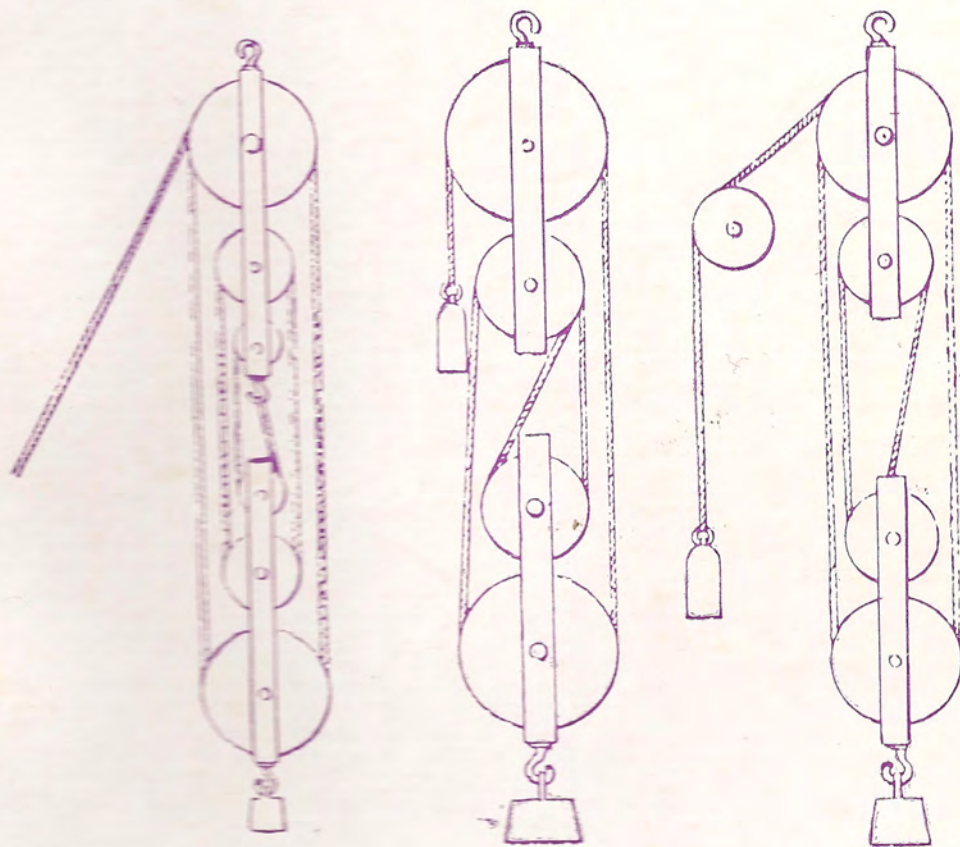


colmena

universitaria



colmena

universitaria

PUBLICACION TRIMESTRAL DE LA
UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Año 15 / números 63 - 64 Agosto - Noviembre de 1986

DIRECCIÓN: LUIS RIONDA ARREGUÍN ISSN 0185-0776

sumario

- Discurso pronunciado por el Dr. Santiago Hernández Ornelas, al tomar posesión ante el H. Consejo Universitario, como Rector de la Universidad de Guanajuato, el día 2 de octubre de 1985.* 3
- La cuestión del método en la filosofía analítica y en la filosofía tomista* 11
Mauricio Beuchot
- Filosofía del Lenguaje y Metafísica* 38
Luis Rionda A.
- Hechos y personajes en el Archivo de la Embajada de México en Francia* 55
Silvio Zavala
- Cultura Nacional y Culturas Regionales* 61
Wigberto Jiménez Moreno
- El pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset* 78
- Discurso de Ingreso a la Academia de Artes, de José Chávez Morado - 1985* 98

universitaria

PUBLICACION TRIMESTRAL DE LA
UNIVERSIDAD DE CUANAVUATO

Año 15 / números 63 - 64 / Agosto - Noviembre de 1985
Dirección: Luis Hinojosa Tapacalpa
ISSN 1185-0770

sumario

- Discursos pronunciados por el Dr. Domingo Hernández del García, el tercer presidente ante el H. Consejo Universitario, con el Rector de la Universidad de Cuernavaca, el día 2 de octubre de 1985. 3
- La creación del método en la filosofía medieval y en la filosofía tomista. Juan Carlos Báez. 11
- Filosofía del lenguaje y hermenéutica. Luis Rionda A. 33
- Hechos y personajes en el destino de la Embajada de México en Francia. Silvio Nájera. 55
- Cultura Nacional y Culturas Regionales. Wladimir Jiménez Moreno. 61
- El pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset. 73
- Discursos de ingreso a la Academia de letras de José Chávez Morado - 1985. 93

Discurso pronunciado por el Dr. Santiago Hernández Ornelas, al tomar posesión ante el H. Consejo Universitario, como Rector de la Universidad de Guanajuato, el día 2 de octubre de 1985.

*C. Lic. Rafael Corrales Ayala
Gobernador Constitucional del Estado*

Señores Ex rectores

Honorables Miembros del Consejo Universitario,

Señores Profesores y Alumnos de Nuestra Alma Mater,

Señoras y Señores:

ACCEDO ANTE USTEDES

a la Rectoría de nuestra Universidad con profunda emoción y conciente de la gran responsabilidad que implica el desempeñar este cargo con el que me honra el señor Gobernador, Lic. Rafael Corrales Ayala, al que corresponderé con mi compromiso de trabajo intenso y dedicación absoluta para que nuestra Universidad siga superándose cada día.

Colmena

UNIVERSITARIA 3

No tengo otro compromiso más que realmente servir a la Universidad con verdadera conciencia universitaria. Este esfuerzo, les pido desde ahora, lo compartan sin excepción todos los miembros de nuestra "colmena", ya que considero que esta es la única forma en que realmente podemos corresponder a la institución que nos formó y a la que debemos todo lo que somos.

Aspiro a ser en nuestra Universidad como Unamuno, que recordando el principio de autoridad en la Inglaterra de Cromwell, concebía el ser Rector de la Universidad de Salamanca: "Primus inter pares", para mí eso será el ser Rector: el más humilde servidor de la Universidad, pero el primero entre iguales en amarla y trabajar para ella. Nuestra Universidad, Máxima Institución de Educación Superior en el Estado, tiene una gran tradición de trabajo y servicio bajo la docta orientación que le dieran nuestros Ex-rectores aquí presentes y los ya ausentes, pero de imperecedera memoria, como el Lic. Rafael Corrales Ayala en nuestro antiguo Colegio del Estado y el Lic. Armando Olivares Carrillo, al adquirir estatus universitario. Me propongo continuarla e incrementarla.

Servir ahora a la Universidad como Rector, siento que debe ser con la convicción de servir al bien común, de servir a todos los miembros de la comunidad universitaria y a todos los habitantes de nuestro Esta-

do y sus Instituciones pero servirles como personas, no como entes abstractos. Siento que la obligación de la autoridad en una comunidad universitaria es orientar toda la energía, toda la capacidad de sus miembros, aunque aparentemente sean a veces divergentes, a una forma de intercomunicación a través de la cual realmente incidamos en el bien común.

Me propongo que el sello de mi gestión sea el lograr una comunidad con muy alta conciencia universitaria y con gran deseo de superación de los tres aspectos fundamentales del quehacer universitario: Docencia, Investigación y Servicio. Docencia, que ya no se concibe como un monólogo, sino como diálogo continuo, integrando el binomio maestro-alumno y que no puede ni debe separarse de la investigación.

Investigación y docencia que dentro de la libertad que garantiza nuestra Ley Orgánica, también oriente sus programas y proyectos específicos a nuestra problemática, pues si no la investigamos nosotros mismos, nadie lo hará. Y Servicio, que bien entendido, debe ser la manera en que la Universidad difunde cultura a todos los habitantes de nuestro Estado y Nación.

Para lograr esto me propongo seguir los conceptos de Carl Rogers, al establecer una comunicación constante entre y con los miembros de nuestra comunidad, basándome en los tres principios que para este

psicólogo implica la comunicación: 1) saber escuchar; 2) ser auténtico en lo que se expresa y 3) apreciar realmente a las personas con las que nos comunicamos.

Objetivo principal, razón de ser de la Universidad, son sus estudiantes y a ellos me dirijo ahora para pedirles que compartan conmigo este esfuerzo. Asegurarles que su formación integral como seres humanos dignos, como profesionistas capaces, que dentro y fuera de las aulas sean verdaderos agentes de cambio en nuestra sociedad que mejorar su avance en las disciplinas científicas y tecnológicas, sin descuidar los aspectos humanísticos, es y será nuestra principal preocupación.

Una universidad es tan buena como los estudiantes que tiene y queremos que nuestros estudiantes sean verdaderos universitarios, que puedan definirse como hombres y mujeres, no solamente cultos, sino con la característica de todo universitario que se precie de serlo: Con propósitos éticos, con conciencia social en la libertad y en el bienestar a que todos aspiramos; con gran respeto a la persona y a la sociedad, signo y entorno de toda vida digna de seres humanos.

Este objetivo debe cristalizar en todos los programas de la Universidad y preocuparnos por descubrir, por organizar adecuadamente los conocimientos y hallazgos y por compartir con los demás las fuentes y productos de su actividad,

Además, la complejidad del mundo de hoy y del futuro exigen de todo universitario estas cualidades que la tradición humanística de Occidente y de no pocas culturas indo-americanas indentifican como características del ser humano bien formado: la libertad, la justicia y el buen sentido crítico, con la sobriedad y la moderación, deben ser y son afortunadamente las características de nuestros estudiantes.

Nuestra comunidad universitaria sostiene estos principios humanísticos, independientemente de credos religiosos e ideologías políticas a las que pueden dar su asentimiento personal sus miembros, pero sin cerrarse la Universidad a ninguna opción.

Debemos sentirnos como verdaderos universitarios, en una Casa de Estudios que tiene ventanas abiertas al universo.

El único obstáculo decisivo en la preservación y en la obtención de más altos niveles en nuestra actividad académica es, como dijo Karl Jaspers: "La mediocridad o el dolo por parte de aquéllos que solo de nombre son universitarios, a los que debemos repudiar".

En las circunstancias tan difíciles en que nos toca vivir y actuar, no podemos, no debemos ser estudiantes mediocres: no debe haber profesores deshonestos, que no cumplan su función docente e investigadora

con verdadera dedicación: no debemos sostener apoyos administrativos obsoletos e ineficientes.

Invito a todos los universitarios verdaderos a que nos propongamos superarnos diariamente, ya que realmente somos privilegiados de poder estar en un nivel superior de educación, en una sociedad con grandes necesidades y que sin embargo destina parte de sus recursos para que se preparen los más capaces y luego le reviertan sus servicios y trabajo que permitan ir solucionando nuestros problemas y cumpliendo nuestras aspiraciones.

La Educación Superior en México aún no ha alcanzado la función social que corresponde a sus orígenes; por tanto la Universidad debe pugnar continuamente porque la cultura no solamente se preserve en nuestro recinto sino que se incremente y progresivamente llegue a todos los niveles de nuestra sociedad, aún a los menos privilegiados. Nuestras tradiciones, nuestros conocimientos, nuestros logros ya sea que resulten de esfuerzo personal o de la experiencia en comunidad, deben ser compartidos.

La Universidad siempre ha abierto sus puertas a todos los estudiantes que con talento y dedicación llegan a ella, sin distinción de condiciones socio-económicas; nos proponemos seguirlo haciendo y aún den-

tro de las limitaciones de actividades y de crecimiento que las condiciones presupuestales nos imponen, nuestra Universidad seguirá con todos los planes y proyectos ya iniciados en gestiones anteriores que han permitido sigamos superándonos y que podamos enorgullecernos de que más disciplinas y programas de formación profesional, ayuden a nuestros universitarios a ser mañana profesionistas excelentes. Planes y proyectos que como todo quehacer humano son perfectibles y cada vez más, formen mejores profesionistas que comprendan a la manera de Ortega y Gasset, su ser y sus circunstancias, ahora y en el futuro.

La Universidad debe seguir siendo conciencia y brazo, pensamiento y acción. Debe seguir llenando y rebasando su función social básica.

Este es nuestro propósito y pido a todos los Universitarios, nuevamente, su máximo esfuerzo para lograrlo.

No quiero cansarlos esbozando en este momento el plan de trabajo de nuestra gestión; baste decir que estamos concientes de la problemática de nuestra Casa de Estudios y con la ayuda de todos Ustedes y de nuestras Autoridades, vamos a resolverla. Con este fin emprenderemos las medidas y acciones concretas que nos lleven a ser cada vez mejores como universitarios y que nuestra querida Universidad sea cada vez más gran-

de, más útil, más trascendente en nuestra comunidad para que todos los guanajuatenses podamos seguir sintiéndonos orgullosos de nuestra Máxima Casa de Estudios.

“LA VERDAD OS HARA LIBRES”

Muchas Gracias.

La cuestión del método en la filosofía analítica y en la filosofía tomista

MAURICIO BEUCHOT

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

Introducción

LA ETIMOLOGIA DE “método” se toma del vocablo griego “*méthodos*”, compuesto de “*metá*”, que con acusativo significa “en pos de”, “según”, “en vista de”, y “*hodós*”, que significa “camino”. La pragmática ha variado. Según el uso antiguo, “*méthodos*” significaba “persecución”, “rebusca”, “doctrina” y hasta “fraude”. Parménides lo toma como línea de discurso (1) o proceder racional. En el vocabulario de Aristóteles significa generalmente “investigación”, y lo que más tarde se llamó propiamente “método” lo llama él “*ho trópos tes méthodou*”, “*tes zetéseos ho trópos*”: modos de investigación. (2) Es curioso percatarse de que para Descartes el método sirve para llegar al conocimiento de todas las cosas con *la misma* claridad y distinción, (3) y también tiene el cometido de dirigir el intelecto. (4) Aún más, para su seguidor Spinoza el método es lo que puede llevar a reformar la inteligencia. (5) En el lenguaje corriente se usa con referencia a dos cosas: (i) al plan previo, conceptual, al que debe ajustarse una actividad, o (ii) al desarrollo mismo de la actividad de un modo ordenado y eficaz. En todo caso, se entiende por “método” el modo de proceder en el discurso racional. Hay muchos métodos que se han presentado para el conocimiento en general y para la filosofía en particular; tomaré en consideración el método que proponen la

Colmena

UNIVERSITARIA 11

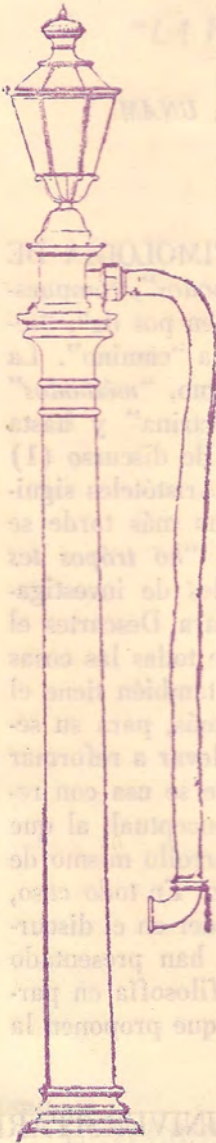
filosofía analítica y la filosofía tomista, para destacar después sus coincidencias y discrepancias, concluyendo con una evaluación de las mismas.

El método en la filosofía analítica

Como el nombre de “filosofía analítica” lo indica, el método por antonomasia de esta modalidad del filosofar es el análisis. Es un análisis lógico-lingüístico por el que se desentrañan los elementos y los principios lógicos de lo que se examina. Este análisis se ha diversificado mucho, pero tiene como característica común el ser un método que aborda los problemas a partir de la expresión, y sus diversificaciones oscilan entre el aplicar dicho análisis a las expresiones para llegar a lo fáctico y el aplicarlo con la única finalidad de llegar a clarificar el lenguaje mismo, sin tratar de reformularlo o reconstruirlo. Atendiendo a lo que es constante, puede llamarse “método analítico-lingüístico”.

Los perfiles del método analítico-lingüístico

Ya Edward Moore es un claro ejemplo de utilización de este método. Los problemas filosóficos deben tratarse, ante todo, en cuanto a las expresiones lingüísticas de que se componen, y volcar primeramente la atención en lo que el lenguaje



nos revela acerca de ellos. Hay que realizar la compenetración del análisis lingüístico y el análisis empírico. (6) Morris Lazerowitz interpreta que el método de Moore fue un análisis conceptual tendiente a hacer traducciones hacia el sentido común, y que en realidad “su técnica es completamente lingüística, aunque no lo parece a causa de la manera en la que expresa sus refutaciones. (...) Lo que nos está diciendo Moore es que la filosofía debe hacerse dentro de los confines del lenguaje ordinario, y que no debe hacerse con el oculto propósito de cambiarlo”. (7) Con Moore se perfila, pues, como método el análisis del lenguaje ordinario para esclarecerlo conservándolo.

Sigue esta línea inicialmente Bertrand Russell, aunque desecha la gramática ordinaria para buscar una gramática lógica, esto es, para reconstruir el lenguaje ordinario de acuerdo a un lenguaje ideal o perfecto (lógicamente). En efecto, acuciado por las paradojas lógicas y matemáticas —que atribuye a imperfecciones de expresión—, aplica un método lógico-lingüístico para resolverlas y llegar a un lenguaje lógico en el que no se dé su presencia perturbadora. Además, reafirmando por las ideas de Wittgenstein, que había sido su discípulo y que después influyó sobre él, declara en uno de sus trabajos sobre atomismo lógico: “He incurrido en lo que se podría llamar una gramática filosófica”. (8) Se perfila el método analítico como reconstrucción mediante el formalismo.

El propio Wittgenstein retoma aspectos de las posturas de Moore y Russell, influyendo en el “Círculo de Viena”, que será gran impulsor de la modalidad analítica bajo la forma de neopositivismo o positivismo lógico. Todavía en su primera época, que lo marca profundamente, Wittgenstein escribe que “el verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada, sino aquello que se puede decir; esto es, las proposiciones de la ciencia natural —algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía—; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico,

demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método dejará descontentos a los demás —pues no tendrían el sentimiento de que estábamos enseñándoles filosofía—, pero sería el único método estrictamente correcto”. (9) El método, entonces, consiste en analizar el lenguaje de las ciencias: una actividad esclarecedora. En Wittgenstein, por lo demás, confluyen los dos tipos de método a que he aludido; en su primera época tiende a ser formalista, mientras que en su segunda época (ya larvada en la primera) se aboca al lenguaje ordinario, pero con afanes terapéuticos.

Se encuentra, así, perfilado el método de la analítica. El análisis formalista encontrará terreno fértil en el Círculo de Viena y los filósofos más o menos adeptos a un empirismo lógico; el análisis ordinarista, o del lenguaje ordinario con fines más o menos terapéuticos, estará vigente en la filosofía de Cambridge y un tanto en la de Oxford, hasta que los filósofos oxonienses deriven al análisis del lenguaje ordinario con el único fin de esclarecerlo, dándole valor por sí mismo.

El método analítico-lingüístico como instrumento filosófico de la ciencia

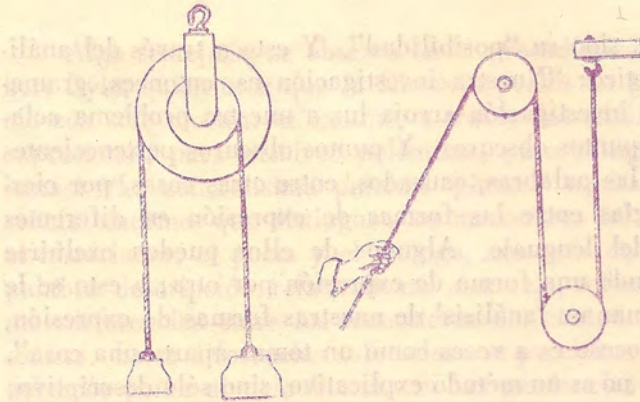
En el Círculo de Viena esta idea del método expuesta en el *Tractatus* de Wittgenstein encuentra adecuado fermento. Se busca integrarlo en la corriente russelliana de perfeccionar el lenguaje ordinario creando lenguajes artificiales o formalizados.

