera fortaleza de su intelecto, “a la comunidad con sus mitos o con su visión del mundo y con sus dioses o Dios”. El filósofo es el ser que se aísla de su comunidad vital, de sus opiniones y creencias y fiado en su estrella se lanza por el camino siniestro de la total soledad interior. La actitud filosófica genuina, entraña en consecuencia “la apostasía, ateísmo y endiosamiento, por disimuladamente que lo sea, hasta para el mismo apóstata, ateo y endiosado. La filosofía es, por tanto, obra exclusiva del ateo, así sea instantáneo. De tal epíteto ni Santo Tomás escapa, a juicio del autor. El creyente no puede jamás ser creador auténtico en el terreno filosófico. La crea-

ción es tarea exclusiva de apóstatas y ateos. El filósofo posee la suprema libertad. Decide esencialmente de sí mismo. Empero ser en sí y por sí “es esencialmente un ser sobre los demás”. Pero lo demás por excelencia (el demás) es Dios. “Para denominar, prosigue el autor, este ser sobre el que viene a parar el ser en sí y por sí, en el pensamiento o la razón, o la filosofía, sigo sin encontrar más vocablo propio que... el de soberbia”.

Mas si la filosofía es “ser en sí y por sí” en el pensamiento y la razón, que es lo único que tiene la unidad consigo mismo y distinción de todas las demás cosas, resulta que la filosofía ha de ser “forzosamente, esencialmente, individual, personal”. Adoptar una filosofía ajena no es filosofar con propiedad. Para crear filosofía auténtica es preciso discrepar esencial y forzosamente de los demás. Hay que romper todos los moldes preexistentes. Cada filósofo está en desacuerdo con todo el pensamiento humano anterior a él. La comunidad de que deja de ser miembro el filósofo incluye a los demás filósofos, incluye la historia entera de la filosofía hasta el momento, incluye la historia entera en general hasta la fecha. La filosofía, empresa personal, nace y muere con el individuo. Es radicalmente efímera e histórica. Con esto, el autor español no cree haber agotado el tema. Menos aún pretende haber dicho la última palabra. No se le escapa que esta misma experiencia, esta peculiar teoría, es algo personal. Este concepto, afirma, no puede ser más que mío. “Ni más que como mío lo propongo”.

En resumen, el presente análisis concuerda en todo con el estudio fenomenológico esbozado por el autor en torno a la propia trayectoria. La filosofía, que en su médula se mostró como soberbia y ambición de divinidad, lejos de poseer validez universal innecesaria, es una confesión personal, subjetiva e histórica.

Hacia nuevas rutas

Párrafo III. La crisis del historicismo

Después de lo anterior, cualquiera se creería autorizado a otorgar al maestro español la etiqueta de historicista. Si lo interrogáramos, nos respondería entre sonriente e irónico, que una cosa es señalar hechos, descubrirlos, y otra es adoptar posiciones definitivas. Sus opiniones no tienen pretensión de validez universal. Se limitan a plantear problemas. Empero, la solución, naturalmente, tiene que ser otra. El historicismo, en opinión del maestro español, ve las cosas proyectadas hacia el pasado. Se conforma con el saber de lo pretérito, sin que le importe un ardite el futuro. Es una actitud aquejada de preterismo. La vejez ofrece analogías con ese estado de espíritu. El anciano vive prisionero de un mundo de recuerdos, renuncia a la prospección, al proyecto. El futuro no le brinda ya grandes cosas. El historicismo es un síntoma de la senilidad decadente de la época.

Enfrentando a un problema, el hombre actual interroga al pasado, se documenta extensamente, agota

fichas bibliográficas. El hombre moderno no es capaz de expresar su propio pensamiento. Habla por boca de clásico, algo análogo al hablar por boca de ganso. Es muy probable, a juicio de Gaos, que el plantear el historicismo como problema signifique su fin. El historicismo se ha objetivado. De la nueva filosofía nada se puede aún afirmar. Es imposible decir la última palabra acerca de aquello en que nos apoyamos. Empero, la historia no detiene su marcha. La humanidad seguirá por encima de nuestras cabezas.

Por lo demás, es en filosofía un grave asunto decir la última palabra. Una vez que el filósofo la ha pronunciado, no le queda otra cosa que la investigación científica o actividades derivativas. Los filósofos deberían saber morir a tiempo.

Parece claro que Gaos no es propiamente historicista. Esa posición le es demasiado familiar, de tal suerte conoce sus internas debilidades, que no puede confiarle su destino. A despecho de sus palabras, tras la máscara de un sonriente escepticismo, con la broma a flor de labio, Gaos busca ansiosamente por los caminos de la cultura. Es un peregrino de la verdad, desilusionado quizá, a pesar de que blasone de ateísmo. Discípulo de Ortega y Gasset, vinculado con el gran culturista español, al punto de no poder precisar hasta qué grado lo que piensa es mera reproducción del pensamiento del maestro, no se ha aquietado en el ambiente histórico-existencialista de aquél. Ante la insuficiencia de las

soluciones histórico-existenciales, ¿se resolverá a sacudir el polvo de las sandalias, en busca de rutas nuevas? Su imponente tarea de traductor, ¿no será la actividad derivativa donde ha ido a refugiarse su espíritu desilusionado de la filosofía?

Quizás él mismo lo ignore. El tiempo lo dirá.

Hacia un nuevo humanismo

El debate existencialista

Ante el severo e insistente ataque de la crítica, Sartre toma la defensiva. En una conferencia tenida en el Club Maintenant, responde a las principales objeciones lanzadas por católicos y marxistas. Esta conferencia ampliada fue recogida en volumen con el título *L'Existentialisme est un Humanisme* (1946). He aquí las objeciones más importantes a que Sartre replica en su conferencia.

Achácanle los comunistas que sus ideas conducen al quietismo de la desesperación. Aniquilan la acción. Los católicos objetan el afán de subrayar lo abyecto depravado y sórdido. El olvido de los aspectos luminosos de la naturaleza humana. Repróchanle también que niegue la realidad y la seriedad de las empresas humanas, ya que suprimidos los mandamientos de Dios y los valores inscritos en la eternidad, no queda sino la estricta gratuidad, pudiendo hacer cada uno lo que quiera. Católicos y comunistas le echan en cara finalmente el

faltar a la solidaridad humana insistiendo excesivamente en la radical soledad y aislamiento del hombre. Las respuestas del pensador francés son singularmente interesantes ya que, abandonado el hermético tecnicismo de “El ser y la nada”, expone en lenguaje asequible y diáfano los temas centrales de la aventura existencialista.

El existencialismo ha abandonado los cenáculos cultos. Ha invadido el teatro, la novela, el diario, la plaza pública.

Importa en consecuencia aclarar su preciso sentido.