Moritz Schlick, adoptando las ideas de Wittgenstein, acepta el método analítico del lenguaje para la filosofía, poniendo como un antecedente a Sócrates: “En él encontramos un contraste definido entre el método filosófico, que tiene como objeto el descubrimiento del *significado*, y el método de las ciencias, que tienen como objeto el descubrimiento de la *verdad*. De hecho, antes de que pase adelante,

déjenme establecer concisa y claramente que creo que la ciencia debe ser definida como la 'búsqueda de la verdad' y la filosofía como la 'búsqueda del significado'. Sócrates puso el ejemplo del auténtico método filosófico de una vez y para siempre. Pero trataré de explicar este método desde el punto de vista moderno. Cuando hacemos una aseveración sobre algo lo hacemos pronunciando un enunciado y el enunciado representa la proposición. Esta proposición es verdadera o falsa, pero antes de que podamos saber o decidir si es verdadera o falsa, debemos conocer lo que esta proposición dice. Tenemos que conocer primero el significado de la proposición. Después de conocer su sentido estaremos capacitados para descubrir si es verdadera o no. Ambas cosas, sin duda, están inseparablemente conexas. No puedo encontrar la verdad sin conocer el significado, y si conozco el significado de la proposición por lo menos conoceré el comienzo de cierta senda que me lleve al descubrimiento de la verdad o falsedad de la proposición, aun si no estoy capacitado para encontrarla de momento. En mi opinión, el futuro de la filosofía depende de esta distinción entre el descubrimiento del sentido y el descubrimiento de la verdad". (10) Pero la filosofía no puede definirse como la ciencia del significado; no puede haber una ciencia del significado, porque no se puede levantar sobre el significado un edificio de proposiciones verdaderas. Y es que la filosofía no es un conjunto de proposiciones, sino un conjunto de manipulaciones de palabras y usos verbales. No es una ciencia, sino una actividad, como ya decía Wittgenstein. No hay preguntas filosóficas específicas, sino un método de esclarecimiento que se aplica a todas las cuestiones, y hacer filosofía consiste en esclarecer el lenguaje. "Así, la suerte de todos los 'problemas filosóficos' es ésta: Algunos de ellos desaparecerán al mostrar que son errores e incomprensiones de nuestro lenguaje, y los demás mostrarán ser cuestiones científicas ordinarias cubiertas con un disfraz. Estas observaciones, pienso, determinan el futuro de la filosofía". (11)

Lo mismo se encuentra en su seguidor Rudolf Carnap, quien ratifica su aserto de que la filosofía es el análisis lógico del lenguaje de las ciencias: "Cuando decimos que las cuestiones filosóficas son cuestiones de la sintaxis del lenguaje de la ciencia que permita la expresión en un modo formal de discurso, con ello no decimos que las respuestas a estas cuestiones se puedan hallar por el mero calcular con fórmulas lógicas, sin recurso a la experiencia. Una propuesta de la formulación sintáctica del lenguaje de la ciencia es, cuando se la ve como un principio, una propuesta de una convención libremente elegible; pero lo que nos induce a preferir ciertas formas de lenguaje a otras es el recurso al material empírico que elabora la investigación científica". (12) se nota en Carnap una mitigación de la postura que entiende la filosofía como mera actividad, pero la comprensión de la estructuración filosófica, que acude a la experiencia, se centra más todavía que en la base empírica en la construcción lógica de formalismos.

De manera semejante, Ayer considera como método filosófico el análisis del lenguaje en vistas a elucidar las expresiones definiendo los símbolos, a enumerar los tipos de sentencias que son significativas y a señalar las relaciones de implicación y de equivalencia que se dan entre esos tipos de sentencias. El análisis lógico del lenguaje nos lleva a precisar todos los elementos que lo constituyen, formalizando las piezas que sean susceptibles de ello y aportando las definiciones de sus elementos. Ahora bien, las definiciones que nos brinda el análisis lógico no son definiciones *explícitas* como las contenidas en los diccionarios y que proceden según el esquema tradicional: *per genus et differentiam*, sino que nos da definiciones pragmáticas, o *en el uso*. "Cuando definimos un símbolo *en el uso* no decimos que es sinónimo del algún otro símbolo, sino que mostramos de qué manera pueden traducirse las sentencias en que dicho símbolo figura con sentido, por sentencias equivalentes que no contienen ni el *definiendum* mismo ni ninguno de sus sinónimos". (13) En un principio, Ayer había relegado el as-



pecto referencial de los símbolos, (14) pero acepta que las definiciones de la filosofía no se reducen al uso lingüístico, sino que además se debe tener en cuenta el *significado* (15) en la descripción de los enunciados y la reducción de las proposiciones que versan sobre el mundo a proposiciones empíricas. En todo ello considera a Russell como el modelo, añadiendo la observación de Carnap acerca de que un lenguaje puede analizarse a sí mismo sin necesidad de un metalenguaje. (16)

Ayer fue propugnador en Inglaterra del análisis formalista del Círculo de Viena, y en los Estados Unidos lo han sido Willard Quine y Nelson Goodman.

El método analítico-lingüístico como curación

Wittgenstein cree en su segunda época que la filosofía es preponderantemente la lógica del lenguaje, pero no la lógica del lenguaje de las ciencias. Pues la filosofía se puede plantear problemas de modo distinto que la ciencia, sin tener que parasitar en los enunciados científicos para clarificarlos. El método filosófico consiste en aplicarse a un fenómeno empírico para encontrar la médula lógica; no su

facticidad, sino su "posibilidad". Y esto a través del análisis lingüístico: "Nuestra investigación es, entonces, gramatical. Tal investigación arroja luz a nuestro problema aclarando los puntos oscuros. Y puntos oscuros pertenecientes al uso de las palabras, causados, entre otras cosas, por ciertas analogías entre las formas de expresión en diferentes regiones del lenguaje. Algunos de ellos pueden excluirse substituyendo una forma de expresión por otra; a esto se le puede llamar un 'análisis' de nuestras formas de expresión, pues el proceso es a veces como un tomar aparte una cosa". (17) Pero no es un método explicativo, sino sólo descriptivo; se dedica a poner de manifiesto algo, y lo que manifiesta es el cúmulo de ilusiones gramaticales que llenan de obscuridad el lenguaje y provocan los problemas. El objeto de estudio es el lenguaje ordinario, pero no se va a él para reconstruirlo, sino sólo para describirlo. (18) Y se lo describe a través del uso, con lo cual se nos aparece su significado. Pues éste está sujeto a las reglas de uso, y éstas configuran juegos de lenguaje, que tienen semejanzas y desemejanzas, por lo que se busca entre ellos ciertos "parecidos de familia". Se trata de encontrar orden en el lenguaje, pero este orden no es *el* orden, sino que hay varios órdenes, consistentes en variadas "formas de lenguaje", que corresponden a variadas "formas de vida", en las que se insertan como en un mecanismo, cuyo movimiento hay que entender. De este modo los problemas desaparecen, se disuelven. Y por eso la filosofía tiene un método con afanes terapéuticos, curarnos de las perplejidades y problemáticas surgidas de nuestros usos lingüísticos: "El tratamiento que da el filósofo a un problema es como el tratamiento de una enfermedad". (19) Y se busca la eliminación de los problemas por varios métodos: "No hay *un* método filosófico, lo que hay son métodos, así como hay diferentes terapias". (20) Esto lleva a Wittgenstein a una conclusión ya bien conocida: "En filosofía no extraemos conclusiones. '¡Pero esto debe ser así!' no es una proposición filosófica. La filosofía sólo establece lo que cada uno admite". (21)

Algo semejante se observa en el procedimiento de Gilbert Ryle, quien cree que la filosofía presta un gran servicio con sólo mostrar el camino, a través del análisis de las expresiones, para disolver polémicas, para mitigar los dilemas: “La concretísima palabra ‘pintura’ oculta las diferencias enormes que distinguen los menesteres del científico, el historiador, el poeta y el teólogo, aún más de lo que la palabra ‘descripción, relativamente abstracta, sofoca las enormes diferencias entre los menesteres del contador y el reseñista. Estas diferencias sofocadas son precisamente lo que debemos poner al descubierto. Si las pendencias aparentes entre la ciencia y la teología o entre la física fundamental y el saber común han de disolverse, su disolución no puede provenir de la transacción cortés, en el sentido de aceptar que las partes contendientes son en realidad especies de artistas que trabajan desde distintos puntos de vista y con distintos materiales de dibujo, sino solamente estableciendo intransigentes contrastes entre sus diversos asuntos”. (22)

Como se ha visto, hay una oscilación entre el análisis lingüístico en vistas a ser aplicado a lo fáctico y el análisis lingüístico que se procura por sí mismo el lenguaje, sea para dejarlo intacto, sea para reformarlo. Hacia el lado reformador del lenguaje se inclina Alice Ambrose, para quien hay tres versiones acerca de las teorías filosóficas: la de los que creen que son análisis de conceptos, la de los que creen que son análisis del uso establecido de las palabras, y la de los que creen que tales análisis han de incluir una propuesta de cambio lingüístico. Y se decide por esta última tesis en cuanto al filosofar, alegando que los problemas filosóficos no son cuestiones empíricas, sino cuestiones de clarificación de términos, esto es, de definición. Dice: “Las teorías filosóficas no han de ser examinadas ni en cuanto a su verdad necesaria ni en cuanto a su correspondencia con esos hechos no-lingüísticos que configuran nuestro mundo espacio-temporal, sino en cuanto a su corrección lingüístico —esto es, en cuanto a su correspondencia con los hechos lingüísticos de que las palabras por costumbre son utilizadas en tal sentido—”.

(23) Pero esta postura meramente reconstructora de la corrección lingüística, alejada de las cuestiones fácticas, fue duramente criticada por Stuart Hampshire (24) y por Roderick Chisholm, (25) quienes aseguran que la filosofía tiene como una parte muy importante el análisis lingüístico, pero también tiene como parte muy importante el trato con los hechos reales.

El método analítico-lingüístico como dedicación expresa

Para John L. Austin, el análisis del lenguaje ordinario no es tampoco *el* método. Pero es, al menos, uno de los métodos filosóficos, y a todos nos resulta patente que es muy importante. Apenas necesita justificación, y por eso lo justifica muy brevemente: "En primer lugar, las palabras son nuestras herramientas, y, como mínimo, debiéramos usar herramientas pulidas: debiéramos saber qué significamos y qué no, y debemos estar prevenidos contra las trampas que el lenguaje nos tiende. En segundo lugar, las palabras no son (excepto en su propio pequeño rincón) hechos o cosas: necesitamos por tanto arrancarlas del mundo, mantenerlas aparte de y frente a él, de modo que podamos darnos cuenta de sus inadecuaciones y arbitrariedades, y podamos mirar el mundo sin anteojos. En tercer lugar, y lo que es más esperanzador, nuestro común *stock* de palabras incorpora todas las distinciones que los hombres han hallado conveniente hacer, y las conexiones que han hallado conveniente hacer, durante la vida de muchas generaciones; seguramente es de esperar que éstas sean más numerosas, más razonables, dado que han soportado la larga prueba de la supervivencia del más apto, y más sutiles, al menos en todos los asuntos ordinarios y razonablemente prácticos, que cualesquiera que plausiblemente usted o yo excogitásemos en nuestros sillones durante una tarde —el método alternativo más socorrido". (26) Así, pues, el método es respetuoso del lenguaje, y lo analiza para esclarecerlo en sí mismo, reconociéndole valor autónomo como objeto de estudio. Pero

Austin añade una cautela, para evitar malentendidos que se produzcan por las expresiones tan corrientes “lenguaje ordinario”, “filosofía analítica”, “filosofía lingüística” o “análisis del lenguaje”, y tiende a evitar la sensación de que sólo sean enredijos lingüísticos: “Cuando examinamos qué diríamos cuándo (y así es como sintetiza el lenguaje ordinario), qué palabras usaríamos en qué situaciones, no estamos tampoco *meramente* considerando las palabras (o ‘los significados’, sean lo que fueren), sino también las realidades, para hablar de las cuales usamos las palabras; estamos empleando una agudizada apercepción de las palabras para agudizar nuestra percepción de, aunque no como el árbitro final de, los fenómenos. Por esta razón creo que pudiera ser mejor emplear, para este modo de hacer filosofía, un nombre menos desorientador que los dados anteriormente —por ejemplo, ‘fenomenología lingüística’, sólo que es un tanto rimbombante”. (27) Con esta aproximación a la fenomenología, el método de Austin da la impresión de conllevar una intención emparentada con ella, la llamada “vuelta a las cosas”, pues a través de las palabras del lenguaje ordinario pretende llegar a las realidades fácticas. Por eso, el lenguaje ordinario, en lugar de ser la última palabra, es la primera palabra de la filosofía.

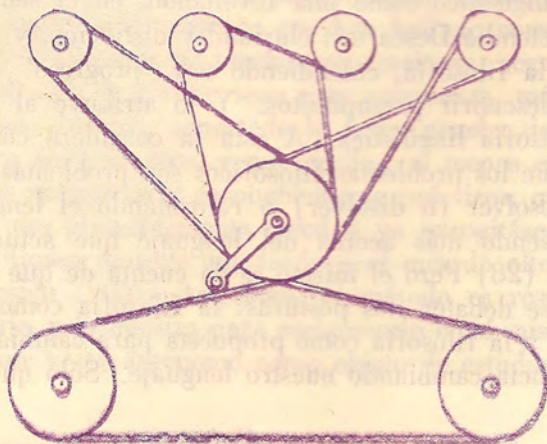
Por su parte, Richard Rorty considera el método del análisis lingüístico como una revolución, en el sentido de lo que pretendía Descartes: claridad y distinción, y un progreso en la filosofía, entendiendo por “progreso” en filosofía el descubrir presupuestos. Y lo atribuye al método de la filosofía lingüística. A ésta la considera como “la idea de que los problemas filosóficos son problemas que se pueden resolver (o disolver) o reformando el lenguaje o comprendiendo más acerca del lenguaje que actualmente usamos”. (28) Pero él mismo se da cuenta de que en esta filosofía se debaten dos posturas: la filosofía como descubrimiento y la filosofía como propuesta para cambiar nuestra conciencia cambiando nuestro lenguaje. Sólo que no se

puede todavía predecir qué es lo que triunfará, si el lado del lenguaje o el lado de la realidad. (29)

Dos ejemplos de análisis lingüístico

Presentaré dos ejemplos de análisis lingüístico, uno tomado de la postura que tiende hacia la reconstrucción del lenguaje ordinario en base al lenguaje formal, y otro tomado de la postura que se ubica más bien desde el lenguaje ordinario para esclarecer su propio dinamismo.

El análisis formalista consiste en llegar a la formalización de una pieza lingüística o fenómeno lingüístico, introduciendo aparatos formales que eviten las ambigüedades del lenguaje ordinario. Para poder caracterizar dicho método formalístico me será útil aludir a las dimensiones semióticas del signo: sintaxis, semántica y pragmática. Una situación semiótica completa incluye a las tres dimensiones, bien relacionadas. Pero el formalismo consiste precisamente en abstraer y tomar en cuenta sólo el aspecto sintáctico, las reglas para la coherencia, sin tomar en cuenta el contenido (que entra después, y se reserva a la semántica y a la pragmática); consiste en operar con los signos prescindiendo de la significación, a un nivel abstracto, *formal*. En base



a las reglas sintácticas se establecen las condiciones para el cálculo de expresiones formales. Y en el cálculo se toma en consideración sólo el lado sintáctico del lenguaje: las reglas de formación y transformación, aunque hayan de influir en el lado *semántico*. El aspecto semántico o de significado interviene hasta que se le asigna una interpretación a ese lenguaje formal, a pesar de que esta interpretación sea un elemento del lenguaje ordinario para esclarecer el cual ha sido construido. Estas son las dos caras del formalismo: el lenguaje en cuanto tal y su interpretación; (30) o, en otras palabras, primero el aspecto sintáctico y después el aspecto semántico. (El aspecto pragmático no siempre se explicita).

Un ejemplo de aplicación del método formalista es la solución de Russell a la "paradoja del mentiroso" mediante su teoría de los *tipos* lógicos. La paradoja es la siguiente: "Epiménides el Cretense... dijo que todos los cretenses eran embusteros, haciendo que las gentes se preguntaran si estaba mintiendo cuando eso dijo. Esta paradoja puede verse en su forma más simple si un hombre dice: 'Estoy mintiendo'. Si está mintiendo, es una mentira que esté mintiendo, y por tanto está diciendo la verdad; pero si está diciendo la verdad, está mintiendo, porque eso es lo que dice que está haciendo. La contradicción es inevitable". (31) El aspecto sintáctico de la solución es la teoría de los tipos, la cual, sorprendentemente, esclarecerá y solucionará el aspecto semántico.

Comencemos por la noción russelliana de *tipo lógico*: "Un *tipo* se define como el campo de significación de una función proposicional, esto es, como la colección de los argumentos para los que la mencionada función tiene valores. Siempre que una variable aparente intervenga en una proposición, corresponderá un tipo al campo de valores de dicha variable aparente, viniendo dicho tipo fijado por la función cuyos 'valores todos' entran en juego. La clasificación de los objetos en tipos se hace necesaria en razón de

las falacias reflexivas que de otro modo surgirían. Estas falacias han de ser evitadas poniendo en práctica lo que podría llamarse el 'principio de círculo vicioso', esto es: 'Ninguna totalidad puede contener miembros definidos en términos de sí misma'. Dicho principio, formulado en nuestro lenguaje técnico, se convertiría en: 'Aquello que contenga una variable aparente no debe constituir un posible valor de dicha variable'. Por consiguiente, cuanto contenga una variable aparente habrá de ser de diferente tipo que los posibles valores de esta última; diremos que es de un tipo *superior*. Así pues, lo que determina el tipo de una expresión son las variables aparentes contenidas en ésta". (32)

Se puede establecer una jerarquía de tipos lógicos, que no pueden intercambiarse o substituirse entre sí; las expresiones, según el tipo al que pertenezcan, tendrán un significado diferente. Partiendo de esta jerarquización, Russell establece: "Llamaremos *individuos* a los términos de las proposiciones elementales; los individuos constituyen el primer tipo o tipo ínfimo". (33) Por este camino tiene origen otro tipo: "Denominaremos *proposiciones de primer orden* a las proposiciones elementales junto con aquellas que sólo contengan individuos como variables aparentes. Tenemos con ello el segundo tipo lógico". (34) A semejanza de este tipo surge el siguiente: "Podemos, de igual modo, formar nuevas proposiciones en las que las proposiciones de primer orden intervengan como variables aparentes. Las llamaremos *proposiciones de segundo orden*: constituirán el tercer tipo lógico". (35) Y podríamos proceder así sucesivamente, pero con lo hasta aquí alcanzado puede ya resolverse la paradoja de Epiménides. En efecto, aplicando a su aserto este instrumento lógico podemos transformar lo que dice en lenguaje ordinario a una reconstrucción de acuerdo con el lenguaje formal. Así, al poner en sus labios la expresión transformada o reconstruida "todas las proposiciones de primer orden afirmadas por mí son falsas", su afirmación versa sobre una proposición de segundo orden, y puede afir-

marla con verdad, sin tener que afirmar con verdad las proposiciones de primer orden que estén contenidas en ella, destruyéndose así la paradoja por esta distinción de tipos lógico-lingüísticos que se excluyen mutuamente y evitan las falacias reflexivas.

Un ejemplo de análisis no-formal es el que aplica Max Black a otra paradoja, la que él llama "paradoja del escéptico", sobre la posibilidad de conocer los contenidos mentales de los demás. Según tal paradoja, "una persona nunca consigue comunicar todo lo que pretende decir, puesto que intenta referirse al *contenido* sentido y experimentado en sus experiencias, mientras que nosotros sólo somos capaces de aprehender su *estructura relacional*". (36)

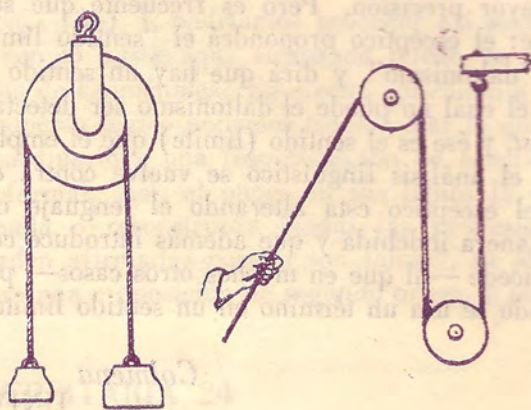
El escéptico pone el ejemplo del daltonismo. Pero lo primero que le ha de pedir el filósofo es que defina unívocamente el daltonismo, pues éste puede cambiar de sentido si se usa de modo psicológico (como resultado de *tests*) y si se usa de modo práctico (como cuando se seleccionan choferes). Supongamos que el escéptico adopta la definición psicológica, a base de *tests*. Entonces el significado de su palabra depende de los *tests* por los que se define. Pero ahora el problema es definir esos *tests*, que son demasiado ambiguos, y que, si se modificaran un poco, muchos daltónicos los superarían y no lo harían muchos que no son daltónicos.