El primado de la existencia

Tema básico del existencialismo es la precedencia de la existencia sobre la esencia. Los filósofos del siglo XVII admitían la existencia de Dios. Para el filósofo del siglo XVIII, Dios no existe, el hombre, sin embargo, posee una naturaleza humana. El existencialismo ateo, asienta el autor, es más coherente. Rechaza tanto la existencia de Dios como la de una naturaleza humana constante. En cambio admite “una universalidad humana de condición”. Existe una condición humana que posee validez universal.

El hombre no es otra cosa que aquello que él se hace. Tal es el primer principio del existencialismo. Esto es lo que el autor designa como subjetividad. El hombre es un proyecto. Será lo que habrá proyectado

ser. El hombre “posee una mayor dignidad que la piedra o la mesa”.

El punto de partida del existencialismo, decíamos, es la subjetividad del individuo, y esto por razones estrictamente filosóficas. El autor desea establecer una doctrina basada sobre la verdad y no un conjunto de hermosas teorías llenas de esperanza, pero sin fundamento real. “Y no puede haber otra verdad en el punto de partida que ésta: Yo pienso, luego existo, es ésta la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma.” No sólo ofrece esta teoría una verdad absoluta sino que es la única que otorga “una dignidad al hombre, la única que no hace de él un objeto”. Frente al materialismo, el existencialismo quiere constituir el reino de lo humano como un conjunto de valores distintos del reino material. Sin embargo, en la intuición del Cogito cartesiano el autor descubre también a los otros, en oposición a lo que Descartes y Kant pensaron.

La decisión voluntaria es mera manifestación de una elección más original, más espontánea. Mas si la existencia precede a la esencia, el hombre es responsable de lo que es. Su responsabilidad compromete a todos los demás. De esta responsabilidad universal que gravita sobre las espaldas del hombre nace la angustia. La mala fe es el modo de eludir la angustia. La angustia, sin embargo, no conduce al quietismo, a la inacción, como quieren los marxistas. Al contrario, “es la condición misma de su acción”, forma parte de la acción.

Moral y soledad humana

Por soledad y abandono entiende el autor, el hecho de que el hombre está solo, de que Dios no existe y que hay que sacar hasta el fin las consecuencias de esta situación. El existencialismo se opone a la moral laica de fines del pasado siglo. En opinión de esa moral, Dios constituía una hipótesis costosa e inútil que había que suprimir. Pero si ha de ser posible una moral, una sociedad y una vida civilizada es preciso que ciertos valores sean tomados en serio y considerados como obligatorios *a priori*, independientemente de la existencia de Dios. Pensaba el radicalismo laico que nada cambiaría excluida la existencia de Dios. Que las normas de honestidad, progreso y humanismo se mantendrían intactas y vigentes sus valores. El existencialismo no comparte tales ilusiones. Sostiene por el contrario que es muy molesto que Dios no exista, pues con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible. Dostoievski había escrito, prosigue el pensador francés, que “si Dios no existe todo estaría permitido”. “Tal es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe, y por consiguiente el hombre está abandonado, ya que no encuentra ni en sí, ni fuera de sí una posibilidad a qué adherirse”. “El hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra con-

ducta”. No encontramos justificaciones y excusas. Estamos solos, sin excusas. “Esto lo expresaría yo, aclara el novelista francés, diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, ya que no se ha creado a sí mismo y, por otra parte, sin embargo, libre, ya que, una vez lanzado al mundo, es responsable de todo lo que hace”. El hombre está condenado en cada instante a inventar al hombre. “Si yo he suprimido a Dios Padre, asienta Sartre, es preciso que alguien invente los valores”. Inventar los valores significa que “la vida no tiene sentido *a priori*”. Antes de vivirla, la vida es nada, a cada uno toca darle un sentido y el valor no es otra cosa que este sentido elegido.

En efecto, no existe una moral general que pueda indicarnos lo que hay que hacer. Ni la kantiana, ni la católica satisfacen. El hombre es lo que hace. Es la serie de empresas, es la suma, la organización, el conjunto de relaciones que constituyen esas empresas. El hombre se hace “eligiendo su moral, y la presión de las circunstancias es tal que no puede menos de elegir una”. La moral existencialista es invención. Es creación al estilo de la obra de arte. La moral abstracta fracasa al definir la acción. Se queda en lo abstracto, en lo indeterminado. En un plano ético “lo único que importa es saber si la invención (de la moral) que se hace, se hace a nombre de la libertad”.

El humanismo ateo

En su célebre novela *La náusea* había el autor emitido juicios bien desfavorables contra los diversos estilos de humanismo. Mas ahora resulta que él mismo nos presenta su existencialismo ostentando la odiosa librea humanista. Puesto en tal situación trata de explicarse. Es que en realidad, aclara el pensador francés, la palabra humanismo tiene dos sentidos. Hay el humanismo que toma al hombre como fin y valor supremo. Este humanismo clásico es absurdo. Establece al hombre como fin.

Y el hombre siempre está por hacerse. Para el existencialismo, la conciencia humana es proyección fuera de sí: hacia fines trascendentes (objetivos). El hombre es superación y capta los objetos en relación a esta superación misma. Pero no hay más universo que el humano, el universo de la subjetividad humana. “Esta unión de la trascendencia como constitutiva del hombre (no en el sentido de que Dios es trascendente sino en el de superación) y la subjetividad, en cuanto el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista. Humanismo en cuanto el hombre es el único legislador y se realiza a sí mismo no concentrándose en su intimidad, sino buscando fuera de sí en el mundo de la trascendencia, objetivos determinados”.

En opinión del autor, las objeciones formuladas contra sus ideas son injustas. “El existencialismo no es otra

cosa que un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente. No trata de sumergir al hombre en la desesperación. Pero si por desesperación se designa, como lo hacen los cristianos, toda actitud de incredulidad, el existencialismo parte de la desesperación original”. No se esfuerza, es verdad, en demostrar la inexistencia de Dios. Declara más bien que aunque Dios existiera, la situación sería igual. Porque el problema no estriba en que Dios exista o no, sino en que “el hombre se encuentre a sí mismo y se persuada que nada puede salvarlo de sí mismo, así sea una prueba válida de la existencia de Dios”. En este sentido, como afirma el autor, el existencialismo es un optimismo, una doctrina de acción y sólo por mala fe pueden los cristianos llamarnos desesperados. Más aún no hay doctrina más optimista dado que el destino del hombre está en sus manos. Ni pretende ser un intento de desalentar al hombre respecto a la acción, ya que la posición existencial sostiene que no hay esperanza sino en la acción humana.