Ante esta situación insatisfactoria, el filósofo debe exigir mayor precisión. Pero es frecuente que suceda lo siguiente: el escéptico propondrá el "sentido límite" del término "daltonismo", y dirá que hay un sentido del término según el cual no puede el daltonismo ser detectado por ningún *test*, y ése es el sentido (límite) que él emplea. Aquí es donde el análisis lingüístico se vuelve contra el escéptico, pues el escéptico está alterando el lenguaje ordinario de una manera indebida y que además introduce confusión. Y esto sucede —al que en muchos otros casos— por dos vías: "Cuando se usa un término en un sentido límite de tal mo-

do que se retiene parte del significado original, es *autocontradictorio*; cuando se cercena la continuidad con el significado original, de modo que no se deja ninguna pista para entender el significado propuesto del término en su nueva usanza, se dirá que su uso es *vacío*. Nuestra crítica del argumento escéptico se puede resumir ahora diciendo que implica el uso de términos cruciales en sentidos que son o vacíos o contradictorios". (37) Tales cosas se detectan acudiendo al modo como se aprende a usar el término que se introduce, en lo cual consiste conocer su significado. Y hay que hacerlo con cada término que se introduce para reafirmar una postura, como la del escéptico en nuestro caso, a la que hay que ir objetando siempre de esa manera. "La experiencia en la crítica de estos embrollos sugiere que la dificultad escéptica surge en muchos casos de la introducción subrepticia de una terminología vacía o autocontradictoria. En lo que divergen los casos es en la variedad de vías por las que determinados pensadores competentes se ven llevados a perpetrar tales cambios terminológicos". (38) El método es entonces aplicar el análisis adecuadamente a cada uno de los casos particulares.

Método y anti-método

El aprecio por el método ha sido variado en la historia de la filosofía. Algunos filósofos hacen depender todo del



método; otros, inclusive, han llegado a decir que hay que despojarse de él; y otros, con actitud más moderada, han dicho que el mejor método es el que deja cierto margen de libertad y creatividad.

El primero en exacerbar la importancia del método fue Descartes. (39) Deslumbrado por el rigor de las matemáticas, atribuyó tal rigor al método que en ellas se seguía, y quiso aplicar ese método a las ciencias filosóficas. Esto se percibe en su seguidor Spinoza, quien trató de aplicarlo a una ciencia tan humana como la ética, y propuso una *Ethica moro geometrico demonstrata*. En la misma línea siguió Leibniz, quien ideó una *Mathesis universalis* —inspirada en Lulio— que aportara rigor a todas las disciplinas.

Posteriormente nos encontramos a Husserl, quien trató de hacer de la filosofía una ciencia estricta: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Parecido furor por la exactitud se nota en Hainrich Scholz, que quiso aplicar su rigor a la metafísica, y postuló una *Metaphysik als strenge Wissenschaft*, que se contiene en un volumen que lleva el significativo título de *Mathesis Universalis*. (40)

Y, más recientemente, tenemos a Karl Popper y Mario Bunge, bastante ligados ambos a la corriente analítica. Para este último, la ciencia se identifica y se divide según el método, sin tomar en cuenta los objetos. Parece decir que si es posible estudiar a los ángeles, a los hombres y a las piedras, es con el mismo método. Dedicó sus afanes a la exaltación y precisión del método para las ciencias en varias de sus obras, y hasta tenemos una, que nos recuerda a Spinoza, cuyo título es *Ética y ciencia*. Por lo demás, ha agrupado a varios pensadores en una sociedad “para la filosofía exacta”.

Sin embargo, el gran peligro de los metodólogos que avanzan por esta trayectoria es confundir sus modelos formales del proceder científico con la praxis concreta de los hombres que hacen ciencia, y esto procede de que tienden

a identificar los esquemas con la realidad, cosa que mitigarían si tomaran en cuenta las contradicciones que se detectan entre las prácticas de los científicos de distintos campos y los modelos metodológicos (bastante *univocistas*) que se les presentan. Así como es célebre el aprecio que Einstein sintió por el método de Popper, son también célebres las transgresiones que cometió contra él. Igual se puede decir de Sir Peter Medawan, Sir John Eccles y Jacques Monod, que públicamente reconocieron la influencia de sus postulados metodológicos. (41)

El menosprecio del método se ha dado en los irracionistas, vitalistas, intuicionistas, etc. Kierkegaard nos da claro ejemplo de esta sospecha, si no menosprecio, hacia el método es su *Post-scriptum no-científico* que concluye sus *Migajas filosóficas*, y en la actualidad vemos renacer esta actitud en un filósofo que trabajó mucho en la línea de la epistemología analítica, Paul Feyerabend, quien sostiene una teoría “anarquista” o “dadaísta” del proceder científico en su libro *Contra el método*: “La idea de que la ciencia puede y debe regirse según unas reglas fijas y de que su racionalidad consiste en un acuerdo con tales reglas no es realista y está viciada. *No es realista*, puesto que tiene una visión demasiado simple del talento de los hombres y de las circunstancias que animan, o causan, su desarrollo. *Y está viciada*, puesto que el intento de fortalecer las reglas levantará indudablemente barreras a lo que los hombres podrían haber sido, y reducirá nuestra humanidad incrementando nuestras cualificaciones profesionales. Podemos librarnos de la idea y del poder que pueda poseer sobre nosotros (a) mediante un detallado estudio de la obra de revolucionarios como Galileo, Lutero, Marx, o Lenin; (b) mediante alguna familiaridad con la filosofía hegeliana y con la alternativa que propone Kierkegaard; (c) recordando que la separación existente entre las ciencias y las artes es artificial, que es el efecto lateral de una idea de profesionalismo que deberíamos eliminar, que un poema o una pieza teatral pueden ser inteligentes a la vez que informativas (Aristófa- nes, Ho-

chhut, Brecht), y una teoría científica agradable de contemplar (Galileo, Dirac), y que podemos cambiar a la ciencia y hacer que la ciencia pase, de ser una matrona inflexible y exigente, a ser una atractiva y condescendiente cortesana que intente anticiparse a cada deseo de su amante. Desde luego, es asunto nuestro elegir un dragón o una gatita como compañía. Hasta ahora la humanidad parece haber elegido la segunda alternativa: 'Cuanto más sólido, bien definido es el edificio erigido por el entendimiento, más imperioso es el deseo de la vida (...) por escapar de él hacia la libertad'. Debemos procurar no perder nuestra capacidad de hacer tal elección". (42)

Lo malo es que este mismo rechazo del método se quiere hacer de manera rigurosa, esto es, se hace *el* método mismo, y, de alguna manera, siguiendo un proceso metodológico. Se es metódicamente antimetódico, sistemáticamente antisistemático. Y se incurre en la propia reducción al absurdo como la que oponía Aristóteles en el *Protréptico* a los que negaban la filosofía filosofando.

El método en la filosofía tomista

La filosofía tomista sostiene, siguiendo a Aristóteles, que la lógica es la disciplina que enseña el método general de las ciencias; pero que, sin embargo de ello, cada ciencia adapta ese método general de acuerdo a su naturaleza y características propias. (43) La lógica, el análisis lógico, ayuda en cuanto estructuración general del conocimiento humano ordinario y científico tomado en universal. Pero no se aplica globalmente de modo unívoco o unitario a todas las ciencias, ya que esto sería incurrir en un apriorismo idealista.

En la constitución del método de una ciencia intervienen también, de manera *reflexiva* y, por tanto, en buena medida aposteriorística, la *praxis* y el *fieri* de la misma ciencia en cuestión. Prueba de ello es que primero se procede a la

construcción de algunos elementos de una ciencia de manera tentativa, según lo va requiriendo su objeto; y, después de tenerla de modo incipiente, con ciertos contenidos, se reflexiona más detenidamente sobre el modo correcto de proceder en ella. Pero, una vez determinado el método en sus líneas generales, la práctica y el desarrollo posterior de la ciencia confirman (o des-confirman) la adecuación del método al objeto. Así, primero se tuvieron contenidos, el método no se ideó en el vacío; si se dice que debe ser establecido desde el principio esto significa que, una vez constituido incipientemente —a partir de la lógica general y por adaptación particular de la misma—, se erige en principio obligatorio para los que desarrollan dicha ciencia (aunque lo modifiquen o aun lo corrijan). De ahí que, basado en contenidos, el método involucra supuestos ontológicos. (44) Eso mismo sucede con la lógica; al menos, claramente, con la lógica aristotélica. (45)

Diversificación analógica del método

Disponiendo, pues, de la lógica, que es el instrumento o método general —y también ella misma una disciplina reflexiva—, la reflexión metodológica se impone —al menos en sus líneas esquemáticas— al inicio de cada ciencia, adaptando el instrumental lógico a la modalidad propia de ésta; no se da para todas de manera uniforme. (46)

El método expresa el modo de la relación cognoscitiva entre sujeto y objeto. La inteligencia humana, el hombre con su inteligencia, es el sujeto del hábito científico, y la inteligencia es específicamente idéntica en todos los individuos humanos, sólo con diferencias individuales en cuanto a la aptitud o a la inclinación. Pero el objeto es específicamente múltiple. Y, dado que el objeto es el que comanda o rige el modo de la adecuada relación cognoscitiva, el método no puede ser idéntico en todos los saberes; exige diversidad en cada uno de ellos. Se impone, en vista de todo lo anterior, la siguiente distinción: en cuanto al sujeto, el método es uní-

voco; pero, en cuanto al objeto, que es lo principal de la ciencia, el método es análogo.

Al nivel del sujeto, puesto que es la inteligencia y ésta es específicamente la misma en todos los hombres —pues la diferencia es sólo gradual, según aptitudes—, la cuestión del método (en este plano) tiene una solución unitaria: “En razón de la unidad específica, unívoca, de la inteligencia humana, el método científico humano en cuanto tal ha de cumplir unívocamente unas condiciones comunes, cuales son: sensitivo-intelectual, inductivo-deductivo, analítico-sintético, compositivo-explicativo, racional-intelectivo, especulativo-práctico. Todo ello, y en el orden señalado en estos binomios, en razón del carácter humano y evolutivo de nuestra inteligencia, que se alimenta originariamente de sensaciones, evoluciona perfectivamente con tendencia espontánea a la racionalización y a juicios universales hasta la visión intelectual de los conjuntos, con conciencia de todas las implicaciones causales(contemplación del orden) y con proyecciones de creatividad y comunicación intelectual con los demás humanos”. (47)

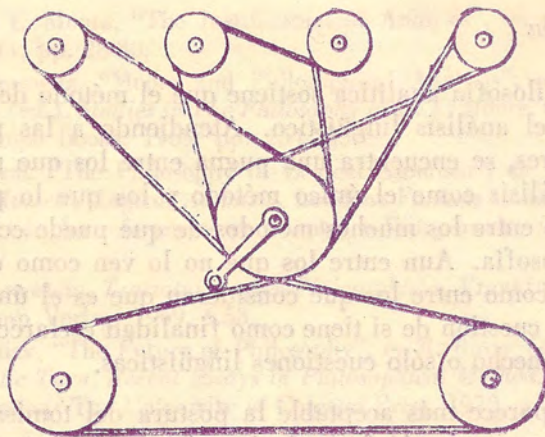
Pero la unidad y univocidad de la inteligencia humana es trascendida por sus múltiples actuaciones posibles, determinadas por los objetos a los que se aplica, y el objeto de conocimiento es esencialmente múltiple y diverso, por lo cual excluye la univocidad, y —para no caer en la equivoicidad— exige analogicidad. El plano del objeto, que es el decisivo en la ciencia, exige que cada disciplina reciba el tratamiento acorde a su especificidad propia, exige analogía en el método (i.e. predominio de la diversidad, a pesar de la semejanza que pueda contener). “En el pensamiento tomista la diferencia específica de objetos formales, causa propia de la constitución intrínseca y diferenciación de los saberes y, consiguientemente, de las ciencias, y, por tanto, de sus propios métodos, está en los *diversos grados* irreducibles *de inmaterialidad* (i. e. de cognoscibilidad), que son, por eso mismo, diversos grados de necesidad e inteligibilidad

científica. No se trata de diversos *a priori* subjetivos, o categorías mentales, sino de diversos *a priori* objetivos: grados de abstrahibilidad gnoseológica de las cosas, formalidad de ser, formalidad de medida, de vitalidad, de moralidad, de devenir comprobable, etc., que adquieren en el proceso de subjetivación noética, que es el proceso complejo de *abstracción total y formal*, condición mental de ideas y principios específicos correspondientes, que van a ser no solamente los principios reguladores del discurrir científico, sino también principios eficientes de las demostraciones, explicaciones, ejemplificaciones y aplicaciones en los correspondientes órdenes del saber". (48) El método, en definitiva, debe aplicarse a cada ciencia según lo que tiene de más propio, a saber, su objeto. (49) Y esto permite una libertad analógica, i.e. limitada y de acuerdo a un orden.

Momentos del método: análisis y síntesis

Por lo anterior, me parece mejor la postura mitigada e intermedia que establece un método a seguir, pero aclarando que la función del método es ayudarnos a que llegue un momento en el que podamos hacerlo algo nuestro, con cierto margen de independencia y corregibilidad. Ejemplos de esta actitud han sido Santo Tomás mismo y el tomista Bernard Lonergan. (50)

Por lo demás, la visión tomista del método abarca —según el caso— el análisis y la síntesis. Es decir, no sólo se clarifican las expresiones porque sí, sino que se clarifican en vistas a comprender mejor la realidad. El análisis, pues, no puede tener como único cometido esclarecer lo lingüístico, sino precisamente lo extralingüístico que tiene como *designatum* y que es lo que interesa; de otro modo se incurriría en la célebre paradoja del análisis. (51) Además, no puede tener como finalidad exclusiva el disolver los problemas, sino el ayudar a resolverlos; porque, aun cuando hay problemas cuya resolución consiste en su disolución, en



desenmascararlos como falsos problemas, hay problemas que no se pueden eliminar sin eliminar al hombre. Si entendemos la resolución como búsqueda de causas y principios, la labor no puede agotarse en el esfuerzo (en estos casos vano) por eliminarlos. Se pueden admitir propuestas de modificación de elementos o usos lingüísticos, pero no la propuesta de aquietar el ánimo por ese único medio. Pues si todo se redujera a eso, más que conservar la lucidez en cuanto a la dificultad del problema, sería obscurecerla.

Por otra parte, los puntos del análisis lingüístico que he entresacado como provechosos, fueron practicados en la filosofía tomista. El propio Santo Tomás mostró una gran atención al lenguaje, precisamente al lenguaje ordinario, (52) y aplicó tácticas que legítimamente pueden considerarse como análisis lingüísticos al servicio de los problemas substanciales de la filosofía. (53) Tomando en cuenta estas puntualizaciones, me parece que el análisis lingüístico debe formar parte del método general de la filosofía; pero sólo como un camino hacia la realidad, según se ve en el ejemplo del filosofar que manifestó Santo Tomás, y que ha comenzado a practicarse por parte de algunos filósofos analíticos. (54)

Conclusión

La filosofía analítica sostiene que el método de la filosofía es el análisis lingüístico. Atendiendo a las posturas particulares, se encuentra una pugna entre los que postulan dicho análisis como el único método y los que lo postulan como uno entre los muchos métodos de que puede echar mano la filosofía. Aun entre los que no lo ven como el único método (como entre los que consideran que es el único), se debate la cuestión de si tiene como finalidad esclarecer cuestiones de hecho o sólo cuestiones lingüísticas.

Me parece más aceptable la postura del tomismo, que ni lo ve como un método exclusivo ni como inconexo de las cuestiones fácticas. Pues ciertamente el análisis de las expresiones da una base de claridad a los problemas filosóficos y científicos, pero conduce instintivamente al lema de Price: "la claridad no basta". (55) En efecto, esta claridad debe repercutir no sólo sobre el sentido, sino también sobre la referencia, como se hacía en la filosofía tradicional. (56) No sólo en el conocimiento lingüístico, sino en el conocimiento de la realidad como tal.

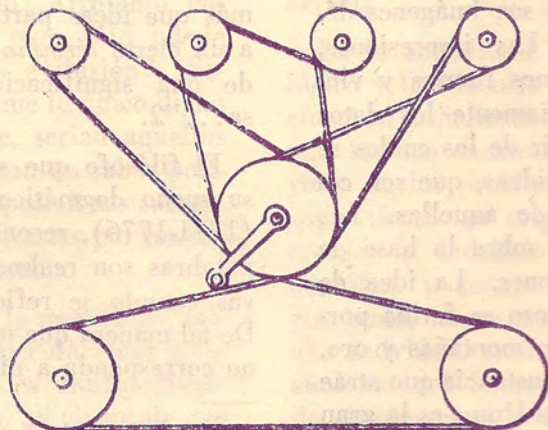
N O T A S :

- 1 Cfr. A. García Díaz, "La noción del no ente en la filosofía de Parménides", en *Diánoia*, 1 (1955), p. 106: "Parménides se nos presenta como el primer filósofo que ha cobrado conciencia de su proceder metódico. Su camino (*hodós*) no es más que la prefiguración viva y cálida de lo que más tarde iba a recibir precisamente el frío nombre de método (*méthodos*)".
- 2 Cfr. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Graz: Akademische Druck u. Verlagsantalt, 1955 (2a. ed.), art. métodos.
- 3 Cfr. R. Descartes, *Discurso del método*, Barcelona: Ed. Fama, 1953, pp. 45 y 68.
- 4 Cfr. Idem. *Regulae ad directionem ingenii*.
- 5 Cfr. B. Spinoza, *De intellectus emendatione*, en *Opera*, ed. Vloten et Land, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973 (3a. ed.), t. I, p. 7.

- 6 Cfr. G. E. Moore, "The Justification of Analysis", en *Analysis*, 1 (1934), pp. 28-30.
- 7 M. Lazerwitz, "Moore and Philosophical Analysis", en E. D. Klemke (ed.), *Studies in The Philosophy of G. E. Moore*, Chicago: Quadrangle Books, 1969, pp. 254-255.
- 8 B. Russell, "The Philosophy of Logical Atomism", en D. Pears (ed.), *Russell's Logical Atomism*, London: Fontana-Collins, 1972, p. 128. Cfr. las referencias pertinentes a Wittgenstein, *ibid.*, pp. 31 y 60.
- 9 L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Frankfurt a/M.: Suhrkamp Verlag, 1969, 6.53.
- 10 M. Schlick, "The Future of Philosophy", en R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1970, p. 48.
- 11 *Ibid.*, p. 51.
- 12 R. Carnap, "On the Character of Philosophical Problems", en la compilación de Rorty, p. 62. Cfr. F. Waismann, "Was ist logische Analyse?", en G. H. Reitzig (ed.), *Friedrich Waismann, Was ist logische Analyse?*, Frankfurt a/M.: Athenäum Verlag, 1973, pp. 42 ss.
- 13 A. J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica*, Buenos Aires: Eudeba, 1971 (2a. ed.), p. 73.
- 14 Cfr. *Ibid.*, p. 83.
- 15 Cfr. la introducción a la 2a. ed., *ibid.*, pp. 29-30.
- 16 Cfr. *Ibid.*, pp. 85-86.
- 17 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a/M.: Suhrkamp Verlag, 1967, 1.90.
- 18 Cfr. *Ibid.*, I. 124.
- 19 *Ibid.*, I. 255.
- 20 *Ibid.*, I.133.
- 21 *Ibid.*, I.599.
- 22 G. Ryle, *Dilemas*, México: UNAM, 1979, pp. 93-94.
- 23 A. Ambrose, "Linguistic Approaches to Philosophical Problems", en la compilación de Rorty, p. 151.
- 24 Cfr. S. Hampshire, ¿"Are All Philosophical Questions Questions of Language?", en *Aristotelian Society*, Supplementary Volume, 22 (1948), pp. 31-48.
- 25 Cfr. R. Chisholm, "Comments on the 'Proposal Theory' of Philosophy", en *The Journal of Philosophy*, 49 (1952), pp. 301-306.
- 26 J. L. Austin, "Un alegato en pro de las excusas", en sus *Ensayos filosóficos*, Madrid: Eds. de la Revista de Occidente, 1975, p. 174.

- 27 *Ibid.*, pp. 174-175.
- 28 R. Rorty, "Introducción" a su antología, ya citada, p. 3.
- 29 Cfr. *Ibid.*, pp. 33-39.
- 30 Cfr. I. M. Bochenski, *Los métodos actuales del pensamiento*, Madrid: Rialp, 1973 (8a. ed.), p. 80.
- 31 B. Russell, *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Madrid: Alianza, 1976, pp. 78-79.
- 32 Idem, "La lógica matemática y su fundamentación en la teoría de los tipos", en R. C. Marsh (ed.), *Lógica y conocimiento*, Madrid: Taurus, 1966, pp. 102-103.
- 33 *Ibid.*, p. 103.
- 34 *Ibid.*, p. 104.
- 35 *Ibidem*. Cfr. E. W. Beth, *Las paradojas de la lógica*, Valencia: Cuadernos Teorema, 1975, pp. 15, 32 y 52; M. Beuchot, *Elementos de semiótica*, México: UNAM, 1979, pp. 62 ss.
- 36 M. Black, "El método lingüístico en filosofía", en J. Muguerza (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid: Alianza, 1974, vol. II, p. 382.
- 37 *Ibid.*, p. 395.
- 38 *Ibid.*, p. 398.
- 39 Cfr. la obra histórica de J. Buchler, *El concepto de método*, Buenos Aires: Ed. Nova, 1972, p. 87.
- 40 H. Hermes, F. Kambartel y J. Ritter (eds.), *Mathesis Universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strengen Wissenschaft*, Basilea y Darmstadt, 1961.
- 41 Cfr. B. Magee, *Popper*, México: Grijalbo, 1974, p. 11.
- 42 P. Feyerabend, *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Barcelona: Ariel, 1974, pp. 136-137.
- 43 Cfr. Sto. Tomás, *An II Metaphysicorum*, lect. 5, n. 335.
- 44 Cfr. M. Beuchot, "Microcosmos y ciencia", en *Diálogos*, México, núm. 84 (1978), p. 31 s.
- 45 Cfr. I. M. Bochenski, *Lógica y ontología*, Valencia: Cuadernos Teorema, 1977, p. 47.
- 46 Cfr. Sto. Tomás, *In Boethii De Trinitate*, q. 6, a. 2.
- 47 V. Rodríguez, "Analogía del método en la filosofía tomista", en *Estudios Filosóficos*, 20 (1971), p. 358.
- 48 *Ibid.*, p. 3. 360.
- 49 Cfr. Sto. Tomás, *In I Posteriorum Analyticorum*, lect. 13, n. 9; *In I Sententiarum*, Prol., a 5; *In I Ethicorum*, lect. 3, n. 32.

- 50 Cfr. B. Lonergan, *Insight, A Study of Human Understanding*, New York: Longmans, 1965 (6a. ed.).
- 51 Cfr. C. H. Langford, "The Notion of Analysis in Moore's Philosophy", en P. A. Schilp (ed.), *The Philosophy of G. E. Moore*, New York: Tudor, 1952 (2a. ed.), pp. 321-342; T. M. Simpson, *Formas lógicas, realidad y significado*, Buenos Aires: Eudeba, 1975 (2a. ed.), pp. 127-136.
- 52 Cfr. T. Urdánoz, "La filosofía analítica actual y su terapia mediante la filosofía tomista", en *Sapientia*, 34 (1979). pp. 207-230.
- 53 Cfr. F. Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás, México: FCE.*, 1960, pp. 33-39.
- 54 Cfr. M. Brasa Díez, "Tomás de Aquino y el análisis lingüístico", en *Studium*, 16 (1976), pp. 463 ss. Algunos analíticos que siguen de cerca esta inspiración tomista son P. T. Geach y R. Chisholm.
- 55 Cfr. H. H. Price, "Clarity is not Enough", dentro del tema *Analysis and Metaphysics*, en *Aristotelian Society*, Supplementary Volume, 19 (1945), pp. 1-31.
- 56 Cfr. H. N. Castañeda, *On Philosophical Method*, Bloomington: Indiana University - Noûs Publications, 1980, pp. 21-23.



Filosofía del Lenguaje y Metafísica

LUIS RIONDA A.

EL EMPIRISMO, ENTENDIDO como una posición epistemológica que hace derivar el conocimiento de los datos de la experiencia, hunde sus raíces en la filosofía británica desde Guillermo de Ockham y David Hume hasta Bertrand Russell.

La filosofía inglesa ha sido tradicionalmente empirista y nominalista. Hume reduce las percepciones de la mente a dos géneros: impresiones e ideas. Las primeras son intensas y vivas, mientras que las segundas son imágenes débiles y vagas. Las impresiones, siendo percepciones fuertes y violentas, son propiamente los datos originales a partir de los cuales se forman nuestras ideas, que son copias o réplicas de aquellas. Las ideas se forman sobre la base de nuestras impresiones. La idea de una montaña de oro se forma porque antes he visto montañas y oro. "La primera circunstancia que atrae mi atención-señala Hume-es la gran semejanza entre nuestras impresio-

nes e ideas en todo otro respecto que no sea su grado de fuerza y vivacidad. Las unas parece ser en cierto modo el reflejo de las otras ..."¹.

Al referirse a la cuestión de si las ideas abstractas son generales o particulares, Hume comparte la opinión de Berkeley, a quien llama un gran filósofo, en el sentido de negarle existencia a las ideas abstractas en cuanto no son objeto de percepción y haber "afirmado que todas las ideas generales no son más que ideas particulares unidas a un cierto término que les concede una significación más extensa..."².

El filósofo que sacó a Kant de su sueño dogmático, David Hume (1711-1776), reconoce así que las palabras son realmente significativas cuando se refieren a objetos. De tal manera que una palabra que no corresponda a ningún objeto en

1. - Tratado de la Naturaleza Humana. La filosofía en sus textos. Selección comentarios e introducción por Julián Marías. Tomo II.P.435.

2. - Ibid.P.441.

la realidad carece de significado.

Podemos decir, entonces, de acuerdo con el punto de vista de Hume, que términos como "alma", "Dios", "conciencia", son términos vacíos de significado, en cuanto que nunca hemos percibido en el mundo fenoménico objetos tales que sirvan para conferirle significado a esos términos. La significación de un término está en función del hecho que lo respalde. La última frase del ENSAYO SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO señala: "Cuando recorremos nuestras bibliotecas, si fuéramos fieles a nuestros principios; ¿qué destrucción deberíamos hacer? Si tomamos en la mano un volumen cualquiera,— de teología o de metafísica escolástica, por ejemplo—nos preguntamos: ¿contiene razonamientos experimentales sobre cosas de hecho o de existencia? No. Arrojadlo entonces al fuego, pues sólo puede contener sofismas e ilusión". Según esto, para Hume lo único digno no de conservarse, serían aquellos libros que contengan un saber positivo, es decir, proposiciones susceptibles de ser verificadas por los hechos de la experiencia.

Con relación a la metafísica, que se sustenta en especulaciones ociosas y estériles, es indispensable prescindir de ella, en virtud de que los principios que postula son invetigables empíricamente. Resulta vana, pues, toda especulación sobre esos entes o esencias subyacen-

tes, que son las ideas, las cuales constituyen un mundo inteligible, separado de las cosas. Como es también una actividad sin sentido especular tratando de determinar la esencia del alma y de Dios. La misma consideración le da el empirista inglés a las causas primeras y a los principios últimos, que siendo tan ajenas al mundo sensible, se sustraen a la indagación del hombre. Es indudable que Hume ayudo a eliminar de la filosofía las especulaciones verbales, esto es, todas aquellas "...enunciaciones que él pensaba que carecían de significado". Precisamente, son asignificativas aquellas oraciones que no se apoyan en hechos empíricos. Uno de los más graves padecimientos de la filosofía consistía en que estaba llena de especulaciones metafísicas, de las cuales era necesario liberarla.

En la actualidad, el positivismo lógico y la filosofía analítica coinciden en adjudicarle a la filosofía una función esclarecedora: la mayoría de los problemas de la filosofía tienen su origen en el uso erróneo e indebido del lenguaje científico y común. La filosofía, por tanto, no es una ciencia, sino una actividad, orientada al esclarecimiento del lenguaje, con el fin de eliminar los problemas metafísicos que surgen en su seno a raíz

de ese uso inadecuado. Entre los representantes del positivismo lógico, es frecuente considerar a Hume como un destacado precursor de varias tesis sostenidas por esta corriente del pensamiento filosófico del presente siglo. Del mismo modo que Hume califica de estériles las especulaciones metafísicas, Rudolf Carnap, del Círculo de Viena, juzga también como estéril ocuparse de los problemas de la metafísica, que rebasan los límites del conocimiento empírico. El propio Hume considera que los enunciados de hechos son verdaderos, siempre y cuando sea confirmados por la experiencia. Consecuentemente, los enunciados de hechos no tienen su verdad en sí mismos sino fuera de ellos, en la realidad empírica. La metafísica queda virtualmente eliminada en cuanto que sus proposiciones no se ajustan a este tipo específico de enunciados. La función propia de la filosofía, según el positivismo lógico, no radica en resolver los problemas o falsedad de proposiciones filosóficas concretas. Su tarea es muy distinta, consiste en esclarecer el significado de los problemas y proposiciones filosóficas. La obra fundamental de Wittgenstein, el *Tractatus Logico-Philosophicus*, ejerció una influencia tan importante entre los representantes del positivismo lógico que

formaron el llamado Círculo de Viena, que sus principales tesis fueron objeto de estudio, comentario y múltiples interpretaciones por parte de sus integrantes.

La actitud de Ludwig Wittgenstein ante la filosofía, así como su objeto, naturaleza y tareas primordiales quedan resumidas en el *TRACTATUS* en los siguientes términos:

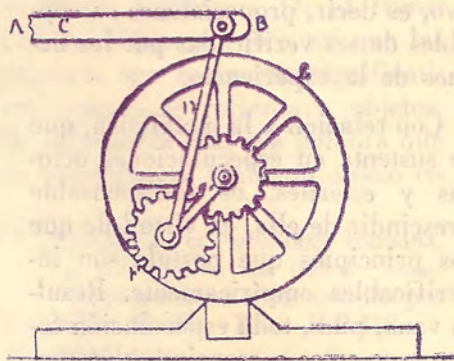
4.112 "El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento.

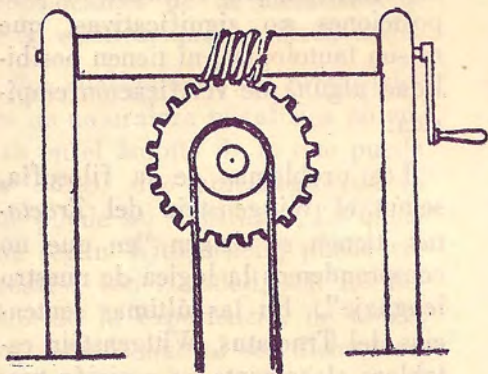
Filosofía no es una teoría, sino una actividad.

Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones.

El resultado de la filosofía no son proposiciones filosóficas sino el esclarecerse de las proposiciones.

La filosofía debe esclarecer y delimitar con precisión los





pensamientos que de otro modo serían, por así decirlo, opacos y confusos”³.

En las tesis expuestas anteriormente queda especificado, que la filosofía lejos de ser un conjunto de proposiciones, tiene una función muy delimitada, la de hacer claras las proposiciones que constituyen las diversas ciencias. La tarea que Wittgenstein le asigna a la filosofía como “crítica del lenguaje” consiste en esclarecer, en realizar elucidaciones sobre el lenguaje que la gente cotidianamente usa. De aquí se infiere, que el origen de los problemas filosóficos se encuentra en el abismo existente entre la estructura del lenguaje ordinario y la estructura lógica del lenguaje. El no llegar a entender la lógica de nuestro lenguaje origina los problemas de la estructura del lenguaje común. Si el lenguaje es, según Wittgenstein, una figura de los hechos, por consiguiente, la estructu-

ra lógica de los hechos puede llegar a ser figurada por el lenguaje. Como actividad esclarecedora del sentido de las proposiciones, la filosofía puede ser definida como una búsqueda que trata de acercarse a los significados. La corriente filosófica del positivismo lógico, restringe la filosofía al análisis del lenguaje; con ello, no persigue otra cosa sino negarle validez a la metafísica. Cualquier enunciado metafísico imposible de ser constatado por los hechos de la experiencia carece de significado. Si nos ajustamos a las tesis del positivismo lógico, el significado de una proposición puede conocerse si se conocen sus condiciones de verificación; pero una proposición está privada de significado si se carece de los métodos de verificación. Para Wittgenstein aquellos enunciados factuales, relativos a hechos, solo pueden tener significado si son verificable empíricamente. Desde este punto de vista, únicamente las proposiciones empíricas pueden ser susceptibles de verificación, más no así los enunciados de carácter metafísico.

Por lo demás, aquellas proposiciones que no tienen contenido

3. - Tractatus Lógico - Philosophicus. Ludwig Wittgenstein. Alianza Universidad 1973. Pag.5.

empírico alguno, como son las proposiciones de la lógica y la matemática, no pueden ser verificadas porque no afirman nada sobre la realidad, y son consideradas por Wittgenstein como meras tautologías. Las afirmaciones metafísicas, que no son ni hipótesis empíricas ni tautologías, carecen de significado, porque no pueden ser objeto de verificación empírica. La divulgación que realizó A.J. Ayer del positivismo lógico en Inglaterra a través de su libro: *Language, Truth and Logic*, tenía entre otros fines, demostrar que los enunciados metafísicos no tienen sentido y, que en lo relativo a la cuestión del significado lo fundamental es el principio de verificación. "Y puesto que las tautologías y las hipótesis empíricas forman toda la clase de proposiciones significantes, expresa Ayer, estamos justificados al concluir que todas las afirmaciones metafísicas carecen de sentido". Las tautologías, como enunciados significativos de la lógica y de la matemática, que no afirman nada acerca del mundo, no sólo no necesitan ser verificadas por la experiencia, sino que es imposible que sean atestiguadas por el mundo empírico. Por otra parte, los enunciados facticos son también significativos, porque llenan las condiciones empíricas de verificación. En cambio,

la metafísica está formada de proposiciones no significativas, que ni son tautologías, ni tienen posibilidad alguna de verificación empírica.

Los problemas de la filosofía, según el Wittgenstein del *Tractatus*, tienen su origen "en que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje". En las últimas sentencias del *Tractatus*, Wittgenstein establece claramente su posición respecto al método que realmente le corresponde a la filosofía, cuando refiere:

6.53 El verdadero método de la filosofía sería propiamente este: no decir nada, sino aquello que se puede decir; es decir las proposiciones de la ciencia natural-algo pues, que no tiene nada que ver con la filosofía-; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos" 4.

En el texto citado, el lenguaje se entiende en un sentido eminentemente descriptivo, en cuanto que sólo es dable decir algo de aquello que se puede describir. Lo único que es posible decir y por tanto describir son las proposiciones de la ciencia natural, más no así las

4. *Tractatus-Lógico-Philosophicus*. L. Wittgenstein. Alianza Universidad 1973 Pag.89.

proposiciones de la metafísica y de la estética, que no dicen nada.

Por consiguiente, las proposiciones de naturaleza metafísica no entran en el ámbito de lo que puede ser dicho, sino únicamente de lo que puede ser mostrado. Lo único que según Wittgenstein, puede expresarse con claridad, son los hechos de la experiencia, de modo, que todo lo que al ser dicho trascienda los hechos empíricos, carecerá de significado. Sobre lo que no se puede hablar hay que guardar silencio; en efecto Wittgenstein reconoce —y postula— la existencia de lo “indecible” (esto es: aquello sobre lo que no cabe otra cosa que guardar silencio) 5.

El solipsismo suele ser descrito, como la tesis que enuncia, que la única realidad existente soy yo, y que el mundo y las cosas, lejos de existir en sí y por sí, son ideas o representaciones en mi conciencia. Es el caso de Berkeley y su principio *esse est percipi*. ser es ser percibido; el mundo se reduce a una simple idea. Sólo existo yo y mis representaciones. Berkeley se refugió así en un solipsismo idealista. El pensador austriaco al apuntar que lo único que puede decirse con claridad, son los hechos del mundo empírico, está derivando hacia un solipsismo lingüístico, que el mismo refiere en los siguientes términos:

5.6 *Los límites de mi lenguaje sig-*

nifican los límites de mi mundo.

5.61 La lógica llena el mundo: los límites del mundo son también sus límites.

Lo que no podemos pensar no podemos pensarlo. Tampoco, pues podemos decir lo que no podemos pensar. 6

El lenguaje se encuentra restringido por la experiencia posible. Los hechos empíricos posibles determinan el sentido de los enunciados. Sobre aquellas entidades que trascienden las fronteras de la experiencia posible no podemos expresar nada con sentido. Únicamente es posible emplear el lenguaje con sentido, si está referido a los hechos del mundo empírico. En consecuencia, las proposiciones de la metafísica, que se refiere a realidades que rebasan la experiencia, no tienen sentido, por no poder verificarse. El positivismo lógico coincide con la filosofía crítica de Kant, en intentar llevar a la matemática y a la física por el camino seguro de la ciencia, sacudiéndose el peso de contenidos de na-

5. Wittgenstein y la filosofía contemporánea. Justus Aartrack Ediciones Ariel. 1972 Pag.89.

6. Tractatus Lógico-Philosophicus, L. Wittgenstein Alianza Universidad Pag.163.

turalidad metafísica. “El positivismo y el criticismo—escribe Wiemberg—rechazan la metafísica deductiva y transempírica. No cabe duda de que la filosofía Kantiana desempeñó un papel en el desarrollo del positivismo. La famosa refutación Kantiana de las pruebas de la existencia de Dios está en lo fundamental dentro de la línea espiritual del positivismo contemporáneo” 7.

Desde el punto de vista del positivismo lógico, toda proposición con sentido, será capaz de verificación empírica. Es fácil descubrir, que para el Wittgenstein del *Tractatus*, los límites del lenguaje realmente significativo lo constituyen los límites del discurso fáctico. La crítica del lenguaje, se convierte así, en el vehículo para resolver los problemas metafísicos y establecer los límites del lenguaje fáctico. Más allá de dichos límites, lo único que existe, es el sin sentido. Si el lenguaje fáctico constituye el límite del lenguaje significativo, será sin sentido todo lenguaje que no sea fáctico. La filosofía se reduce a fijar todo aquello que puede decirse con sentido. Se trata de delimitar el lenguaje fáctico del no fáctico. “Dicha tarea—declara Pears—es difícil porque, como en el caso de Arquímedes, no existe un punto de apoyo que este situado fuera de todo lenguaje fáctico y

sobre el cual pueda situarse el filósofo y seguir hablando en el lenguaje de los hechos. “Todo” significa realmente “todo”. De modo que necesita realizar su labor desde dentro del lenguaje fáctico” 8. Ha quedado claro, que Wittgenstein circunscribe la filosofía, a clarificar la forma lógica de las proposiciones de la ciencia, y en el caso de que traspase ese contorno, se habrá desviado indefectiblemente hacia un lenguaje no fáctico, es decir, a expresar lo que no puede decirse con sentido. Por consiguiente, toda la filosofía tradicional está formada de multitud de aseveraciones sin sentido, simplemente porque nunca restringió su actividad a examinar la forma lógica de las proposiciones científicas. La función del análisis filosófico consiste en descubrir la estructura lógica de las proposiciones. La filosofía no pretende, de acuerdo con los postulados del positivismo lógico, revelar o mostrar verdades. Sino únicamente aclarar mediante el análisis lógico, los enunciados de la ciencia.

Como el lenguaje común no se ajusta siempre a una forma lógica, sino simplemente a una forma gra-

7. - Examen del Positivismo Lógico. J. R. Weimberg Edit. Aguilar 1959 Pag.22.

8. - Wittgenstein. David Pears. Colección Maestros del pensamiento contemporáneo Ediciones Grijalbo Pag.79.

matical, sería conveniente, según la opinión de Bertrand Russell, fundar un lenguaje en el que resultase indiscutible la estructura lógica de las proposiciones. Cuando expresamos que "la esfera cuadrada no existe", dicha proposición está gramaticalmente estructurada; sin embargo, el análisis filosófico nos permitirá descubrir su forma lógica, esto es, que no existe sujeto alguno del que pueda expresarse simultáneamente que es redondo y cuadrado, lo que se pretende, es llegar a edificar un lenguaje paradigmático que sirva de instrumento para decir las cosas con el mayor grado de exactitud.

Wittgenstein comparaba el uso del lenguaje al juego de ajedrez, en el que existen ciertos preceptos que deben ser acatados por los participantes y en el que se aprehenden diferentes jugadas. Del mismo modo, el empleo de las palabras y conceptos nos lleva no sólo a comprender su significado, sino también a imaginar múltiples "Juegos del Lenguaje". En general, suele resumirse la posición de los filósofos del lenguaje ordinario en las tres proposiciones siguientes: a) los problemas filosóficos son enfermedades (como "calambres mentales"); b) la filosofía es, en consecuencia, terapia; y c) el método de la terapia es el análisis ordinario" 9.

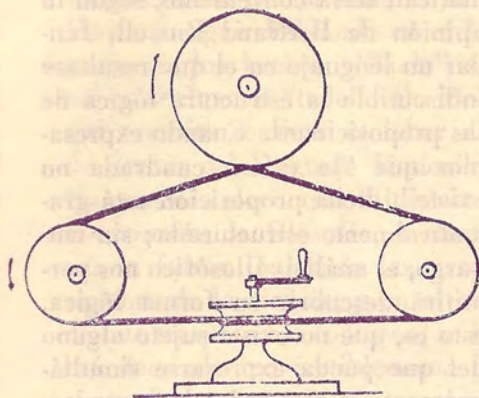
Los problemas filosóficos, de

conformidad con el criterio de Wittgenstein, son producidos por un uso inconveniente del lenguaje. El mejor indicio, de que el lenguaje se utiliza erróneamente, lo constituyen los enunciados de la metafísica. Wittgenstein, piensa en consecuencia, que corrigiendo el mal uso del lenguaje se puede llegar a suprimir los problemas filosóficos. El método es el análisis filosófico, que como forma terapéutica, se propone eliminar los problemas de la filosofía, sometiendo a examen la forma ordinaria del lenguaje, para así llegar a descubrir la forma lógica que realmente le corresponde. No es otro el quehacer que Wittgenstein le asigna a los filósofos, pues "lo que nosotros hacemos es *devolver* las palabras de su uso metafísico a su uso ordinario", ya que los problemas filosóficos se hacen presentes cuando el lenguaje está de vacaciones. A diferencia de las ciencias que son explicativas, la filosofía es eminentemente descriptiva. Por este motivo, la filosofía no trata de explicar hechos, sino solamente de describir la verdadera forma de nuestro lenguaje con el fin de evitar la aparición de los problemas filosóficos."... la razón por la que se formulan los proble-

9. - Lenguaje, filosofía y conocimiento.
Josep. Ll Blasco. Colección Setein.
Ediciones Ariel Pag.154.

mas filosóficos reposa en un malentendido de la lógica de nuestro lenguaje” 10. Los problemas filosóficos brotan porque no *usamos* nuestro lenguaje.