Los grandes temas existencialistas

En este interesante y sugestivo ensayo en torno al humanismo existencialista, hallan amplio eco los temas ya conocidos de “El ser y la nada”. El existencialismo ateo. El hombre como proyecto responsable, que se angustia. El rechazo de la moral laica con sus normas abstractas

y universalmente válidas, basadas en una naturaleza humana dotada de esencia, así como el repudio de la moral católica. El hombre es lo que se hace, es su vida, es acción absolutamente libre. Por tanto, se condena el quietismo y la pasividad (objeción marxista). Se establece la subjetividad, el Cogito cartesiano como punto de partida del existencialismo. Se sustituye la caduca teoría de una naturaleza humana por la de condición humana. Nos habla además el autor de la elección en función del otro. Encontramos nuevos análisis de la mala fe. Para concluir con el tema inicial de existencialismo y ateísmo.

“Del ser y la nada” al “existencialismo es un humanismo”

Una rápida confrontación de textos, entre estas dos obras filosóficas de Sartre, descubre datos reveladores. Se observa ante todo, un singular contraste entre la tonalidad deprimente de “El ser y la nada”, y el afán de crear un ambiente optimista que corre a lo largo de las páginas del ensayo en torno al humanismo. En la obra técnica se establece el conflicto como la esencia de las relaciones humanas. (Esta tesis adquiere acabada expresión en el célebre drama “Huis-Clos”, que se sintetiza en aquella frase final: “el infierno son los otros”). En el ensayo, el dramaturgo francés hace profesión de humanismo existencialista, naturalmente, y en forma

abierta propugna la posibilidad de una auténtica comunidad humana, en definida oposición a su teoría anterior del conflicto.

A quien haya tratado de penetrar en el abrupto tecnicismo hermético de “El ser y la nada” no dejará de sorprender el primado absoluto de que goza el ser-en sí (las cosas, el mundo) respecto del ser para-sí (existencia humana). No sin razón hablan los críticos de que la teoría del ser-en sí implica un verdadero epifenomenismo materialista. La conciencia se torna un mero subproducto de la materia. Por el contrario, en el ensayo acerca del humanismo, afirma el autor, con toda seriedad, que su concepción de la existencia “es la única que otorga dignidad al hombre, la única que no lo convierte en objeto”. Y nos garantiza que su pretensión es establecer el reino de los valores humanos en cuanto distinto del reino material. Más aún, habla de la necesidad de una verdad absoluta como fundamento de toda verdad. Se observa, finalmente, en ambas obras, una auténtica obsesión negativa de Dios. Pero Dios no concebido como trascendente, sino como la totalidad a que aspira la existencia.



A pesar del poco tiempo que para escribir le dejaron sus otras actividades, su obra escrita es magnífica, no es extensa pero sí de una profundidad exquisita. Con los escritos de Sánchez Villaseñor podemos recorrer

cristalinamente el pensamiento de Vasconcelos, Sartre, Hegel, Kant, Schopenhauer, Heidegger, Jaspers y todos los otros grandes filósofos modernos, en especial José Ortega y Gasset.

Su obra parece estar señalada preferentemente por la cristiana virtud de la humildad. Siendo el más profundo de los pensadores de su tiempo, es el que más escasamente puede escribir su obra. Siendo el más filósofo de sus compañeros, es el que menos pudo dedicarse a la meditación filosófica. Siendo el que mejor pudo formar filósofos, tuvo que dedicarse a formar hombres prácticos dedicados a las relaciones del trabajo y a la organización económica de las empresas

Para José Sánchez Villaseñor, como para tantos otros grandes, se aplica aquel viejo apotegma “los elegidos de los dioses mueren jóvenes” y aunque él no era un adolescente, ni siquiera podríamos decir un joven, cuando murió sí lo era por su entusiasmo, por su espíritu y ansia de aprender de la vida.

El filósofo muere con un estoicismo que nada podría envidiar al de Sócrates, sufriendo una operación de la pleura, sin podersele aplicar ninguna clase de anestesia. Todo fue inútil, el 18 de junio de 1961 José Sánchez Villaseñor moría.

Su vida toda es un ejemplo para aquellos que buscamos formar a los hombres que deben salvar a la atormentada sociedad de nuestro siglo.

Jorge Portilla (1919-1963)

Nació en México, D. F., en el año de 1919 del seno de una familia integrada con los principios cristianos.

Después de sus estudios elementales y superiores ingresó a la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México, en el viejo edificio de Mascarones de señorial fachada, al centro de cuyo patio se levantaba la escultura de fray Alonso de la Veracruz, alrededor de la cual se fueron forjando las inquietudes de los filósofos, producto de una época que recibía un país en marcha, y hacía urgente el profundizar las reflexiones sobre el fenómeno de lo que constituía la mayor riqueza de ese país: sus hombres.

Guiado por esta inquietud, Jorge Portilla, junto con otros elementos destacados de la misma Facultad de Filosofía, se dieron a la tarea de formar lo que se llamó el “Grupo Hiperión”, que marca una época en la vida de la filosofía mexicana, al avocarse a la reflexión de temas concretos que sintetizaron el concepto histórico de “lo mexicano”.

Diversas tendencias se encontraron en los componentes de ese grupo, influenciados de una manera general por la filosofía existencial, que hacia 1947 llegaba a nuestros medios intelectuales, como un resultado natural de la terminación de la Segunda Guerra Mundial.

Jorge Portilla fue uno de los hombres más brillantes del grupo y aunaba, en su formación anterior, tendencias contrapuestas tales como una inquietud humanista inspirada en Marx, junto a un cristianismo vital; tendencias a las cuales pretendía sintetizar en armonía inencontrable.

Su vida y sus escritos —no muchos, pero sí de gran agilidad— nos entregaron un itinerario de buscador de la verdad, con un atormentado y ágil pensamiento, expuestos en ensayos y artículos periodísticos, más que en expresiones académicas.

Sus medios de comunicación fueron principalmente la revista *La Universidad de México*, la *Revista Mexicana de Literatura*, la revista *Filosofía y Letras*, los *Cuadernos Americanos*, el suplemento de la revista *Siempre*, *La Cultura en México*, así como *México en la Cultura* del diario *Novedades* y finalmente el suplemento dominical del periódico *Excélsior*, todos de la ciudad de México.

Uno de los escritos de Portilla que más refleja su personalidad y sus inquietudes, fue el que escribió en uno de los diarios de la ciudad de México, fue el que se refiere a la casi paradójica comparación del razonamiento:

Dostoievski y Santo Tomás

No se trata de establecer un paralelo entre estos hombres tomados concretamente y en plenitud. Las diferencias históricas son tan obvias que parece ridículo inten-

tar una comparación de cualquier índole y, desde luego, no trataré de hacerlo. Pero sí quisiera destacar, dentro de la enorme distancia temporal y psicológica que los separa, una veta de unidad que tal vez pueda arrojar alguna luz sobre la estructura del mundo espiritual.

Santo Tomás nace cerca de Nápoles, a fines de 1224 en una familia de la aristocracia rural. Dostoievski, el 30 de octubre de 1821, en Moscú, en una familia de la clase media. Están separados por seis siglos. Seis siglos de historia europea; es decir, seis siglos de tal manera preñados de acontecimientos decisivos en todos los órdenes, que bien puede decirse que se encuentran en dos puntos extremos de la humanidad histórica.