Wittgenstein formuló el famoso símil entre el lenguaje y la caja de herramientas. El lenguaje es concebido y usado como una caja de herramientas, es decir, como un instrumento del que podemos hacer múltiples usos. Los objetos que contiene la caja de herramientas, martillo, desatornillador, regla etc. se asemejan a las palabras de un lenguaje determinado. Así como las herramientas tienen innumerables funciones y sirven para hacer diferentes cosas, así también, los distintos usos de las palabras hacen posible la construcción de oraciones muy diferentes. Estamos ante el principio del pluralismo lingüístico. “Las funciones de las palabras son tan diversas como las funciones de estos objetos”. Si se entiende el lenguaje como instrumento, desempeña distintas funciones. Por lo contrario, si el lenguaje es un juego, como tal, es una actividad que tiene su fin en él mismo y no en algo distinto. Considerado como un juego, el lenguaje no es instrumental sino final. Una oración, por ejemplo, puede usarse para distintos fines y cumplir diferentes funciones. “¿Le gustaría ir a Tim-

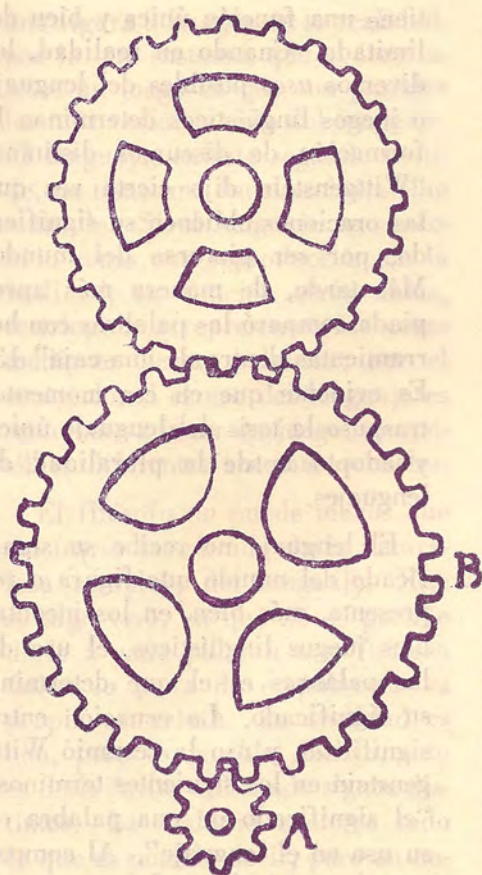


buctú? se puede usar como invitación, una petición de información, una manera de dar una orden, una broma, una traducción, un modo de molestar, etc. Lo que ha sucedido es que Wittgenstein ha superado el símil del juego y el de las herramientas. 11 El lenguaje considerado como un instrumento o caja de herramientas, encierra multitud de palabras, cuyos diversos usos están sujetos a ciertos ordenamientos. El problema filosófico se presenta cuando se inutiliza o se malogra la herramienta, o bien, cuando el caos impera en la caja, de tal modo que resulta difícil localizar el utensilio que se requiere.

Aristóteles afirmaba que entre el lenguaje y la realidad existe una correspondencia, es decir, que la

10. - Ibid. David Pears Pag.77.

11. - Una crítica de la filosofía lingüística. C.W.K.Mundle. F.C.E. Pag. 256.



estructura del mundo es la causa de la estructura que tiene nuestro lenguaje. Entre la tesis que Wittgenstein expone en el *Tractatus*, está la de concebir el lenguaje como una figura o representación de la realidad; lo que quiere decir, que a todo hecho tiene que corresponderle necesariamente una sola figura lingüística, o lo que es lo mismo, que sólo existe la posibilidad de un lenguaje único. Debe haber,

por lo tanto, una semejanza de estructura entre el lenguaje y el mundo. Considerar el uso de un lenguaje establecido como el sustancial, eliminando otros posibles usos, quiere decir que se acepta que el lenguaje se vaya de vacaciones a descansar. Lo que está haciendo es adoptar una imagen esencialista del lenguaje, al restringir la relación entre el lenguaje y el mundo a una relación única que da como resultado un lenguaje único.

Pero una vez superada esa visión, Wittgenstein se inclina hacia un pluralismo lingüístico. La relación entre el lenguaje y el mundo al dejar de ser única, se multiplica, asumiendo formas distintas que hacen posible múltiples y diferentes lenguajes. Por esto, Wittgenstein piensa que el uso del lenguaje debe ser considerado como jugar un juego. Los juegos lingüísticos siendo múltiples y diversos, sólo tienen entre sí ciertas semejanzas o "parecidos de familia", pero de ninguna manera tienen nada en común: las analogías que se dan entre los miembros de una familia son muy variados, asimismo los lenguajes se relacionan entre sí de múltiples modos, pero jamás podrá limitarse a una única relación. Y así como cada juego es una actividad sujeta a reglas pero siempre distinta, así cada lenguaje esta constituido de

un sinnúmero de signos verbales que funcionan como piezas, de acuerdo con ciertas normas.

Sin embargo, "el lenguaje, al contrario de un juego, que es jugado meramente por el gusto de jugarlo, tiene una función comunicativa, y los signos verbales, en contraste con las piezas de un juego, se refieren a objetos que no son palabras, señalan "fuera de sí mismos" y por eso son signos" 12. De todo esto se puede decir, que el segundo Wittgenstein, ha dejado atrás la concepción del lenguaje único concebido como figura o representación del mundo, poniendo en su lugar una nueva tesis, que considera que el lenguaje es un instrumento del que puedan hacerse múltiples usos, semejantes a la caja de herramientas cuyos artefactos pueden cumplir distintas funciones. El máximo representante de la Patrística, San Agustín, expone en las *Confesiones*, que la forma en que llegó a dominar el lenguaje de sus padres consistía, en ir anotando aquellas cosas a que hacían referencias las palabras que gradualmente iba escuchando. Esto quiere decir que según el Obispo de Hipona, el lenguaje es un juego nominativo, en que a todo objeto le corresponde necesariamente un término con el que es nombrado o significado. El lenguaje, en este caso,

tiene una función única y bien delimitada. Cuando en realidad, los diversos usos posibles del lenguaje o juegos lingüísticos determinan la formación de discursos distintos. "Wittgenstein dijo cierta vez que las oraciones obtienen su significado, por ser pinturas del mundo. Más tarde, de manera más apropiada comparó las palabras con herramientas dentro de una caja" 13. Es evidente que en ese momento, traspuso la tesis del lenguaje único y adoptó la de la pluralidad de lenguajes.

El lenguaje no recibe su significado del mundo que figura o representa, más bien, en los incontables juegos lingüísticos, el uso de las palabras es el que determina su significado. La ecuación entre significado y uso la resumió Wittgenstein en los siguientes términos: "el significado de una palabra es su uso en el lenguaje". Al comparar el uso de las palabras con el uso que hacemos de las herramientas, es con el propósito de hacer patente, que las palabras tienen funciones muy diversas y se usan con distintos objetivos.

Posiblemente esta fue la razón que hizo que Wittgenstein sustituyera la tesis de que el lenguaje es

12. - Introducción a la semántica. Adam Schaff. F.C.E. Pag.325.

13. - El mito de la metáfora, Colin Murray Turbayne F.C.E. Pag.129.

una figura o imagen de la realidad, por la que sustenta, que el lenguaje es un juego en que son posibles los más variados usos del lenguaje. El lenguaje, en este segundo sentido, no tiene una función única sino múltiple. Si el lenguaje es concebido como una reproducción de la realidad, su función sería única, restringida a representar las cosas mediante ciertas palabras; por el contrario, si el uso del lenguaje es semejante a jugar un juego, son posibles diferentes sistemas verbales.

El filósofo no puede menos que mostrarse asombrado de la naturaleza compleja del lenguaje. Este es algo vivo, en que no es posible darle a cada palabra una función única so pena de empobrecer su propia estructura. La realidad es una, pero es posible decirlo, esto es describirla, utilizando signos distintos. La realidad encierra todo lo que es posible decir, pero en nosotros está el crear un lenguaje que nos permita decir todo acerca de la realidad, con absoluto significado. Optar por un lenguaje ideal, desprovisto de confusiones y vaguedades, es tanto como empobrecer nuestro propio lenguaje y limitar sus posibilidades de expresión; pero el positivismo lógico no podrá decidirse por un lenguaje vago e impreciso, aún cuando su capacidad expresiva se enriquezca, sino a costa de sacrificar la claridad y exactitud de sus proposiciones.

Ahora bien, las funciones proposicionales sólo son verdaderas en la medida en que son verdaderas las proposiciones individuales que las cumplan. Su verdad es la verdad de aquellas proposiciones individuales. La verdad de la proposición individual consiste en su "correspondencia" con una situación perceptible, su verdad o, lo que es lo mismo: su *sentido*. Más precisamente: hay proposiciones verdaderas, falsas y disparatadas, es decir, las hay que pueden verificarse en una situación que podemos presentar a nuestra percepción, a nuestra experiencia, y hay "proposiciones", es decir, secuencias de palabras, en las que no ocurre esto, no tiene sentido. *El sentido de una proposición es el camino hacia su verificación*. Las proposiciones en las que no es posible *en principio* encontrar un camino hacia su verificación o no es imaginable, *no tienen sentido*, aunque parezcan tenerlo al oírlas o decirlas. Lo que el término "en principio" significa aquí, puede verse por lo pronto en ejemplos: una afirmación sobre el interior de la tierra a una profundidad a la que no ha llegado aún ningún ojo humano, es actualmente inverificable, pero no es inverificable en principio; por esto tiene sentido; lo mismo puede decirse de una afirmación sobre la cara ocul-

ta de la Luna o la existencia de estrellas habitadas en la nebulosa de Andromeda 14.

El conductismo, que en norteamérica fue iniciado por John B. Watson, niega que el fundamento de la psicología se encuentre en la observación introspectiva que hacemos de nuestra conciencia interior; más bien es, en la observación objetiva del comportamiento externo de los seres vivos donde descansa el conocimiento psicológico. El sentido de una afirmación depende de que existan y se den las condiciones para su verificación. ¿Que sucede entonces con aquellas proposiciones que se refieren a la conciencia de nuestros semejantes? Rudolf Carnap, uno de los representantes más importantes neopositivismo, sostuvo que el behaviorismo es la única y verdadera psicología, en virtud de que las proposiciones sobre el yo interior de los otros hombres no pueden verificarse, y por consiguiente, están privadas de sentido. Las únicas proposiciones que tienen sentido, son las que están referidas a la conducta externa y observable de los seres humanos, las cuales pueden verificarse empíricamente mediante los movimientos y reacciones visibles del organismo humano. De esto puede concluirse que cualquier enunciado sobre la conciencia ajena, es una pro-

posición sin posibilidad de verificación.

Los positivistas lógicos al reducir la actividad filosófica al *análisis* y esclarecimiento del lenguaje, consideraban que el verdadero uso del lenguaje debería consistir en proposiciones a *posteríori*, esto es, empíricas, como son las que manejan las ciencias físicas, cuyo sentido estriba en haber encontrado el sendero que las ha llevado a su verificación. Para realizar una depuración efectiva del lenguaje es preciso entenderlo en sus detalles más mínimos, de lo contrario existirá el riesgo de usarlo de un modo inadecuado, sin poder eliminar de su seno a la metafísica. De este modo, según la opinión de los analistas, la vía más conveniente para excluir a la metafísica es sometiendo al lenguaje a una tarea de dilucidación, mediante la cual sólo permanecerán vigentes aquéllos enunciados que, al corresponderles una realidad empírica, tengan pleno sentido. El lenguaje una vez sometido a un análisis lógico riguroso, estará compuesto de enunciados fácticos verificables. La filosofía es, por tanto, análisis, y más concretamente análisis del lenguaje.

La teoría figurativa del significado fue presentada por Wittgens-

14.- Ernst Von Aster, La filosofía del presente. Cap. "El neopositivismo lógico". pp. 183. Centro de Estudios Filosóficos. UNAM. 1964.

tein en el *Tractatus lógico-philosophicus*. Según ella, el lenguaje se propone pintar o figurar el mundo. Consiguientemente, la verdad del lenguaje reside en su equivalencia con el mundo que intenta representar. Para determinar la verdad del conocimiento y del lenguaje, es necesario establecer la correspondencia entre el lenguaje y el mundo, es decir, entre la figura y lo figurado. En una breve y concisa sentencia Wittgenstein asienta: "La figura es un modelo de la realidad" 15. La verdad de la figura reside en su correspondencia con lo figurado: "A los objetos corresponden en la figura los elementos de la figura" 16. El lenguaje es, en este sentido, un hecho figurativo que puede combinar sus elementos entre sí: "A esta conexión de los elementos de la figura se llama su estructura y a su posibilidad su forma de figuración" 17. El lenguaje es una figura, porque es un hecho representativo que pinta o figura (*picture-theory*) al mundo. La forma de figuración, por consiguiente, es quien abre la posibilidad de establecer la correspondencia entre los objetos de la realidad figurada y los elementos de la figura. Entre la figura y lo figurado debe existir una posibilidad de relación "para que una pueda ser figura de lo otro completamente" 18.

La metafísica frecuentemente ha sido objeto de embates, tratando de negarla e incluso de eliminarla co-

mo parte de las disciplinas que integran el cuerpo de la filosofía. El más reciente intento en este sentido procede del positivismo lógico, que hace depender el significado de las proposiciones de su verificabilidad. Un enunciado fáctico tiene sentido, únicamente en el caso de que sea empíricamente verificable. De tal modo, según los positivistas lógicos, que si en un enunciado no es susceptible de verificación por los hechos carece de sentido. Sentadas las premisas, las proposiciones metafísicas, al decir de los filósofos analíticos, carecen de sentido, simplemente por no poder ser comprobables empíricamente. El análisis debe ayudar a depurar la filosofía de pseudoproposiciones que se originan en el uso erróneo del lenguaje. En su *Tratado de Metafísica*, el doctor Agustín Basave asume su propia postura, en relación a la pretensión del positivismo lógico de suprimir la metafísica del seno de la filosofía. La metafísica es, creo entender al autor, la parte medular de la filosofía; sin la metafísica la filosofía dejaría de ser tal o no existiría. A la tesis de Rudolf Carnap, de que los enun-

15. - *Tractatus Lógico-Philosophicus*; 2. 12 pag.43.

16. - *Ibid*; 2.13 pag.43.

17. - *Ibid*; 2.15 pag.45.

18. - *Ibid*; 2.161 pag.45.

ciados metafísicos carecen de sentido por no poder “verificarse empíricamente”, el intelectual mexicano responde con estos términos: “La verificación de los positivistas lógicos es una ridícula panacea que pretende servir lo mismo para negar la existencia de Dios que para probar que la puerta de la casa del “filósofo” Carnap es de madera”.

Convencido cultivador y defensor de la metafísica, Basave resume en diecisiete objeciones su postura frente a los supuestos del positivismo lógico. En una de ellas señala: “Depurar el lenguaje de anfibologías y pseudoproposiciones no es la única ni la más importante tarea de la filosofía. Del hecho de haber desenmascarado algunas ilusiones especulativas no puede concluirse que toda la metafísica y cualquier metafísica es una ilusión especulativa”. Más adelante expone: “Si el concepto de verificabilidad empírica no es apto para explicar la ciencia natural, como certamente ha observado Karl R. Popper, menos lo puede ser para eliminar la metafísica del panorama filosófico” 19. El resto de las objeciones se sustentan en un análisis y reflexión profunda, poniendo de relieve la “ceguera” metafísica de los empiristas lógicos, quienes en su afán de querer verificarlo todo empíricamente, son incapaces de

llegar a concebir ciertas ideas límite como Dios, nada, absoluto etc.

El neopositivismo quiere fundamentalmente constituir una filosofía científica mediante la sumisión a lo empírico. Intenta someter la filosofía a las ciencias, imponiéndole una forma de pensar físico-matemática, eliminando la metafísica. “Lo que no pueden reducir a signos matemáticos lo suprimen. Pero lo suprimido sigue estando en el conjunto de todo cuanto hay, en la *habencia*, aunque lo pretendan destruir por afirmaciones puramente lingüísticas sin sostén entitativo, óntico”. La metafísica es la ciencia fundamental de la filosofía, su parte medular, en donde se encuentran las bases últimas de las distintas ciencias. La metafísica como ciencia de lo que rebasa o trasciende el campo de lo físico, el objeto a que se aplica, es decir, lo metafísico, es invariable, inexperimentable y espiritual.

Los positivistas de la antigüedad pensaban que solo tenían carácter científico los conceptos que procedían de la experiencia; es decir, los conceptos que podían ser restringibles a nociones de experiencia sensible. Los neopositivistas limitan el contenido de la ciencia a un conjunto de enunciados, en lugar de considerarla como un conjunto

de conceptos. Los enunciados realmente científicos, según su opinión, serían aquellos que pudieran ser reductibles proposiciones de experiencia sensible. El carácter propio de la metafísica, de acuerdo con el criterio simplista de los neopositivistas, consiste en articular palabras sin sentido, ilusiones puramente especulativas. En una palabra, si todo lo que no forma parte de la "ciencia empírica", pertenece a la metafísica, corresponde a ésta ocuparse-aseguran los actuales positivistas- de lo ilusorio y carente de sentido, simplemente porque nos hemos acostumbrado a decir que la metafísica se ocupa de lo no empírico, de lo que va más allá del mundo experimentable. En consecuencia, la metafísica queda convertida en su discurso sin sentido. Es claro que a los neopositivistas les interesa sobremanera establecer un criterio que fije los límites entre ciencia y filosofía. Decir que la metafísica es un simple enlace de palabras sin sentido, no es ofrecer un criterio de delimitación, sino tratar sencillamente de destruirla. En conclusión, el único y verdadero criterio aceptado por los neopositivistas para deslindar los campos de la ciencia y de la filosofía, es aquel que asienta, que todo lo que no sea empíricamente verificable carece de sentido. No es

otra cosa lo que Wittgenstein trataba de decir al afirmar: "Lo que la figura representa es su sentido" 20. Es decir, los enunciados de la ciencia empírica constituyen un saber válido y legítimo, en cuanto que tienen una correspondencia con el mundo que representan.

Los positivistas lógicos atribuyen el origen de la metafísica y de las expresiones metafísicas a errores lógicos y confusiones lingüísticas, y no al afán de querer trascender los límites del mundo empírico. La realidad es posible enunciarla utilizando conceptos muy diversos, porque contiene en sí misma todo lo que el lenguaje puede expresar acerca de ella. Sin embargo, se mantiene el pensamiento neopositivista de "que ninguna declaración referida a una "realidad" que trascienda los límites de toda posible experiencia sensorial pueda tener ninguna significación literal..." 21. El racionalista Spinoza señaló que el orden de las ideas corresponde al orden de las cosas. Posiblemente, sin que esto sea seguro, Wittgenstein habiendo tenido conocimiento de tal verdad, sustituyó su primera teoría acerca de que el lenguaje es una imagen o figura de la cosa, por la que llegó

20. - Tractatus Logico Philosophicus; 2.221 pag.49º

21. - Lenguaje, verdad y lógica; Alfred J. Ayer. Ediciones Martínez Roca 1971 pag.38.

Hechos y personajes en el Archivo de la Embajada de México en Francia

SILVIO ZAVALA

COMO ES SABIDO, la embajada de México en París conservaba el archivo de esa misión con documentos a partir del inicio de las negociaciones para el reconocimiento de la independencia mexicana hasta el presente.

Aunque los locales de la embajada no son tan amplios como lo requieren las necesidades actuales del servicio diplomático, sí tuvieron la fortuna de quedar en una propiedad del gobierno mexicano situada en los números 20 de la avenida del presidente Wilson y 9 de la calle de Longchamp (París, XVI). Fue adquirida cuando era Ministro de la Legación el Ingeniero Don Alberto Pani, firmándose la escritura de compra el 8 de diciembre de 1926 y tomándose posesión del inmueble el 1º de Marzo de 1927. Así cesó la trashumancia de la legación y de sus pertenencias y documentos por varios edificios parisinos.

Al hacerme cargo de la embajada de París en junio de 1966, ya había iniciado el Doctor Luis Weckmann Muñoz, primero como secretario en tiempo del embajador Jaime Torres Bodet (1954 - 1958) y luego como Ministro Consejero en el del embajador Ignacio Morones Prieto (1965 - 1966), la loable tarea de inventariar ese archivo. Como era natural, vi con interés dicha labor y procuré darle todo el apoyo que necesitaba; para este efecto, se procuró el acondicionamiento del local, la adquisición de la estantería de acero, la modernización de la instalación eléctrica, la instalación

UNIVERSITARIA 55

Colmena

del equipo de protección contra incendio y la compra de carpetas para guardar los legajos. El doctor Weckmann prosiguió su experta catalogación, y aunque en diciembre de 1966 pasó de la embajada en Francia a desempeñar el cargo de embajador de México en Israel, contó con las facilidades que fueron posibles para llevar su trabajo hasta el año de 1885, siendo la fecha inicial de la serie que consultó la de 1823.