Pero esta distancia, objetiva y externa, es casi deleznable ante las diferencias psicológicas que se revelan en el estilo de sus vidas y en los testimonios que sobre ellos nos quedan.

La biografía de Tomás de Aquino es la menos dramática y más interesante que pueda imaginarse. No tiene nada que ofrecer a la curiosidad de los modernos devoradores de biografías. Las pocas anécdotas que de él nos han llegado, como la de la mesa del rey Luis o la de su enojo ante las malas artes polémicas de Siger de Brabante, son del todo insípidas para los paladares del siglo xx. Creo que lo único impresionante de Santo Tomás es la lista de sus obras, y para los pocos que lo leen, la penetración increíble y la transparencia de su inteligencia. La Iglesia católica lo ha llamado “Doctor Angélico”.

Confieso que no conozco con precisión la razón de este sobrenombre. Pero me suena. Alude, tal vez, a la perfección y a la agilidad casi musical de un pensamiento en el que se traban y destraban con precisión aritmética todos los hilos conceptuales que el hombre puede tender hacia “lo infinito” o “lo Absoluto” o “lo Divino” o, para decirlo con mayor rigor filosófico, hacia Dios; y es dudosa que jamás se haya posado sobre este mundo nuestro una mirada más clara, objetiva y amorosa que la de Tomás de Aquino.

Este hombre vivió su interesante vida en el interior de la Iglesia en el sentido figurado y en el sentido absoluto de la expresión. Dentro de la Iglesia en un grado superlativo; en esa interioridad de todas las interioridades que es la contemplación mística. Una perfecta serenidad del ánimo y el mundo luminoso de un intelecto perpetuamente activo fueron su habitáculo permanente.

La vida de Dostoievski, en cambio, tiene muchísimo más que ofrecer a la curiosidad de los lectores contemporáneos. Su figura está rodeada por el aura sombría de los grandes espíritus negativos del siglo XIX. Al lado de Nietzsche y de Kierkegaard, Dostoievski ocupa un lugar eminente como genio de la desmesura y la tragedia.

Uno de sus primeros biógrafos, Strakhov, en carta a Tolstoi, nos habla de la inquietud que le provocaba Dostoievski: “Ayúdeme usted a encontrar una salida —le dice—. No puedo ver en Dostoievski ni un hombre bueno ni un hombre feliz... era un carácter malo, envidioso, petulante, y pasó toda su vida en una gran

excitación que le habría hecho parecer pobre y ridículo si no hubiera sido tan malo... Los horrores le atraían... Pero con todas sus bestiales pasiones, no tenía ningún sentido de la belleza femenina. Eso se ve por sus novelas. Los personajes que más responden a su carácter son el héroe del *Subsuelo*; El Svidrigaílov de *Crimen y castigo* y el Stavróguin de *Demonios...* “Era en verdad un hombre desdichado y malo, que se complacía en dárselas de feliz y que sólo a sí mismo se amaba con ternura... etc.”.

Parece que Strakhov no era digno de crédito. La viuda de Dostoievski protestó indignada contra lo que ella consideraba calumnias de un envidioso.

En todo caso, es evidente que nadie pensó jamás en expresarse sobre el hermano Tomás en términos semejantes a los de la carta de Strakhov. Pero, por otra parte, nadie podrá negar la proximidad de Dostoievski a los aspectos más sombríos de la existencia humana. No hace falta ser un adolescente para sentir el peso del mundo dostoievskiano. De todos los paisajes espirituales que pueden servir de fondo a la aventura individual del hombre, los que él ha pintado son los más aterradores e inhospitalarios, con la sola excepción, tal vez, de los de Kafka. Nada hay ni remotamente parecido en Santo Tomás. Leerlo es participar en experiencias extremadamente dolorosas. No es extraño, pues, que haya suscitado resistencias y odios.

La chabacanería burguesa de fines del xix y principios del xx echó mano de su manera típica de deshacerse de lo que no quería comprender y lo declaró “gran psicólogo”.

¿No había dicho el mismo Federico Nietzsche que Dostoievski era el único hombre capaz de enseñarle psicología a él, que filosofaba con la nariz y el martillo?

Después de esta domesticación todo el mundo podía dormir tranquilo: Dostoievski es “un gran psicólogo”. Si a uno le interesa la psicología puede leerlo, si no, no se ha perdido nada. Es un novelista que inventa personajes anormales, que no tienen nada que ver con nosotros. Él mismo era un epiléptico.

El psicologismo es la gran astucia con que la burguesía declinante ha mantenido indemnes los muros que protegen su mediocridad. Pero Dostoievski no es un psicólogo, porque un psicólogo habla de ciertos hechos y de otros hombres desde un punto de vista en cierta manera exterior a esos hechos y hombres. Dostoievski es mucho más que esto; no se limita a describir casos excepcionales o patológicos. Nos obliga a contemplar el mundo desde puntos de vista, ciertamente poco frecuentes, pero legítimos y normales. No crea personajes para que nosotros los contemplemos tranquilamente, como seres raros, desde nuestro mundo. Nos muestra el mundo a través de personajes comprometidos en relaciones decisivas y radicales con las cosas, los hombres y lo absoluto. Nos obliga a entrar

en un juego de reglas gigantescas, las últimas que pueden plantearse al hombre. Nos hace sentir el peso de la condición humana tal como tiene que ser soportado en una experiencia de frontera, en la que el mundo humano limita con el Divino y con la nada.

Ciertamente, los muros del psicologismo están hoy casi arruinados. Pero siempre pueden levantarse otros. El historicismo puede servir también de muro de contención: Dostoievski es un hombre de su tiempo, luego... estaba equivocado. Su verdad es una verdad de su tiempo.

A este relativismo horizontal puede todavía añadirse un relativismo vertical: Dostoievski es un pequeño burgués, luego no puede decir nada verdadero. Estaba trabado y dominado desde fuera por las contradicciones de su situación en una sociedad deforme.

Tales son los argumentos del sentido común contra Dostoievski. Se han aplicado también a Santo Tomás.

Si Dostoievski es un psicólogo epiléptico con cierto interés clínico, Santo Tomás es un teólogo pícnico, es decir, un iluso de buen humor. Un hombre del siglo XIII... Un eclesiástico de origen aristocrático, y un escritor pequeño burgués, a los que debe sólo comprenderse como un resultado de su clase y de las relaciones de producción en sus tiempos respectivos.

Y todavía podemos descender al último grado de la estupidez: Dostoievski es un ruso y nosotros somos occidentales. Lo que pasa en sus novelas son cosas de

rusos; es el alma rusa; híbrida, medio oriental... No vale la pena dejarse agarrar por sus extravagancias...