Es de recordar que al frente de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México, en una de sus etapas más constructivas, estuvo un admirable conocedor de las cuestiones de archivología y biblioteconomía, me refiero a don Genaro Estrada. Rodeado de colaboradores competentes, ordenó esos servicios de la cancillería mexicana, y como huella de tales actividades quedaron las series de publicaciones que fundó y que todavía se consultan con el mayor provecho. Una de esas series fue el archivo histórico diplomático mexicano, que era la indicada para acoger los tomos del catálogo preparado por el doctor Weckmann. Así lo consideró el entonces director de ese archivo, Don Daniel Cosío Villegas, y en 1961 y 1962 aparecieron como números 1 y 2 de las "Guías para la historia diplomática de México" los extractos correspondientes a los años de 1823-1838 y de 1839-1867. Más tarde, en 1972, se imprimió el tomo tercero con los resúmenes de los documentos de los años de 1879-1885.

Cuando el doctor Weckmann no estuvo en posibilidades de continuar el trabajo de catalogación, se contrataron los servicios de la señora Mireya Totó Gutiérrez, quien llevó el examen de los legajos hasta el año de 1890; este material, se encuentra listo para su deseable publicación.

Recientemente, la Secretaría de Relaciones Exteriores ordenó la concentración del archivo parisino en el archivo general de la propia secretaría, y en consecuencia se efectuó el traslado de los fondos que comienzan en 1823 y llegan

hasta el año de 1973. Queda por lo tanto pendiente la tarea de completar la catalogación a partir del año de 1890 hasta el mencionado de 1973, lo cual es de esperar que se podrá hacer prontamente con el personal especializado en la capital mexicana.

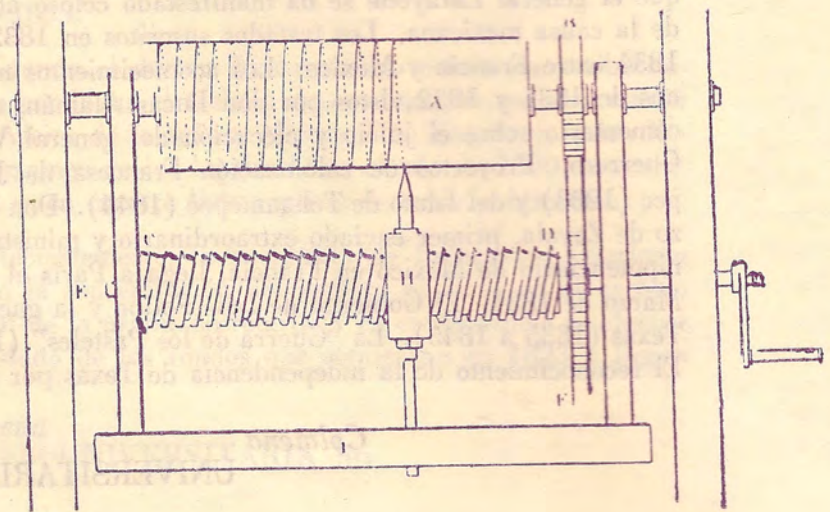
Estos son los datos que recuerdo al ponerse aquí al alcance de los estudiosos la consulta de los documentos antes conservados en la embajada parisina.

El doctor Weckmann tuvo el acierto de escribir dos introducciones y ofrecer índices analíticos de los tres volúmenes que logró publicar. Como él lo señala, basta leerlos para comprender la importancia que la serie catalogada tiene para la historia de las relaciones internacionales de México y aun para el examen de su estructura y evolución internas, aunque como ocurre siempre en estos casos también haya de simple rutina.

Limitémonos a citar, por vía de ejemplos, algunos nombres de personas y acontecimientos salientes que dejan su traza en este archivo.

Preparativos y capitulación de la expedición de Barradas (1824-1829) y la rendición de San Juan de Ulúa (1825). El reconocimiento de la independencia mexicana por la monarquía francesa de julio de (1830); se menciona que el general Lafayette se ha manifestado celoso abogado de la causa mexicana. Los tratados suscritos en 1832 y en 1834 entre Francia y México. Los acontecimientos mexicanos de 1831 y 1832 vistos por don Lucas Alamán, con un comentario sobre el juicio y ejecución del general Vicente Guerrero. Proyectos de colonización Francesa de Jicaltepec (1833) y del Istmo de Tehuantepec (1844). Don Lorenzo de Zavala, primer enviado extraordinario y ministro plenipotenciario de México en Francia, llega a París el 28 de Marzo de 1834. El Gobierno de Luis Felipe y la guerra de Texas (1835 a 1845). La "Guerra de los Pasteles" (1838). El reconocimiento de la independencia de Texas por el Go-

bierno Francés (1839). Aviso de que se ha publicado un impreso de Don José María Gutiérrez Estrada en favor del establecimiento de una monarquía en México, con un príncipe extranjero (1840). Yucatán proclama su separación de la república mexicana (1840). La invasión norteamericana y los sucesos internos de México, de 1846 a 1849. Comisión dada al doctor José María Mora para que remita reseñas mensuales (1846). El Gobierno Francés y El Tratado de Guadalupe Hidalgo (1848). Negociaciones relativas al estatuto del Istmo de Tehuantepec (1850). La aventura de Raoussset de Boulbon (1852). La introducción en la República Mexicana del sistema métrico decimal (1854 a 1856). El General Juan Nepomuceno Almonte, Ministro Mexicano en París (1857). Cuestiones con España. El tratado Mon-Almonte (1859 a 1861). El tratado MC LANE-OCAMPO debe ser considerado como nulo y sin valor (1860). Negociaciones en Europa de Gutiérrez Estrada y de Almonte (1859 a 1861), José María Hidalgo renuncia a la ciudadanía mexicana (1861). Los Bonos Jecker (1861). Benito Juárez, Presidente Constitucional de la República Mexicana a su Magestad Napoleón III, Emperador de los Franceses: hace referencia a los vínculos amistosos que fe-



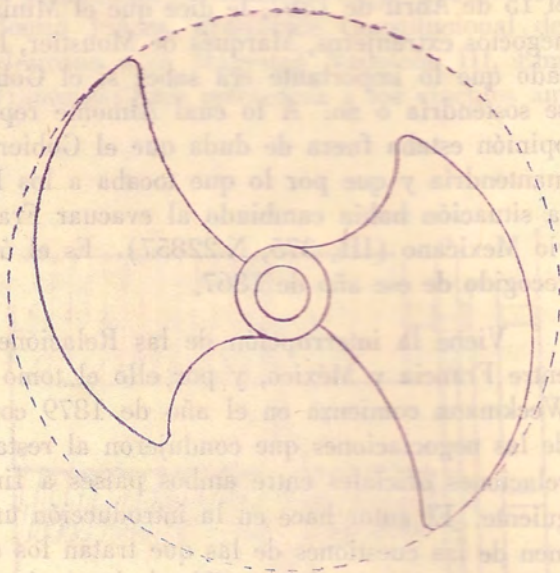
lamente existen entre la República Mexicana y la Nación Francesa, y a sus ardientes deseos de que aquéllos se estrechen y consoliden en bien de las dos naciones (19 de septiembre de 1861). Pero don Juan Antonio de la Fuente, Ministro de México en Francia, informa (El 11 de octubre de 1861) que el Emperador Francés no se halla en París sino de paso y que el mal estado de la Relaciones Diplomáticas, sobrevenido en México y confirmado en París, no hubiera permitido el acto de buena amistad de la entrega del pliego. La Legación Mexicana en París, aún a cargo de don Juan Antonio de la Fuente, suspende sus relaciones con el ministerio de negocios extranjeros (Y) protesta . . . contra la intervención (1861-1862). La guerra de intervención (1861 - 1863). Epoca del Imperio Mexicano (1863 a 1867). El general Almonte es designado ministro del Imperio Mexicano cerca de Napoleón III (1866). En comunicación de Almonte a Tomas Murphy (Hijo), Ministro de negocios extranjeros del Imperio Mexicano, fechada en París el 15 de Abril de 1867, le dice que el Ministro Francés de negocios extranjeros, Marqués de Moustier, le había comentado que lo importante era saber si el Gobierno Imperial se sostendría o no. A lo cual Almonte replicó que en su opinión estaba fuera de duda que el Gobierno Imperial se mantendría y que por lo que tocaba a los Estados Unidos la situación había cambiado al evacuar Francia el territorio Mexicano (III, 375, N.22857). Es el último despacho recogido de ese año de 1867.

Viene la interrupción de las Relaciones Diplomáticas entre Francia y México, y por ello el tomo III del doctor Weckmann comienza en el año de 1879 con la iniciación de las negociaciones que condujeron al restablecimiento de relaciones oficiales entre ambos países a fines del año siguiente. El autor hace en la introducción un atinado resumen de las cuestiones de las que tratan los documentos, en los que ve una prueba tangible de la creciente y penetrante

influencia de la civilización Francesa sobre el México de las postrimerías del siglo pasado (P.9).

Los archivos siempre permiten alargarse al tratar de ellos. Sabiéndolo, me impongo un límite y dejo a los lectores interesados la tarea de escudriñar detenidamente los documentos del archivo procedente de París que ahora se inaugura en los locales de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México.

Agradezco al actual Director de este Archivo, Doctor José María Muriá, y a la subdirectora, Licenciada María Eugenia de Roux-López, la valiosa ayuda que me prestaron para redactar estas líneas con menos errores de fechas.



Cultura Nacional y Culturas Regionales

Integración armónica de la diversidad

WIGBERTO JIMÉNEZ MORENO

El Humanista, etnólogo e historiador, Wigberto Jiménez Moreno, fallecido en 1985 a la edad de setenta y cinco años, fue ampliamente reconocido por sus investigaciones sobre las culturas mesoamericanas y los procesos de mestizaje y transculturación. Autor de innumerables estudios sobre las diferentes etapas de la historia mexicana, miembro de múltiples academias de historia y de investigación científica, ejerció también la docencia en instituciones educativas y culturales tanto del país como extranjeras. Asimismo, se destacó como un entusiasta impulsor de los estudios históricos y antropológicos, habiendo fundado en su ciudad natal El Colegio del Bajío, centro de cultura superior, destinado a preservar y fomentar los valores de la cultura regional. Dedicado siempre a la investigación y la enseñanza de la historia, el ensayo que hoy se presenta muestra la permanente preocupación del autor por las cuestiones en torno a los orígenes y perfiles que definen a la cultura mexicana.

MEXICO ES UN país topográficamente fraccionado, lleno de contrastes y sujeto a cambios súbitos. En su cultura se funden, correlativamente, heterogeneidad, contradicción e inestabilidad. Es un pueblo pluriétnico y pluricultural. La cultura nacional —consistente en un común denominador y en un consenso básico, especie de rostro no impasible sino gesticulante— vive en un perpetuo tejer y destejer, a veces con cambios drásticos como los de la Conquista, el Despotismo Ilustrado —que desde hace dos siglos y un cuarto, nos

forjó autoritariamente— la Independencia, la Reforma y la Revolución. El Despotismo Ilustrado —que aún coexiste simbióticamente con la Democracia— no requirió de la violencia armada como en las otras crisis, equiparables a terremotos sociopolíticos. Ocurrieron esas mutaciones como cuando es bruscamente sacudido un Kaleidoscopio y —alterado con ello el diseño de sus vidrios de colores— prodúcese otra composición cromática, a la que

Colmena

UNIVERSITARIA 61

puede equipararse una nueva configuración socio cultural.

Sin llegar a un determinismo geográfico, es evidente que un marco fisiográfico y un ambiente ecológico condicionan el desarrollo cultural en un proceso de ajuste del Hombre a la Naturaleza que lo sostiene, lo ciñe y lo tronquela. Por ello la circunstancia geográfico-ecológica es el punto de arranque en cualquier intento de regionalización cultural. Pero, junto a aquella acuñación por el hábitat, debe constatarse el paralelo moldeamiento que en el individuo y en el grupo imprimen las hormas económicas, sociales y culturales con que el uno y el otro son forjados. En este aspecto, los datos básicos son los de la Antropología y la Historia —al lado de la Geografía Humana— y, en cuanto al Legado Prehispánico, hace once años los sintetizamos así:

“Ortega y Gasset decía: “Yo soy yo y mi circunstancia”: la interacción entre el hombre y su ambiente ecológico y socio-cultural es, pues, el proceso clave de cuya profunda o superficial comprensión depende que entendamos, o no, la biografía de una persona o la integración de un estado y una cultura como los de México”.

“La geografía muestra un país

Colmena

UNIVERSITARIA 62

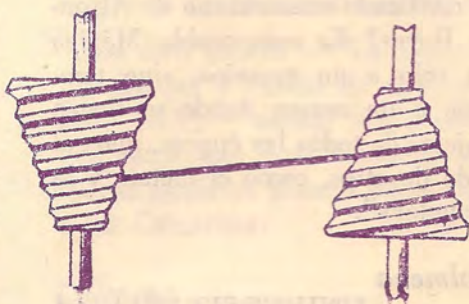
de fuertes contrastes donde se enfrentan llanuras y montañas, desiertos y bosques; ríos caudalosos o ausencia de ellos, regiones lluviosas u otras de sequía perpetua. Símbolos como el jaguar de la selva y el águila de la estepa se contraponen, y a la lluvia fecundante (serpiente de plumas verdes: Quetzalcóatl) se opone la sequía (serpiente de turquesa: Xiuhcóatl). Las tierras fértiles del sur y del centro fueron hogar de los pueblos sedentarios y civilizados (toltecâ), mientras en el norte vagaron nómadas y bárbaros (chichimecâ). Al terror cósmico y a la noche amenazadora que el jaguar personifica, los vence el águila, símbolo del día —donde esperanza, espejo de coherencia— y sobre la sequía que arrasa las civilizaciones agrícolas, triunfa la lluvia generadora de prosperidad como la vida sobrepaja a la muerte, y de manera idéntica vence al caos de la barbarie nórdica de Aridamérica el cosmos de la civilización central y meridional de Mesoamérica”.

“Los bárbaros de los llanos desde Texas (x) hasta San Luis Potosí destruirán una y otra vez las culturas al sur hasta el Río Fuerte, el Lerma y el Pánuco, pero éstas civilizarán reiteradamente a los agresores norteños. Desde los más remotos tiempos tela Penélope, México vivirá en perpetuo *fieri* —en un constante hacerse y rehacerse— y sus profundas y vigorosas raíces

culturales lo harán resurgir aun de la peor catástrofe como invencible ave fénix. ¿Es, acaso fortuito que el mexicano sea paradójico, estático a veces como cuando se le imagina dormido bajo un gran sombrero, o dinámico en otras como cuando es visto como agresivo charro que, dispara balazos a diestra y siniestra? Conservador y revolucionario a la vez, México, en lo esencial permanece, desde antaño, fiel a sí mismo, a pesar de los cambios constantes —a veces traumáticos, como cuando la Conquista o la Reforma— y podría decirse que “plus ça change, c’est la même chose”. En esta dialéctica de continuidad y cambio, unos soles cosmogónicos suceden a otros tras sendas catástrofes y México se debate desde antiguo en la lucha entre el dios propio —*Tezcatlipoca*— y el extranjero —*Quetzalcóatl*— devoto nacionalista unas veces o fascinado en otras por lo exótico y así gana en una *Quetzalcóatl* cuando Cortés derrota a Cuauhtémoc, pero Juárez reivindicó a éste —cual nuevo *Tezcatlipoca*— venciendo en Maximiliano a *Quetzalcóatl* y rompiendo, al triunfo de la Reforma, el molde hispánico que forjó Cortés.

“La topografía dividirá a México y lo diversificará en regiones en gran parte incomunicadas que generarán sus peculiares estilos socio-culturales, con gran riqueza imaginativa —antípoda de lo prefabricado y lo producido en masa—

y esa diversidad será, en ocasiones, estructurada como un mosaico de turquesa o como la configurada policromía de un kaleidoscopio. Pero cada crisis traumática alterará el diseño establecido, produciendo frecuentes mutaciones. Fuerzas centrípetas integrarán, en sucesivos imperios —desde el teotihuacano al tolteca y al mexicana— la Mesoamérica Septentrional, mientras en la Meridional (y dentro de ella el Area Maya) sólo florecerán las ciudades-estados como Palenque o Copán. Desde el Valle de México y el Altiplano de Puebla-Tlaxcala —y sólo desde allí, conforme a una ley geopolítica— será posible vertebrar ese mundo disímolo, gracias a los cauces naturales de comunicación que lo lograrán poner en contacto lo aislado y lo remoto, pero triunfarán a veces las fuerzas centrífugas *al derrumbarse los imperios* en catástrofes comparables a las que dieron fin a cada uno de los soles cosmogónicos, y al cosmos político y socio-cultural sucederá el caos, y en la anarquía imperante



quedarán las regiones invertebradas y hostiles enfrentándose, hasta que de nuevo logre coordinarlas el núcleo rector desde donde se forjan los imperios, surgidos de la desmesurada expansión de una gran metrópoli, como Teotihuacán, Tula o Tenochtitlan. Si el Imperio Romano es la explosión de Roma, el de los mexicas es el de la ciudad que les dió nombre, donde el águila —símbolo del dios del sol y de la guerra— se alimenta de tunas que son corazones de víctimas sacrificadas”.

“La meseta central y la costa del golfo se enfrentarán reiteradamente con sus opuestas actitudes: en aquélla preponderará el estoicismo plasmado en la cabeza del caballero águila, mientras en ésta reira la vida en las cabecitas sonrientes. ¿No es entonces comprensible que la heterogeneidad intrínseca de México produzca diversos niveles de desarrollo cultural, permitiendo la coexistencia de toda una gama de modos de vivir que van desde el primitivismo de los Seris hasta el civilizado ecumenismo de Alfonso Reyes? Es comparable México no sólo a un mosaico, sino también a un museo donde se tienen objetos de todas las épocas, unos al lado de otros, como el metate y la licuadora”.

Colmena

UNIVERSITARIA 64

“Frecuentes cambios súbitos trastornarán de continuo el ritmo vital de sus pobladores; sacudimientos sísmicos o erupciones volcánicas se tragarán al hombre y su cultura como cuando el Xictli vomitó la lava del Pedregal de San Angel, o inundaciones torrenciales, producidas por ríos habitualmente secos, arrasarán numerosas ciudades. Sufrirá de angustia el mexicano —clima congénito que refleja la literatura desde la poesía nahua hasta la de López Velarde, autor de “Zozobra.” La inestabilidad será en él característica y vivirá en la incertidumbre del “¿quién sabe?” Existirá de milagro como quien sobrevive si acierta en la lotería y se adaptará fácilmente a lo imprevisto y lo desconcertante, puesto que así ha subsistido por siglos y así será en él menor el impacto de sorpresas y desconciertos que entre los habitantes de países prósperos y bien reglamentados. México será impredecible y a la vez inestable y perdurable. La “edad de la angustia” —la nuestra— la de la poesía de Auden, la ha vivido desde tan atrás como cuando los mexicas temblaban ante un posible sucumbir del mundo cada 52 años, o como cuando funestos augurios ensombrecían los años finales del reinado de Moctezuma Xocoyotzin”.

“Conservar la serenidad viviendo en la incertidumbre y la zozobra, sobreponerse a la derrota y

elevarse desde el abatimiento con renovada esperanza, he ahí una nota que arranca de las raíces de México y una lección para las horas crepusculares en que hoy vive la Humanidad. México es consciente de su honda raigambre, de la solidez inquebrantable de los cimientos que levantó la civilización mesoamericana que —como sugiere Miguel León-Portilla— es equiparable a la media docena de las que, surgidas en el Nilo, en Mesopotamia, en las islas y costas del Mar Egeo, en el Indo, en el Río Amarillo o en los Andes, gestaron las demás que en el mundo ha habido”.

“Aunque en cierto modo decapitada cuando el cataclismo de la Conquista, la herencia prehispánica sobrevive y se funde con el legado hispánico... Ostensiblemente en unas veces, o de manera sutil en otras, la raíz indígena tiene aún vigencia bajo el Virreinato, en el México Independiente y hasta la hora actual. El sincretismo religioso que Madsen llama “Cristopaganismo” es testimonio elocuente y bastaría mencionar la imponderable fuerza integradora del guadalupanismo, símbolo del éxito del mestizaje y de la transculturación hispano-indígenas. Atestiguan lo mismo en la esfera del arte las manifestaciones “tequitqui” y en particular las pinturas de Itzmiquilpan en el siglo XVI, el barroco popular de la Iglesia de Tenantzintla en el XVIII, y la resurrección in-

digenista en los murales de Diego Rivera que proféticamente vislumbró en sus creaciones la gloria pictórica de Bonampak antes de su hallazgo. Y no es menos importante el testimonio lingüístico, con la enorme abundancia de toponímicos, principalmente de origen nahua, maya, huasteco, tarasco, otomí, mixteco, zapoteco, tarahumara, ópata y cahita, y la multitud de indigenismos (sobre todo de prosapia nahua, tarasca o maya) que saturan el español de México”.