He aquí un primer elemento de unidad en medio de la distancia. Unidad pobre, por cierto, unidad negativa. Los dos son igualmente rechazados por el pensamiento mediocre. La sofistería burguesa no quiere tener nada que ver con ellos. La astucia del término medio, que tiene que hacerse pasar por pensamiento para poder seguir instalada en su carencia de espíritu, no puede tenerlos por maestros.

Por supuesto, hay una multitud de adictos al pensamiento de Santo Tomás de una mediocridad aplastante. Como hay también una multitud (menos numerosa) de dostoievskianos y hasta de nietzscheanos también de una mediocridad aplastante. Sucede misteriosamente que no basta adherirse al pensamiento del aquinatense para adquirir su inteligencia y la profundidad de su visión; ni se puede participar en el genio de Dostoievski a fuerza de admirarlo o tratando de parecerse a él o a un personaje de sus novelas. Alguien ha dicho que un elemento importante de la grandeza de Santo Tomás es que él no era tomista, y, contra la opinión de Strakhov, es casi seguro que Dostoievski no era un personaje de Dostoievski.

Sí, uno puede ser tomista y tonto, reconocerse en Iván Karamásov y ser un imbécil, pero esto no le da validez alguna a la sofistería que busca anular el pensamiento.

Anotemos de pasada, además, que estos sofistas psicologistas, historicistas, y todos los demás relativis-

mos que el pensamiento moderno ha segregado, son otras tantas renunciaciones a la razón que en realidad vienen a caer sobre cualquier pensamiento serio, e incluso sobre el de quien lo esgrime. Y no olvidemos tampoco que quien comienza renunciando a la razón acabará seguramente apelando a la fuerza. El nihilismo, que es siempre fruto de un escepticismo maduro, si es que puede hablarse así, es una realidad, un semillero de absolutos podridos terriblemente destructores... Pero esto ya no es nuestro tema.

Nuestro tema es: Dostoievski y Santo Tomás de Aquino, así en general. Pero, ¿por qué precisamente Dostoievski y Santo Tomás?

La elección no obedece a un gusto arbitrario por la paradoja. Discurrir, más o menos anárquicamente sobre ellos, me fue sugerido por una experiencia casi casual cuando iniciaba la lectura del teólogo hace unos años. Al leer una página de la *Summa Theologica* me vino a la memoria una escena de *Los hermanos Karamázov*...

En el libro V de la novela hay un capítulo titulado: “Los hermanos hacen amistad” en el que se relata una conversación entre Iván y Alejandro Karamázov, cuyo tema central es la fe religiosa de uno y la incredulidad del otro. Se trata, pues, del problema de la existencia de Dios, visto de un modo concreto y dramático a través de la conversación de los hermanos.

Los hermanos se reúnen después de una larga separación y la conversación se abre, como un disparo,

sobre el gran tema: Iván abre el fuego: “¿Por dónde empecemos? Dilo tú mismo... Por Dios, ¿existe Dios?”

Antes se ha excusado por entrar en materia de una manera tan abrupta alegando que al ruso le interesan fundamentalmente sólo las cuestiones últimas, radicales, universales; “los jóvenes rusos no hacen más que hablar de cuestiones eternas”. Los que no creen en Dios hablan del socialismo, del anarquismo o de la transformación de la humanidad en un nuevo estado; es decir —dice Iván— ¿las mismas cuestiones, sólo que vistas por el otro extremo?

Los hermanos hablarán, pues, de cuestiones eternas; “Bueno, pues... figúrate, puede que acepte la existencia de Dios —rio Iván—. No te lo esperabas... ¿verdad?”

Iván empieza aquí a preparar su argumento: “Puede que acepte la existencia de Dios”. En realidad es ésta una concesión que tiende a suspender la cuestión de si Dios existe, simplemente para no partir de ella, pues de ser así se habría decidido ya de una manera u otra y el diálogo quedaría cancelado.

Iván continúa: “Acepto a Dios, y no sólo de buen grado, sino que acepto además su preciencia y su finalidad... que a nosotros nos son perfectamente desconocidas; creo en el orden, en el sentido de la vida; creo en la eterna armonía, en la que todos hemos de fundirnos; creo en el Verbo hacia el que propende el Universo, y que reside en Dios, siendo Dios él mismo, bueno, y etc., hasta el infinito. Según parece voy ya por el buen camino... ¿no? Bueno; pues ahora figúrate que en últi-

mo término, yo, este Universo Divino... no lo acepto. Y aunque sé que existe, no lo admito del todo.”

“Me explicaré —continúa Iván—. Estoy convencido como un niño de que el dolor se extinguirá... Que toda la indignante farsa de las humanas contradicciones se disipará cual lamentable espejismo, como una ruin manifestación de la humana, euclidiana razón; que finalmente, al término del Universo, en el momento de la eterna armonía, ocurrirá y surgirá algo hasta tal puntopreciado que bastará a todos los corazones, calmará todos los descontentos, redimirá todos los crímenes de las criaturas, toda la sangre por ellas vertida, haciendo que no sólo resulte posible perdonar, sino justificar todo lo sucedido entre los hombres.” “¡Todo esto —añade Iván— concedo que será y se manifestará pero yo no lo admito ni quiero admitirlo! Concedo hasta que las líneas paralelas se unan en el infinito y yo lo vea; entonces lo veré y diré que se han unido; pero a pesar de todo no lo admito. Ahí tienes mi ser, Alioscha; ahí tienes mi tesis. Esto te lo digo en serio... No te hacía falta saber de Dios, sino saber cómo vive tu amantísimo hermano. Pues ya te lo dije.”

Como puede verse, Iván no quiere afirmar nada sobre la existencia de Dios. Él la admite, e incluso hace una descripción emocionante de la visión escatológica (aspecto predominante de la espiritualidad de la Iglesia Ortodoxa Rusa) del cristianismo. Su intención se desplaza hacia lo que él llama el Universo Divino. Es decir,

hacia el mundo comprendido como creación de Dios que se encamina hacia un punto final glorioso. Iván suspende el juicio sobre el asunto central y fija su mirada en el mundo. Va a dar un rodeo por el mundo para mostrar ciertos hechos que lo hacen inaceptable como Universo Divino, lo que, en último término, va a hacer inaceptable la existencia de Dios. No va a argumentar directamente acerca de esa existencia. Va a hacer algo mucho más grave; va a mostrar un aspecto del mundo con tal fuerza que nadie; ni el cristiano Alioscha se sentirá capaz de replicar.

Pero oigamos a Iván. Después de exponer con verdadera maestría la imposibilidad del amor al prójimo, empieza a entrar en materia:

“Pero basta de esto, yo sólo quiero traerte a mi punto de vista. Yo quería hablar de los sufrimientos humanos en general; pero es mejor que nos detengamos en los sufrimientos de los niños solamente. Tanto menos provechoso para mí, desde luego. Pero, en primer lugar, al niño es posible amarlo hasta de cerca, hasta con su cara sucia y fea (a mí me parece, no obstante, que los niños no tienen nunca caras feas). En segundo lugar, de los mayores no hablaré tampoco porque, además de que son repulsivos y no merecen amor, tienen una compensación; han comido la manzana y conocen el bien y el mal, y se han vuelto como dioses. Y aún siguen comiéndola. Pero los niños no han comido nada y por lo pronto son del todo inocentes. ¿Amas a los niños,

Alioscha? Yo sé que los amas y por eso comprendes por qué yo ahora sólo de ellos quiero hablar. Si también ellos padecen horriblemente en la tierra es, desde luego, sin duda alguna, por culpa de sus padres, que comieron la manzana... porque has de tener presente que éste es un juicio de otro mundo, para el corazón humano, aquí en la tierra, incomprensible. No es posible que sufra el inocente por el otro, y además el inocente así. Asómbrate de mí, Alioscha, yo también amo a los niños. Los niños, mientras son niños, hasta los siete años, por ejemplo, distan horriblemente de las personas mayores; se diría otros seres y otra naturaleza”.

Las palabras de Iván se van haciendo cada vez más graves. Su tono es cada vez más patético, cada vez le es más difícil controlar el alud de imágenes que le atormenta; “¿Tú sabes a qué te estoy diciendo esto, Alioscha? Parece que me duele la cabeza y estoy triste.”

“A propósito, no hace mucho me contó un búlgaro en Moscú —prosiguió Iván Fedorovich— que allá en Bulgaria, turcos y cherqueses se conchaban para cometer fechorías, temerosos de una sublevación general de los eslavos, es decir, que incendian, degüellan, fuerzan a las mujeres y niños, clavan a los prisioneros por las orejas a las tapias y allí los dejan hasta ser de día, y al ser de día los ahorcan... y etcétera, que imaginarlo todo es imposible. Verdaderamente suele hablarse de la bestial crueldad del hombre, pero esto es horriblemente injusto y ofensivo para las fieras; la fiera nunca puede ser tan cruel como el

hombre, tan artísticamente cruel. El tigre no hace más que echar la zarpa y destrozar, y sólo eso sabe. Jamás se le ocurriría clavar a nadie por las orejas y tenerlo así toda la noche... Esos turcos, entre otras cosas, martirizan con fruición también a los niños... concluyendo por arrojar por el aire a los niños de pecho y a pararlos en la punta de sus bayonetas a la vista de sus propias madres. A la vista de ellas. En eso consiste el principal placer. Pero mira, a mí hubo de interesarme grandemente un cuadro. Figúrate: un niño de pecho en los brazos de su trémula madre; alrededor, turcos que llegan. Se les ocurre una alegre broma: acarician al nene, se ríen para hacerle reír y consiguen que ría. En aquel momento un turco va y le apunta con su pistola a tres viorschkas de distancia de su carita. El chico, alegremente, ríe, extiende las manitas para tomar la pistola, y de pronto, el artista oprime el gatillo, le dispara en la cara misma y le destroza la cabeza... Artístico, ¿verdad? A propósito, los turcos, según dicen, gustan mucho de los dulces”.

“Hermano ¿a qué viene todo esto?”, pregunta Alioscha. “Pienso, contesta Iván, que si el diablo no existe, y por tanto, es creación del hombre, éste lo ha creado a su imagen y semejanza.”

No cabe duda que la cosa es fuerte. Pero esto no es todo. El genio de Iván continúa en busca de intuiciones más rotundas. Dostoievski ahonda todavía más buscando el punto vulnerable del lector, tratando de conducirlo al instante en que el mal absoluto, el sufrimiento del

inocente, ha de revelarse en una fulguración siniestra y abrumadora. Iván no está razonando para probar nada sino que conduce a su hermano poco a poco hacia el vértigo. Va excluyendo todas sus defensas exponiendo casos cada vez más odiosos en que los niños son atormentados por sus propios padres hasta el delirio.

No es cosa de seguir reproduciendo su relato. Lo que dice es demasiado torturante y no se trata de entregarnos a la caza de la intuición del mal que Dostoievski logra transmitir con perfección increíble. Todo el mundo conoce esos pasajes de la novela que, por otra parte, desglosados de su contexto pierden buena parte de su efecto.

Todos sabemos, además, lo difícil que es lograr esa intuición y vivir seriamente por un instante el mal ajeno. Todos hemos visto las imágenes de los campos alemanes de concentración al terminar la guerra y creo que nos hemos asombrado tal vez más de nuestra propia indiferencia que del horror que encierra su silenciosa elocuencia. Pero, escuchemos las conclusiones de Iván:

“A juicio mío, según mi lamentable, terrestre, euclidiana razón, sólo sé que el dolor existe, que no hay culpables, que todo procede lo uno de lo otro, directa y simplemente, que todo fluye y se allana. Pero todo esto es sólo una necesidad euclidiana... Yo necesito una compensación... y no en el infinito” en ninguna parte ni nunca, sino aquí en la tierra y que yo pueda verla con mis ojos... Yo quiero ver con ellos al cordero tumbado

junto al león, y cómo la víctima revive y se abraza con su verdugo. Yo quiero estar allí cuando todos vengan de pronto a saber por qué sucedió todo aquello, En este anhelo se fundan todas las religiones, y yo creo. Pero ahí están, sin embargo, los niños, y ¿qué voy a hacer con ellos entonces? He aquí un problema que no acierto a resolver. Por centésima vez lo repito; hay muchos problemas; pero yo he tomado solamente el de los niños, porque ahí se ve con claridad irrefutable lo que quiero decir. Oídme: si todos vosotros estáis obligados a padecer para con vuestro dolor comprar la eterna armonía, ¿dónde poner ahí a los niños? ¡Decidme, por favor! De todo punto resulta incomprensible por qué habrían de padecer también ellos, y por qué habrían de comprar ellos también con su dolor la armonía... En tanto es tiempo, me daré prisa a prevenirme y rechazaré de plano esa suprema armonía... La han tasado demasiado cara; no tenemos dinero bastante en el bolsillo para comprar la entrada. Así que me apresuro a devolver mi billete. Y con sólo que sea un hombre honrado, me veré en la obligación de devolverlo lo más pronto posible. Eso es lo que hago. No es que no acepte a Dios, Alioscha; pero le devuelvo con el mayor respeto mi billete”.

Esta es la argumentación de Iván, quien se limita a mostrar un mal que no puede salvarse con ninguna teoría. En efecto, una teoría es una forma posible de inteligibilidad. Si pudiéramos pensar el mal, comprenderlo, hacerlo inteligible como consecuencia, antecedente

o premisa de algo, su carga execrable dejaría de pesar sobre nosotros. Nuestro primer movimiento es comprenderlo como consecuencia de una culpa, de algún desarreglo, como originado accidentalmente por otra cosa que el mal mismo.