“El carácter mismo del mexicano, con su cortesía y formas reverenciales y su moderación y habilidad diplomática, es derivado, en gran parte, de la raigambre autóctona, tan vigorosa e indestructible que podría aplicarse a ella lo que Chimalpain afirmó acerca de la perennidad de la capital de México:

“In quexquich-cauh mániz Cemanáhuatl, áic políhuiz in itenyo, in itauhca México-Tenochtitlan”.

“En cuanto tiempo exista el Mundo, nunca se perderá la fama, la gloria de México-Tenochtitlan”.

En otro ensayo —“La Conquista: Choque y fusión de dos mundos” (XX)— esboqué ese decisivo encuentro que con extraordinaria fuerza pictórica plasmó Jorge González Camarena:

“Cuando sobrevino la Conquista, verdadero choque y fusión de dos mundos, dos pueblos de invencibles guerreros se hallaron frente a frente. Los mexicas, impelidos por su fiero espíritu militarista, tenían detrás de sí la cauda de sus constantes victorias. Los españoles traían consigo todo el ímpetu de la cruzada en que vencieron a los moros y los inflamaba la ambición fáustica, insaciable, de los hombres del Renacimiento.

Mas no se trata sólo de dos pueblos que, por sí mismos, simbolizan cada uno el mayor poderío que entonces se hallaba en América y en Europa. El Imperio Mexica y el Imperio Español era también los heraldos y los adalines de dos culturas y de dos mundos: de un mundo oriental y de un mundo occidental que se cruzaron y fundieron en nuestro México”.

“Semejanzas notables adviértanse entre España y México: uno y otro son países de grandes contrastes, que favorecen manifestaciones culturales en que priva lo paradójico. Uno y otro son países que la geografía desune y desarticula, fomentando así el surgimiento de culturas regionales y la presencia de grupos heterogéneos. En España la porción atlántica, como en México la que ve al Pacífico, es el

área mas conservadora y castiza mientras el evante Español, como nuestra Costa del Golfo, es la región más abierta a influencias extrañas y también la más progresista”.

Así como los pueblos del cercano Oriente explotaron la riqueza minera de España en el primer milenio antes de Cristo y los fenicios tuvieron en Gades —llamada hoy Cádiz— la clave de su Imperio, así más tarde España explotó las ricas minas de plata de México y de otros países americanos, y tuvo en nuestra patria a Veracruz como una puerta de entrada. En fin, así como los romanos unificaron a España, dividida hasta entonces entre numerosas tribus, así los españoles, a su vez, unificaron a México. Si la huella de Roma fué decisiva en la península ibérica, la de España en México no lo ha sido menos. Sin embargo, la trascendencia histórica del Imperio Mexica no puede ser olvidada: así como el Imperio Romano hizo posible la rápida difusión del cristianismo, del mismo modo el estado que los aztecas forjaron con impulso mesiánico permitió la rápida difusión del catolicismo”.

“Dos mundos, pues, se hallaron frente a frente. Eran dos mundos extraños que provenían de orígenes diversos. Entre ambos se abrían profundos abismos, pero había también analogías tan numerosas que

sirvieron como otros tantos puentes para salvar esos abismos. Hubo, al entrar en contacto, una pelea continua, pero también un constante abrazo. Y de ese forcejeo, entre amoroso y hostil, ha surgido México. A la dureza del mexica se sobrepuso la del castellano, pero el paisaje semiárido de la Altiplanicie de Anáhuac conquistó definitivamente a los conquistadores, venidos de las arideces de Extramadura o de Castilla. De allí, de la unión indisoluble de lo indígena y lo hispánico, ha surgido la rica cultura mexicana. En el siglo XVI se produjeron los primeros contactos y comenzó la integración de esta cultura hispano-india”.

“Los colonizadores españoles, son gentes de filiación católica y actúan, en lo esencial, como tales. Son actitudes diferentes la de los colonos ingleses que van a la Nueva Inglaterra, y la de los colonos españoles que pueblan la Nueva España y otras partes de Hispanoamérica. Desde luego, todos sabemos que la actuación de unos y otros fue distinta, pero no se ha insistido bastante sobre las motivaciones religiosas. Para mí, el colono de Nueva Inglaterra era, característicamente, el puritano, lector asiduo del Viejo Testamento, que actuaba como un israelita conquistando la Tierra de Canaán y, tal como se recomienda en el Viejo Testamento, no se debía mezclar él, nuevo israelita, con esos indíge-

nas vistos como cananeos, a los que era preferible exterminar. Esta es una actitud ajena a la del católico que, generalmente, no leía la Biblia y que, normalmente, sólo oía acerca de ella por la predicación, la que se confinaba, como regla general, a la explicación de pasajes del Evangelio, en los sermones dominicales. Ahora bien, en el Nuevo Testamento no se enfatizan, en ninguna manera, las diferencias que separan a unas razas de otras, sino que se insiste en que todos los hombres son hermanos, al ser hijos de Dios; siendo, o más débil, o, en algunos casos, inexistente, esa actitud discriminatoria, se explica que los españoles y portugueses se mezclaran ampliamente con negros e indios”.

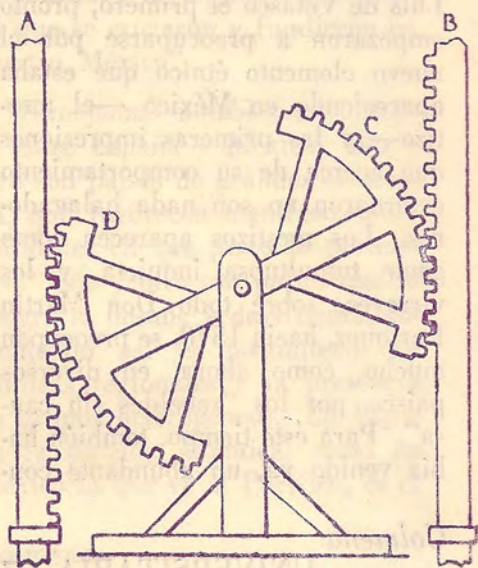
“Los virreyes, a partir de Don Luis de Velasco el primero, pronto empezaron a preocuparse por el nuevo elemento étnico que estaba apareciendo en México —el mestizo— y las primeras impresiones que acerca de su comportamiento externaron no son nada halagadoras. Los mestizos aparecen como gente tumultuosa inquieta, y los virreyes, sobre todo Don Martín Enríquez, hacia 1570, se preocupan mucho, como ahora, en diversos países, por los “rebeldes sin causa”. Para este tiempo, también había venido ya, un abundante con-

tingente de negros y comenzaba a haber bastantes mulatos que eran otro motivo de consternación para la autoridad virreinal”.

“Veamos también algo de lo que sucedía con los mestizos, descendientes de españoles e indias: Se ha insistido en cómo los hijos de estos matrimonios, considerados como ilegítimos, eran muchas veces abandonados. Por ello, estos mestizos naturalmente gravitaron más hacia el lado de la madre, que hacia el lado del padre, puesto que eran educados por aquélla y aún asumían hacia el padre español —muchas veces desconocido— una actitud de resentimiento, la misma que —según Octavio Paz— late aún en el máximo vituperio que em-

plea el mexicano, cuando se recuerda a alguien que su madre fue violada. Sin embargo, los mestizos hacían todo aquello que les hiciera parecer más a los españoles y se vestían como ellos, procediendo en esto como los “pochos” de hoy”.

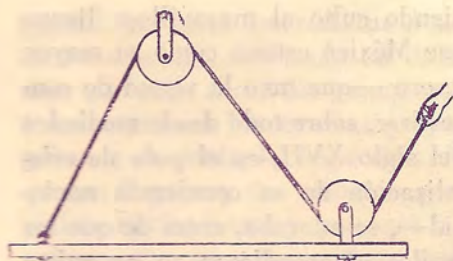
“El mestizo no entra en escena perceptiblemente sino hasta la Guerra de Independencia y es entonces cuando, como todos sabemos, aparecen caudillos muy notables como Morelos, o como Guerrero. A gran parte de la población de origen hispánico le horroriza el comportamiento de mestizos e indígenas como los que militaban en las huestes de Hidalgo, y por eso predominan los criollos en el ejército realista. Apenas lograda la emancipación, esos mismos criollos tiemblan ante las huestes surianas de Guerrero y Lobato en 1828, cuando llegan esas insospechadas multitudes de indígenas —de reacción imprevisible— a la ciudad de México. Así vuelve a ocurrirles a los criollos cuando ven venir a las huestes de Don Juan Alvarez, procedentes del sur, de ese epicentro de conmociones telúricas en la Historia de México, de donde antes brotaron los ejércitos de Morelos y Guerrero, y, finalmente, así les sucede otra vez a los criollos en los momentos de la Revolución, cuando ven aparecer a las huestes surianas de Zapata. Pero la Revolución Mexicana —como todos sabemos— ha cambiado profundamen-



te la actitud de gran parte de la población con respecto al indígena, al que no se considera ya como lastre. El mexicano de hoy siente que el indígena es uno de los factores que han dado a México una fisonomía inconfundible, y México es, precisamente, uno de los países más equilibradamente mestizos en el Continente. Los resultados del proceso de Mestizaje y Transculturación están visibles en la trayectoria de México”.

Como hemos señalado en otro trabajo, a pesar de existir rotundas discrepancias entre las religiones prehispánicas y el Cristianismo, había también, entre ellas, analogías profundas: “castellanos y mexicas se han visto impelidos por un hondo sentido misional y el culto de Huitzilopochtli, como el de Cristo, tiene un aspecto mesiánico. Existen, para el mexica, ritos que —aunque sólo aparentemente— se acercan a los de la religión Cristiana: hay un bautismo, una confesión de pecados, y hasta una especie de comunión. Los sacerdotes llevan una vida abstinentes y los rodea un respeto comparable al que en la Nueva España del siglo XVI inspiraron los frailes”.

“Hay hasta insignias sacerdotales que se parecen a las del cristianismo: así el *chicoacolli* es comparado al báculo de los obispos, aunque más pequeño. Existen, entre los cristianos, fiestas como la de



Todos los Santos, que se celebra cuando tienen los indios la de Todos los Dioses, es decir la de la llegada de estos. Por otra parte, las normas éticas de los mexicas y las del cristianismo, coinciden en muchos puntos y ambas propenden hacia un ideal ascético, o, por lo menos, estoico. Pero, además, un mismo clima de angustia envuelve al cristiano, que teme perder su salvación por el pecado, y al indígena prehispánico que vive permanentemente en zozobra por la diaria posibilidad de que los poderes de la noche venzan al sol y la de que, cada 52 años, sea destruido el mundo”.

“Esas analogías facilitaron la adopción del cristianismo, actuando como poderoso imán el guadalupanismo —surgido en 1555/56 bajo el arzobispo Montúfar. En efecto —asentábamos en otro estudio. “En el sitio mismo, donde por más de cuatro siglos se ha venido rin-

diendo culto al maravilloso lienzo que México estima como su mayor tesoro —que tuvo la virtud de convertirse, sobre todo desde mediados del siglo XVII, en el polo de cristalización de su conciencia nacional—, se adoraba, antes de que los frailes emprendiesen su conquista espiritual, a la madre de los dioses, *Tonántzin*: este mismo nombre se da, por muchos indios, aún en nuestros días, a la venerada imagen cristiana”. Sin embargo, “tendrá que reconocerse que esa imagen bellísima, de ninguna manera representa a la vieja deidad pagana *Tonántzin* o *Cihuacóatl*, y que el indígena no sigue invocando a ésta, por más que emplee ese primer nombre (“nuestra madrecita”) para hacerse oír por la Madre de Cristo. El santuario está en el mismo sitio que el de la diosa antigua, pero la imagen que México pone, en su predilección religioso-nacionalista, por encima de todas las demás representaciones marianas, es claramente la de la virgen María como la ha concebido y la sigue concibiendo un indígena cristianizado, desde mediados del siglo XVI”. “No hay, de seguro, un caso más representativo e indiscutible del éxito que tuvo en México el mestizaje cultural hispano-indígena, y es justamente este éxito el que depara a

Colmena

CO AIA UNIVERSITARIA 70

México una posición señera dentro de la América Latina”.

“Los indígenas no sólo han adoptado el culto de Cristo y de la Virgen y los santos, sino que han confundido a estos personajes sagrados entre sí, con “héroes”, nacionales o de su propio grupo. Así, según Bennett y Zingg, los tarahumaras veneran a San José su Cristo” (fusión de San José con Jesucristo), quien opera todos sus milagros a través de Benito Juárez. De manera semejante —de acuerdo con Zingg— los huicholos han confundido a Cristo con Manuel Lozada (cabecilla rebelde que combatió contra Juárez) y afirman del Salvador que los judíos lo persiguieron mucho, pero que siempre lograba escapárseles emborrachándoles, hasta que lo aprehendió el Gral. Ramón Corona y lo fusiló en la Plaza de Armas de México”.

“Tenemos toda una gama de situaciones: desde aquellas en que las manifestaciones religiosas están orientadas en un sentido pagano hasta aquellas otras en que la orientación cristiana es la que prevalece. Así, por ejemplo, entre los mayas de Quintana Roo —que en la época prehispánica tenían ídolos a los que se suponía capaces de dar oráculos— hay un culto de las “cruces que hablan”, extendido entre ellos desde mediados del siglo XIX, y que claramente deriva de su religión antigua. En otros casos —co-

mo en Michoacán— puede afirmarse que el Cristianismo logró verdadero arraigo”.

“La fusión de elementos religiosos prehispánicos con otros del cristianismo ha sido ampliamente estudiada por autores como Madsen y Spicer que han logrado penetrar en el conocimiento de casos notables de sincretismo religioso a los que el primer autor califica de “cristo-paganismo”. Esta fusión de elementos derivados de religiones indígenas y del cristianismo, tienen en el siglo XVI, una expresión artística de primera importancia en las pinturas de Itzmiquilpan”.

Sabemos cómo España impidió, con éxito, que sus colonias entraran en contacto con mundos extraños al hispánico y la Inquisición estableció una especie de cuarentena permanente para evitarlo.

Pero —como explicamos en otro estudio— “entre 1753 y 1793 aproximadamente, fue agrietándose la especie de muralla china que en lo intelectual, cercaba a la Nueva España y a otras colonias ibéricas, al relajarse la estrecha vigilancia con que la Inquisición pretendía impedir la entrada de libros y doctrinas, heterodoxas en lo religioso, sediciosas en lo político, y ya al final del siglo esa barrera se había, en gran parte, derrumbado, e irrumpía, arrolladora, la Modernidad. Así, al terminar la atinada gestión del segundo Conde Revilla-

gigedo, las ideas heterodoxas o sediciosas habían alcanzado tal difusión que eran ahora los peluqueros o los artesanos los que las propagaban y se tenía la impresión de que en España y sus colonias, pervivían instituciones y patrones de cultura que se consideraban anticuadas, mientras Francia y los Estados Unidos, con sus gobiernos y sus normas democráticas eran vistos como los países ejemplares que señalaban los rumbos futuros”. Por fin, “desde la primera década del siglo XIX, se fue sintiendo, cada vez más fuerte, la influencia de las ideas democráticas que provenían de los Estados Unidos, y, en plena Guerra de Independencia, empezó a difundirse el conocimiento de su Constitución, que más tarde inspiraría la nuestra de 1824”.

“En países como Bélgica, desde 1830, el Estado y la Iglesia convivieron dentro de una fórmula política de atinado liberalismo. En México, los conflictos entre uno y otra, a lo largo de pocos años, de una centuria —que ya de 1833 a 1938— llegaron a ser graves por la intransigencia e incomprensión mutua de clericales y anticlericales. En torno a problemas como éste y el de la forma de gobierno —monarquía, o república (y si ésta debía ser federal o central)— contendieron enconadamente conservado-

res y liberales alcanzando éstos el triunfo y modelándose —con más o menos apego a su doctrina— nuestras instituciones políticas de tendencia democrática”.

“Desde que la Reforma triunfa, hace poco más de un siglo, con las batallas libradas en 1860, México asume una actitud abierta hacia todos los cambios, ha roto definitivamente con los patrones que heredó en España y mira ahora más bien hacia Francia y los Estados Unidos. Nuevas corrientes,, como la del Socialismo —que décadas antes carecía de importancia— entran a la palestra desde 1861. Nuevas filosofías de la vida, como la que alienta en el Espiritismo, se presentan acaso al arribar a México las huestes numerosas de la Intervención Francesa. La voluntad de cambio es tal que el gobierno que apoyan los conservadores —el de Maximiliano— ni intenta siquiera desandar lo andado. Y cuando éste sucumbe y se restaura la República se convierte en doctrina oficial la del positivismo y el ideal suyo de “orden y progreso” queda entronizado definitivamente bajo el régimen de Porfirio Díaz”.

“De propósito no hemos hecho hincapié —por esperar a hacerlo ahora— en el hecho más trascendental de la Historia Mexicana del

siglo XIX: el contacto con la cultura estadounidense, que ejerció una fascinación casi idílica entre los liberales hasta mediados de esa centuria y fue, por los conservadores, vista con recelo. Por identificarse con ella, algunos de aquéllos llegaron a aceptar segregaciones del territorio nacional (como en el caso de Zavala respecto de Texas) mientras que los últimos admitieron la intervención Francesa para contrabalancear el poder del Coloso del Norte”.

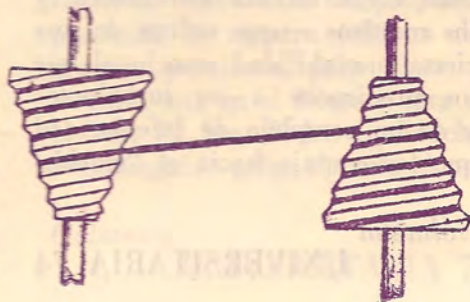
“Fue una honda decepción para los numerosos mexicanos que tanto habían admirado a su vecino septentrional, y habían tratado de imitarlo hasta romper con la tradición propia, contemplar a la Patria invadida en el año aciago de 1847. La derrota dejó un trauma del que México pudo curarse con la victoria contra los franceses el 5 de mayo de 1862, con la que recuperó el mexicano su orgullo nacional”.

“La dolorosa pérdida de la mitad de su territorio iniciada en 1836 y consumada en 1848 y 1853, tuvo, sin embargo, un resultado imprevisible: si hasta entonces México parecía hallarse como en estado gaseoso por la baja densidad de su población esparcida en un ámbito inmenso, de aquí en adelante, restringido a un territorio más pequeño, vino a sufrir una especie de condensación como de estado líquido, logrando mayor cohesión y

robusteciendo su conciencia nacional por obra y gracia del grave peligro que había corrido su existencia misma frente al vecino del norte en 1847 y contra la Francia de Napoleón III entre 1861 y 1867. Para esta última fecha, los Estados Unidos —apenas superada su guerra de Secesión— consideraron que un nuevo ensanchamiento de su territorio a costa de México podría resultar contraproducente al producir una temida vigorización de los estados del sur, y paulatinamente se fue creando una amistad entre aquel país y el nuestro, que, aunque sometida a duras pruebas, ha acabado afianzándose, sobre todo a partir de 1947. Es particularmente desde esta última fecha cuando el contacto entre ambas culturas vino a ser más íntimo, sintiéndose la fuerte influencia de la “American Way of Life”. Esto último ha producido en la cultura mexicana cambios notables de valores y normas y se le plantea, frente a esto, la necesidad de defender su filosofía de la vida y su estilo de vida propio —ya que, como decíamos en un artículo— “debe mantener su propio carácter —especie de columna vertebral que lo sostiene erguido— y debe propender, por tanto, hacia la integración de su propia personalidad defendiendo su patrimonio cultural genuino contra destrucciones o deformaciones y contra la invasión de elementos perturbadores por inasimilables.

Debe, en su suma, ser fiel a sus raíces y a su idiosincrasia y expresarse de modo auténtico, dentro del lenguaje de sus propios símbolos y de acuerdo con su propia jerarquía de valores”. Sin ello, “no puede tener una nación una fisonomía bien definida, ni puede tampoco crear obras de calidad excelente de valor universal, que sólo se realizan, cuando las ideas, las aspiraciones y los sentimientos potencialmente comunes a todo el género humano se expresan y plasman dentro del propio molde nacional”.