Puesto frente al mal, el hombre intenta escapar explicándolo. En el fondo de este intento de explicación hay una huida, un volver los ojos a otra parte. Y éste es un movimiento natural, porque el mal es lo ininteligible por antonomasia. Como la nada. La nada no se deja agarrar, tenemos que verla como un hueco sobre el fondo del ser, como el agua en el hueco de la mano. Así como el agua se escurre, el mal se resiste a dejarse apresar por nuestros conceptos. El mal no compone. Es lo inarticulable, lo inorganizable por excelencia.

La operación que realiza Iván es, pues, sumamente difícil. Se trata de obligarnos a ver el mal puro, el mal en sí. Para ello es menester procurarse un fondo de bien absoluto; la inocencia infantil. De ahí su insistencia en los niños, porque el mal tiene una como tendencia a asociarse por sí solo con la culpa. El mal es soportable sobre un fondo de culpabilidad. Pero, como dice Iván, ¿qué hacer con los niños? El sufrimiento del niño nos impide hacer nuestro juego de la inteligibilidad del mal. Sobre un fondo de inocencia el mal revela toda su irracionalidad y se hace insoportable. Aparece justamente como mal; como algo injustificable, ininteligible, absurdo.

Todo el alegato de Iván tiende a eso; a hacer aparecer el mal químicamente puro, sin traza alguna de las justificaciones o teorías de la razón especulativa, que él llama euclidiana. Tiende a agarrar el mal, a clavarlo con un alfiler como a un insecto deforme para ponerlo ante nuestros ojos.

Después de lograr esto, no hace falta discutir mucho. Uno devuelve con el mayor respeto su billete. Dado el mal absoluto, el bien absoluto es impensable. Una vez que el mal ha caído sobre nuestro corazón “como una gran bestia negra” la idea misma de Dios resulta contradictoria. El veneno del absurdo se filtra hasta los últimos rincones de la conciencia y la esperanza en un Dios providente resulta casi ridícula; una ñoñería de mala fe.

En estas condiciones uno puede decir lo que quiera; Iván asegura que acepta a Dios. Pero Alioscha no miente; él no puede aceptarlo. Silencioso lleno de angustia va a refugiarse en la compañía del Starets Zósima.

¿Qué tiene que ver esto con Tomás de Aquino?

El artículo 3 de la cuestión segunda de la *Summa Theologica*, que inicia el Tratado de Dios, comienza el examen de lo referente a su existencia de esta manera:

“Parece —dice Santo Tomás— que Dios no existe.”

“Porque si de dos contrarios suponemos que uno sea infinito, éste anula totalmente a su opuesto. Ahora bien, el nombre o término Dios significa precisamente un bien infinito. Si, pues, hubiese Dios, no habría mal

alguno. Pero hallamos que en el mundo hay mal. Luego Dios no existe.”

Este conjunto de proposiciones dicen exactamente lo mismo que Iván Karamázov. Digo: exactamente lo mismo, aunque es evidente que no lo dicen de la misma manera. La esencia del argumento es idéntica. Es el mismo argumento expuesto desde dos perspectivas radicalmente opuestas.

Las cinco vías de la *Summa Theologica* nos dan la forma pura, la armadura lógica, despojada de todos los contenidos afectivos y de las actitudes personales de Iván. Este, por ejemplo, está indignado por el mal que encuentra en el mundo y trata apasionadamente de fijarlo para darse la evidencia de la inexistencia de Dios. En Dostoievski el argumento está impregnado totalmente de la subjetividad de Iván; de sus sentimientos y de su posición negativa. El arte de la novela hace que la subjetividad de Iván se confunda con la nuestra. Nosotros le prestamos a Iván nuestro tiempo, nuestro sentimiento y nos indignamos y juzgamos como él.

Santo Tomás, en cambio, al expresar significaciones puras, nos deja fuera de ellas en el papel de hombres simplemente pensantes, de meros contempladores, precisamente porque él mismo, como subjetividad afectiva, se ha quedado también fuera de juego. Él no introduce sus sentimientos y sus decisiones, sino que se mantiene como puro expositor del juego de los conceptos.

Dostoievski y Santo Tomás apuntan hacia la misma forma ideal. Pero mientras uno introduce toda la afectividad posible que puede irle anexa, en círculos de proximidad cada vez más estrechos, el otro se limita a pensarla. Uno la trata en artista y el otro en teólogo-especulativo.

No se trata de alegar nada en favor de una supuesta objetividad del teólogo contra la subjetividad del artista. Tan objetivo es uno como otro. Sólo quiero llamar la atención sobre una cierta unidad que no proviene de una identidad trascendente ni es una pura coincidencia fortuita. Dostoievski dice muchísimas otras cosas en su obra y Santo Tomás pensó algo más que ese primer pensamiento del artículo 39 de la cuestión segunda de la primera parte de su obra máxima. Dostoievski creía, por ejemplo, que la causa principal de lo que él consideraba la decadencia y la ruina del cristianismo en Europa (lo que para él era equivalente a la decadencia y la ruina de Europa) era la influencia de la Iglesia católica en esa región del mundo, opinión en la que probablemente no lo acompañaría el dominico.

Pero, a pesar de esto, hay una unidad que no es tal vez unidad de Santo Tomás y Dostoievski, sino la unidad profunda de la experiencia cristiana que se refracta en mundos y hombres distintos y adquiere formas tan distantes entre sí como la escena de los dos hermanos y las fórmulas filosóficas que he citado.

La teología católica es la forma más alta y más rigurosa que jamás haya alcanzado el pensamiento humano orientado a la comprensión del mundo religioso. Mar-

ca probablemente el tope de cientificidad en ese terreno. En ella cristalizan en conceptos puros la totalidad de las vivencias humanas posibles relativas a lo divino.

Su contenido ha sido expuesto, sobre todo, y gracias también sobre todo a santo Tomás de Aquino, de manera sistemática y conceptual. Pero las posibilidades de su proyección en la selva de las emociones y actitudes humanas puede calcularse por la comparación que acabamos de hacer. No es difícil imaginar tampoco el enorme radio de la experiencia humana que pueden cubrir los tres mil artículos de la *Summa Theologica* en sus escuetas fórmulas.

Pero aparte de esto, Iván ha planteado un problema y algo hemos de decir, por breve que sea, sobre él.

Dostoievski no da una solución explícita que responda directamente a la cuestión planteada por su personaje. Esto no es una casualidad. Desde la perspectiva de Iván no hay solución alguna.

Santo Tomás sí responde a la dificultad, por supuesto, en el cuerpo del artículo que se inicia con su planteamiento. Pero responde en el mismo nivel de pensamiento puramente conceptual. No vale la pena reproducir aquí esa respuesta que parecería débil ante la fuerza emotiva de la cuestión planteada por Karamázov. Exponerla nos obligaría, además, a exponer de alguna manera la diferencia entre una magnitud infinita y una persona infinita. Baste decir que puede reducirse al argumento de que siendo Dios una persona (y no una magnitud) infinita,

su infinitud no podría concebirse si él estuviera, por decirlo así, limitado en su libertad por el mal, si no pudiera, de alguna manera, permitirlo y transmutarlo en bien.

Esto puede parecer poco convincente y, sin duda, para quien haya tenido una experiencia viva y profunda del mal, tendrá más un aspecto de sutileza metafísica que de respuesta seria al argumento. Pero precisamente esas sutilezas metafísicas, proyectadas en la efectividad emotiva y dramática de la vida humana, pueden convertirse en argumentos concluyentes.

Por otra parte, la solución de Santo Tomás (que no se reduce a la respuesta específica del argumento citado) es la misma que la de Dostoievski. Éste responde también a la grave objeción. Pero responde también como artista, sin desarrollar coherente y sistemáticamente la polémica. A la actitud de Iván responde con la actitud de Alioscha y con las páginas donde el Starest Zósima relata su vida.

La indignación de Iván ante el sufrimiento humano es una actitud que lo excluye a él mismo de la problemática que ha planteado. Él no entra en el juego sino que devuelve “con el mayor respeto” su billete. Él deja que la cuestión del mal se plantee entre el mundo y su Creador como si él mismo no tuviera nada que ver con uno y otro. Él se coloca fuera del mundo y de Dios justamente mediante la protesta indignada. Iván es un ateo práctico y un nihilista. Alioscha, en cambio, que es cristiano, entra en el juego con dos billetes; el suyo y el

de Iván, y se va a Siberia acompañando a Demetrio para expiar el parricidio que Iván ha instigado.

Ante el problema del mal, el cristiano Alioscha no se indigna sino que asume su participación en la culpa y afirma la corresponsabilidad universal que se expresa sintéticamente en el dogma del pecado original, tal vez la única concepción del mal que hace pleno honor al hecho de la libertad humana. La idea del pecado original no es sino la expresión de la responsabilidad universal concreta, la responsabilidad de todos los hombres en el mal que hay en el mundo. Pero el cristiano no se limita a afirmar teóricamente la responsabilidad común. En la medida en que es efectivamente cristiano y no un maniqueo disfrazado, tiene que afirmarla prácticamente asumiendo la culpa; operación, en verdad, difícilísima. Esto es lo que hacen Alioscha y Zósima. El cristiano auténtico no devuelve el billete sino que lo paga. El precio, el paradójico y misterioso precio, es la sangre derramada del inocente, que siendo inocente se hizo culpable por todos hasta la muerte, muerte de cruz; y la participación efectiva en su sufrimiento y su muerte. El cristiano acepta la culpa y la expiación.

Es evidente que existen millones de supuestos cristianos que rasgan sus vestiduras y echan la culpa a los otros como si ellos no tuvieran parte alguna en el mal del mundo. Hay una extraña raza de cristianos-maniqueos, blancos hermanos gemelos del negro Iván tan peligrosos o más que éste para la salud espiritual del

mundo. Porque son capaces de aumentar inconcebiblemente el mal de los otros para proteger una buena conciencia que no es sino la más costosa y peligrosa de las ilusiones y porque, como dice San Pablo en alguna parte, se arremolinan a la puerta del templo y no entrando impiden la entrada de los demás.

Alioscha Karamázov es realmente un cristiano al que no se le ocurre localizar la culpa de la muerte de su padre en la conciencia extraviada de su hermano Iván, para irse después a dormir con la suya bien tranquila. El excepcional Alioscha toma sobre sí la culpa de su hermano sin esbozar siquiera la sombra de un contraargumento, porque sabe que el camino que conduce a la plenitud y la reconciliación no es un ejercicio lógico, sino el que quedó trazado en la memoria de la humanidad, como tope de sus más altas posibilidades, como modelo intrascendible, en la historia que relata el Evangelio.

Claro que todo esto puede parecer demasiado patético, pero las cosas son así, aunque resulte un poco emocionante decirlas. Todavía más patético sería confirmar lo dicho estableciendo un paralelo entre otros pasajes de Dostoievski y Santo Tomás, igualmente impresionantes en su coincidencia, acerca de la universalidad de la culpa y el sentido cristiano del sufrimiento, que constituyen tal vez el punto máximo de la aquiescencia de estos dos hombres tan diferentes. Ese paralelismo revelaría más claramente aún que los textos que hemos examinado,

la profundidad de los cambios que tuvieron lugar en la conciencia europea entre el siglo XIII y el XIX.

Pero revelaría también de qué manera, en medio de las variaciones históricas, existe un campo permanente de cuestiones últimas que permanece en esencia invariable.



Los principales ensayos de Jorge Portilla han sido reunidos por un grupo de compañeros suyos en un libro que se ha publicado con el título de *Fenomenología del relajo*, en el cual, aparte del que le da nombre al libro, están *La náusea* y *El humanismo*, *Comunidad*, *Grandeza y miseria del Mexicano*, *La crisis espiritual de los Estados Unidos*, *La crítica de la crítica*, *Dostoievski y Santo Tomás*, *Thomas Mann y el Irracionalismo Alemán*, *Quinta columna* y *Cuaderno de notas*.

La muerte cortó su fecunda mente filosófica el 18 de agosto de 1963 en la ciudad de México.

Bibliografía

Jorge Portilla. *Fenomenología del relajo*. Biblioteca Era. México, 1966.

Epílogo

Muchos de los hombres que actualmente se dedican al cultivo de la filosofía, faltan en este pequeño libro, sin embargo, el propósito ha sido de mostrar, simplemente, las figuras de aquellos que ya pueden pasar a la historia, por haber dejado su obra totalmente terminada.

Nunca quizá como hoy en día, se nota tanto entusiasmo por acercarse a las fuentes vivas del pensamiento que son los estudios de filosofía, por eso creemos que, al terminar esta exposición, sea considerada como lo hemos dicho anteriormente, sólo como el principio de algo que habrá que ir perfeccionando cada vez, con nuevos personajes y con nuevos datos sobre los ya expuestos aquí, de tal manera que la obra, posteriormente llegue a ser un libro de consulta, en el cual aparezcan, en todo su esplendor, las figuras de los que por vocación se han entregado al estudio de la filosofía en las diversas épocas, lugares e ideologías.

Sería para nosotros muy grato que nuestras intenciones queden cumplimentadas con el trabajo de aquellos que, por años, han oído nuestra clase de Historia de la Filosofía en México, en la Universidad Iberoamericana.

México, D.F., 1967.

Filosofía
mexicana. En sus
hombres y en sus textos
se terminó de editar en abril de 2016
en las oficinas de la Editorial
Universitaria, José Bonifacio Andrada
2679, Lomas de Guevara, 44657
Guadalajara, Jalisco

Jorge Orendáin
Cuidado editorial
Sol Ortega Ruelas
J Daniel Zamorano Hernández
Diseño y diagramación