“La cultura más genuina de cada país hállase en las provincias, más bien que en las grandes metrópolis: éstas tienen frecuentemente un carácter cosmopolita, y son puertas de ingreso —un tanto indiscriminado— para elementos extraños; sin embargo, es en las capitales donde puede lograrse una especie de visión de conjunto de todo el país, y es también en ellas, por otra parte, donde mejor puede adquirirse esa perspectiva univer-



salista, indispensable a la humanidad actual. Por desgracia, en un exagerado afán de modernidad, las poblaciones provincianas destruyen a veces sus tesoros de arte, y muchos objetos o monumentos que, en calidad de símbolos, las ligan con el pasado. Con ello, los habitantes pierden muchos eslabones que daban un sentido de concatenación al proceso histórico; se crea, por ello, una cierta discontinuidad e inestabilidad, y los pobladores son como árboles sin raíces, como huérfanos, o como parias, o como personas amnésicas, ya que han perdido aquello que mantenía despierta su conciencia histórica. Y, sin ésta, no puede esperarse que sean buenos ciudadanos, capaces de sentir y de encauzar su propio destino”.

“Es evidente, por tanto, la necesidad de preservar y fomentar la cultura regional, y está clara la conveniencia de revincular a los diversos grupos humanos con su pasado: los indígenas deben adquirir una nueva confianza en sí mismos al contemplar las obras gigantes que en Teotihuacán o en Chichén erigieron sus antecesores, y los mestizos —que sufren de una cierta inestabilidad emocional que los predispone a ser turbulentos y de un complejo de inferioridad que los empuja hacia el “machis-

mo”— deben aquietar la guerra que en su interior (como en los hijos de un matrimonio discordante) siguen librando las dos culturas —ibérica e indígena—, y, al reconocer los valores positivos de su doble herencia, no se sentirán ya como aquellos vástagos que, por desconocer a uno de sus progenitores, subestiman al padre español en favor de la madre indígena o desprecian a ésta, gloriándose sólo en su ascendencia hispánica, ya que estas actitudes socavan las raíces de las razas y culturas mestizas y producen, por eso mismo, un sentimiento de inseguridad y un cierto desequilibrio, como si faltase en ellas un centro de gravedad interno”.

Sucede, por desgracia, que al quedar conectada una comunidad indígena o mestiza con el resto del país por medio de carreteras —lo cual, de ser así, es indiscutiblemente benéfico—, entre, junto con los camiones, un afán renovador que —aunque en sí mismo saludable— acarrea a veces la destrucción de viejos monumentos de alto valor histórico o artístico, que son substituidos por edificios que desentonan con la fisonomía peculiar del poblado —conseguida durante siglos— y que son un símbolo de descastamiento: desaparecen, asimismo, las artes populares, o se deforman con la introducción de motivos decorativos que, se supone, son del gusto del turista, y hay

una especie de crisis de los propios valores de la comunidad; la tendencia, entonces, es imitar a la capital; para ser modernos, habrá que abatir los árboles del jardín, suprimir las fuentes, arrasar hasta los monumentos para ensanchar calles, tener en la población un “jocalón” donde se instale un cine, y, por lo menos, un “bar” cuya presencia se advierte por el ruido incesante de una sinfonola; a los indígenas, por supuesto, se les obligará a que vistan pantalones, y con todo ello el progreso será definitivo.

“Es evidente que, para contener los desmanes de una renovación que para ser benéfica no debe ser atolondrada, y para encauzar un proceso que debe ser de reforma y no de deformación, no basta que se dicten leyes mediante las cuales un organismo central proteja los monumentos, sino que hay que despertar la conciencia de los habitantes —indígenas, mestizos o criollos— de cada poblado, dándoles a conocer su propia historia local y la significación de la localidad en la historia nacional, la importancia histórica o artística de los monumentos precoloniales, coloniales y nacionales, y el valor estético de la música vernácula y de las danzas y las artes populares. Conviene pintar en las escuelas o en los salones de cabildo, los hechos más importantes de la historia local en forma accesible a todos, y

habrá que introducir, en aquellos, libros de lectura especiales para cada provincia, departamento o Estado —en que los tópicos sean la geografía, la flora y la fauna, el folklore o la arqueología, la etnografía y la historia de la región, lo mismo que datos de carácter lingüístico y juicios sobre el valor de los productos artísticos regionales—, revinculando —por estos y por otros medios— a los habitantes con la región en que viven, y dotándolos así de un cierto orgullo para la obra positiva que realizaron sus antepasados indígenas o ibéricos: resucitándoles, en fin, la confianza en sí mismos, para combatir el complejo de inferioridad de que a menudo padecen”.

Abordaremos, finalmente, otro tema: el de considerar —conforme al temario de este Coloquio— “cuáles son las zonas o regiones culturales en que puede dividirse el país; su origen y características”.

De nuevo partiremos de los datos de la Geografía Humana y la Ecología, y los cotejaremos con los que aportan la Antropología y la Historia. Recordaré la propuesta partición de nuestro país en dos grandes porciones, para fines de estudio: una en el Norte y otra en el Sur. El Ing. Pedro C. Sánchez —distinguido geógrafo veía el más

Colmena

UNIVERSITARIA 75

trascendental parteaguas en el Eje Volcánico: al norte de él principia Norteamérica y al sur comienza Centroamérica. Un etnohistoriador eminente —Paul Kirchhoff— yendo más allá de lo aclarado por Miguel Othón de Mendizabal en 1928 en el primer bosquejo de su “Influencia de la Sal...”, —corroborado luego por Ralph Beals en los años treinta— definió geográfica y culturalmente en 1943 a Mesoamérica, que abarcaría desde el Rio Fuerte, el Lerma y el Pánuco en el septentrión hasta la península de Nicoya, en Costa Rica, en el mediodía. Al norte de Mesoamérica se extendían, por el septentrión de México y por el Suroeste de los Estados Unidos —que fué nuestro— las áreas de Oasis-América y Aridamerica. Por su parte, el arqueólogo Román Piña Chan, en 1960, en su obra “Mesoamérica”, reconoce varias zonas arqueológicas en el área cultural así llamada dentro de los límites establecidos por Kirchhoff, excepto en el caso de una “Zona Norteña” que se extiende por Guanajuato, Aguascalientes, Zacatecas y San Luis Potosí, amén de porciones de Durango. Desde el punto de vista histórico, recordaremos que en 1776 se instituyó la Comandancia de las Provincias Internas, que abarcaban el Noroeste, el Norte Central y el

Colmena

UNIVERSITARIA 76

Noroeste de México. El experto geógrafo Robert C. West —en colaboración con Augelli— publica en 1966, su libro “Middle America” y en él traza una línea, el norte de la cual se halla un México euromestizo, y al Sur otro indomestizo. Su demarcación coincide, en gran parte, con el límite norteño de las zonas arqueológicas que postula Piña Chan. Desde Mendizabal en 1928 y poco después Ralph Beals, y luego Kirchhoff y en él traza una línea, el norte de la cual se halla un México euromestizo, y al Sur otro indomestizo, y un trienio más tarde quien esto escribe, somos varios los autores que proponemos esa división en dos Méxicos (particularmente distinguiendo entre sedentarios y nómadas con un diferente tipo de conquista en cada caso) y lo mismo hace Francois Chevalier en su obra clásica sobre “La formación del Latifundio”.

Para llegar a una regionalización cultural con base en la Geografía, deberían tomarse en cuenta las regiones geomórfreas, la distribución de la vegetación, las provincias faunísticas y otros datos que seguramente, han sido considerados por expertos como West y Augelli en su mapa “Culture Areas of Modern México” incluido en su libro “Middle America” (1966), o por Claude Bataillon en su obra acerca de “Las Regiones de Méxi-

co”, cuya edición francesa data de 1969. Bernardo García Martínez en un artículo del primer tomo de la “Historia de México” publicada por el CólMex, aportó una valiosa carta sobre la “Estructura básica de la Geografía de México”, y un cotejo entre esta y la de West-Augelli nos da las bases para la regionalización cultural que intentamos alcanzar. Desde otro punto de vista, Angel Bassols Balatla ha dividido el país en zonas económicas.

La Baja California debe ser considerada como un área cultural, no incluyendo el Valle de Mexicali y su contorno, según West-Augelli. Tal Valle y su “entorno” lo incluyen éstos en la del Noroeste y agregando que prefiero llamar el Norte Central y el Noreste. En lo esencial, estas áreas norteñas corresponden —desde Zacatecas y San Luis hasta la frontera con los Estados Unidos— con la antigua Comandancia de las Provincias Internas y con la zona “euromestiza” de West-Augelli, lo mismo que con la mayor parte de Oasis America y Aridamérica de Kirchhoff. En lo esencial coinciden Bataillon y

García Martínez en tales demarcaciones.

La Mesa Central o México Central lo divide García Martínez en una porción occidental a la que podemos llamar “Centro-Occidente” o “Norcentro” y en una oriental —o de los “Valles Centrales” a la que Bataillon llama “Centro-Este” y nosotros “Surcentro”.

Postula García Martínez una “Vertiente occidental y otra oriental” que nosotros denominamos “Occidente” y “Suroccidente” y, en cambio no podemos convenir con él en que Oaxaca sea una porción del Sureste, sino que la integraríamos dentro de la Vertiente del Pacífico. Las otras divisiones que García Martínez establece para el Sureste nos parecen aceptables, lo mismo que su “Vertiente del Golfo” pero ésta última la extienden West-Augelli hasta incluir Tabasco y aun la región de Laguna del Carmen y sus inmediaciones en Campeche.

Tales son a grandes rasgos, los datos que nos permiten ahora reflexionar acerca de la regionalización cultural de México.

El pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset

Dr. Jur. Dr. Phil. Agustín Basave Fernández del
Valle, Rector de la Universidad Regiomontana y
Presidente Emérito del Centro de Estudios Humanís-
ticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León.

HACE POCO MAS

de cincuenta años —año de 1914— que José Ortega y Gasset invitaba a los lectores a que ensayasen, por sí mismos, “posibles maneras nuevas de mirar las cosas”, que él solo ofrecía “*modi res considerandi*”, para que experimentasen si, en efecto, proporcionaban visiones fecundas y en virtud de su íntima y leal experiencia, probaran su verdad o su error.

(Meditaciones del Quijote).

Aceptemos la invitación de Ortega. Aprestémonos a seguirle —vibrando con él al unísono, si nos es posible— en su ágil y brillante trayectoria. La crítica, cuando es honrada, se hace sobre las huellas, es una operación de segundo grado.

Trayectoria Filosófica de Ortega.

Para descubrir el mundo en su verdad, Ortega (que es un contemplativo) arranca desde su punto de vista individual, porque otra cosa le parecería un artificio. El mundo es un horizonte cuyo centro es el hombre concreto. “El hecho radical, el hecho de todos los hechos —escribe Ortega— es la vida de cada cual. Toda otra realidad que no sea mi vida es una realidad secundaria, virtual, interior a mi vida, y que en ésta tiene su raíz y su hontanar. Ahora bien: mi vida con-

siste en que yo me encuentro forzado a existir en una circunstancia determinada. Se vive aquí y ahora. La vida es absoluta actualidad" (1). No hay que extrañarse de que este vitalismo aparezca como una nueva y sutil versión del idealismo. Recordemos que la primera formación de Ortega fue neo-kantiana.

El mismo Ortega se declaró preso del idealismo kantiano por espacio de diez años. Después cree evadirse del idealismo kantiano por siempre y opone con fuerte ademán el vitalismo pragmático a la razón. La verdadera realidad primaria no es el yo sin las cosas ni las cosas sin el yo, sino el yo con las cosas, haciéndose con ellas. Porque la vida —quehacer dinámico— es lo que hacemos y nos pasa. "Yo soy yo y mi circunstancia", dijo Ortega desde su primer libro (1914). La realidad que me circunda "forma la otra mitad de mi persona". Reabsorber la circunstancia es el destino de cada quien.

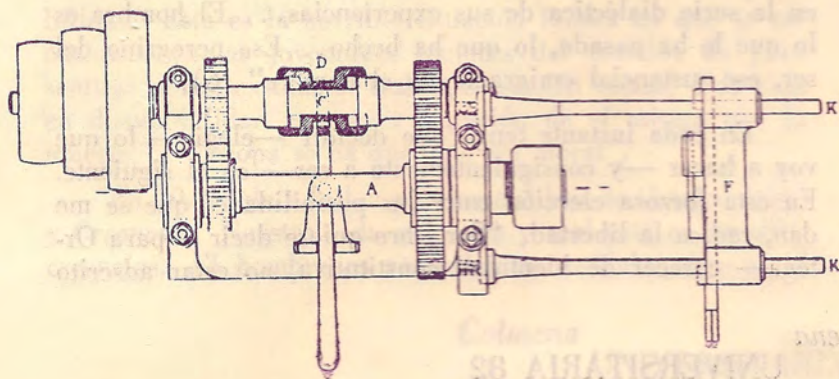
El mundo es perspectiva. "Cada vida es un punto de vista sobre el universo" (2). Cada hombre tiene una misión de verdad. "Donde está mi pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios". Y piensa Ortega que la perspectiva —uno de los componentes de la realidad— no deforma el mundo, sino que lo organiza. "Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera. Lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en el último y queda oscuro o borroso. Además, como las cosas puestas unas detrás de otras se ocultan en todo o en parte, cada uno de ellos percibirá porciones del paisaje que al otro no llegan. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que, puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto

supondría que hay un paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien: ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva... Todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado. La 'specie aeternitatis' de Spinoza, el punto de vista ubicuo, absoluto, no existe propiamente: es un punto de vista ficticio y abstracto..." (3). De la infinitud de elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas —fenómenos, hechos, verdades— quedan fuera, ignoradas, no percibidas. Las divergencias de los puntos de vista no implican la falsedad de algunos de ellos. La verdad integral se establecería como la geometría descriptiva, por la yuxtaposición o conjunción de todas las perspectivas parciales.

El imperio de la razón pura —según Ortega— ha cesado. Entramos ahora a la era de la razón vital. Porque la razón es, debe ser, tan sólo una forma y función de la vida. "El tema de nuestro tiempo —escribe Ortega— consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo". Aunque el meditador del Escorial nunca llegó a precisar el significado de la razón vital, parece entender por ella una razón abierta a la realidad ínsita en la vida. Posteriormente nos dirá que la razón vital es constitutivamente razón histórica. Y de la razón histórica "esperamos la aclaración de la realidad humana y con ello de qué es lo bueno, qué es lo malo, que es lo mejor y qué es lo peor". Esta razón histórica no aclarará los hechos sino los mostrará. Verá al individuo "en su propio e instantáneo hoy, actuando, viviente, el escorzo de todo el pasado humano". Para comprender algo humano es preciso contar una historia porque, en suma, "el hombre no tiene naturaleza sino historia". El hombre no tiene naturaleza porque no es una cosa y por ello "lo humano se escapa

a la razón físico matemática, como el agua por una canastilla... El hombre no es cosa ninguna, sino un drama su vida, un puro universal acontecimiento que acontece a cada cual y en cada cual no es a su vez, sino acontecimiento". En esta ilimitada plasticidad, el hombre no es de suyo nada, sino mera potencia para ser "como usted quiera". Literalmente dice José Ortega y Gasset: "Yo oso afirmar: que el hombre se hace a sí mismo en vista de la circunstancia, que es un Dios de ocasión" (4).

Nacemos en cierto nivel histórico y vivimos desde una altura determinada de los tiempos. A diferencia del tigre, que estrena su ser tigresco, el hombre es heredero de un pasado que le condiciona su ser y le posibilita. Por ello, "para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia". Y la historia tiene, en las generaciones, su estructura precisa. Pero, ¿qué son las generaciones? "Una generación —define Ortega— es una zona de quince años durante la cual una cierta forma de vida fue vigente. La generación sería, pues, la unidad concreta de la auténtica cronología histórica, o, dicho en otra forma, que la historia camina y procede por generaciones. Ahora se comprende en qué consiste la afinidad verdadera entre los hombres de una generación. La afinidad no procede tanto de ellos como de verse obligados a vivir en un mundo que tiene una forma determinada y única (5). Este repertorio de ideas, creencias, problemas y usos tiene, según Ortega, una duración o estabilidad de quince años. Por las generaciones se ar-



ticulan las épocas históricas. Hay generaciones ordinarias y hay generaciones extraordinarias que introducen un cambio decisivo en la historia.

La vida es, por esencia, existencia individual, soledad. Para Ortega lo social, originado en la convivencia, es vida mostrenca, comunal, tónica. Las acciones sociales no son queridas por la persona, ni muchas veces entendidas. Se ejecutan de manera mecánica, impersonal. Lo interindividual es otra forma de la convivencia. Trátase de las relaciones entre las personas en cuanto tales: amor, amistad, etc. Los usos, impuestos por "la gente", hacen que lo social se convierta en algo desalmado, mecanizado, mineralizado. Sin embargo, gracias a los usos podemos prever la conducta de los otros y casi convivir con los extraños. Además, posibilitan el progreso y la historia. La sociedad es siempre problemática porque nunca existe de un modo estable. Esta inestabilidad radica en la coexistencia de instintos sociales y antisociales en el hombre.

La realidad auténtica y radical —en el sentido de que en ella radican todas las otras realidades— es la vida humana. "Mi vida, toda vida, es proyecto vital, faena poética. Somos, en cierto sentido, novelistas de nuestras propias vidas porque tenemos que imaginar o crear el personaje que pretendemos ser. Porque la vida, aunque me es dada, no me es dada hecha. La vida es ocupación, pero antes pre-ocupación. El hombre "va siendo" y "des-siendo" —viviendo—. Va acumulando ser —el pasado—: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias... El hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho... Ese peregrino del ser, ese sustancial emigrante, es el hombre" (6).

En cada instante tengo que decidir —elegir— lo que voy a hacer —y consiguientemente a ser— en el siguiente. En esta forzosa elección entre las posibilidades que se me dan, radica la libertad. "Ser libre quiere decir —para Ortega— carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito

a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado". No hay libertad para renunciar a la libertad, ocurresenos decir interpretando la doctrina orteguiana... Toda criatura humana tiene el deber esencial de ser, de ser plenamente, íntegramente lo que es. ¡"Sé el que eres"! , repite emocionado con Píndaro y Fichte. Con inocultable empirismo sostiene que lo bueno en un hombre es malo en otro, porque "cada individuo, tiene su descendencia intransferible y personal, su repertorio ideal de acciones y gestos debidos". En sus *Mocedades* sintió el influjo de Renán y habló del convencionalismo de la moral, porque "lo sincero, lo espontáneo en el hombre es, sin disputa, el gorila". El triunfo del instinto sobre la razón es evidente cuando se analizan frases como ésta: "la vida no tiene sentido sino es como una aspiración de no renunciar a nada". Esta moral existencial y deportiva que propugna por una religiosa docilidad a la vida y entroniza los oscuros instintos vitales, nos hace recordar, insoslayablemente, a Zaratustra y su tabla de valores invertida. No obstante, llegará un momento —*La Rebelión de las Masas*— en que José Ortega y Gasset se quejará amargamente del primitivo que no se somete a normas morales ni reconoce instancias superiores. Después de singular análisis diagnóstica un tremendo mal que cava la entraña misma de la civilización europea: el immoralismo. Ese hombre anárquico, violento, súbdito de sus caprichos, que nada se exige a sí mismo porque no se valora, es el hombre-masa. "Sin mandamientos que nos obliguen a vivir de un cierto modo, queda nuestra vida en pura disponibilidad. Esta es la horrible situación íntima en que se encuentran ya las juventudes mejores del mundo: de puro sentirse libres, exentas de trabas, se sienten vacías. Una vida en disponibilidad es mayor negación de sí misma que la muerte... Europa se ha quedado sin moral".

En 1940 sale a la luz pública el libro de Ortega: *Ideas y Creencias*. Nuestra vida auténtica y real está en nuestras creencias. El hombre es radicalmente crédulo; éste es el

estrato más profundo de su existencia. Pero cuando las dudas toman lugar en nuestro ser, las "ideas-ocurrencias" llenan el hueco "fantaseando, inventando mundos". Lo verdadero y lo científico no son más que fantasías exactas. El conocimiento objetivo es imposible y el pesimismo escéptico es palpable: "encontrarse viviendo es encontrarse irrevocablemente sumergido en lo enigmático. A este primario y pre-intelectual enigma reacciona el hombre haciendo funcionar su aparato intelectual, que es, sobre todo, imaginación. Crea el mundo matemático, el mundo físico, el mundo religioso, moral, político y poético". La tesis es muy amarga. ¡Todo!, inclusive lo que se sabe y se siente más sagrado como la religión, es sólo ilusoria ficción. Son tan fuertes los resabios idealistas germanos que todavía en esta última obra filosófica —*Ideas y Creencias*— están patentes y actuantes. Las creencias constituyen el continente de nuestra vida. "Cabe decir —apunta Ortega— que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Mientras que nuestra relación con las ideas es un mero tenerlas, las creencias son nuestro mundo y nuestro ser (7).

¿Cómo nace la Filosofía?

Conocer es una de tantas cosas que el hombre hace. ¿Por qué y para qué conoce el hombre? La vida —siempre problemática— es inseguridad, naufragio, dice Ortega. En esta radical inseguridad, el hombre busca una certidumbre. Quiere saber a qué atenerse. Cuando le falla el primitivo suelo de sus creencias, busca pensamientos que le sostengan. Antes de producir estas "mentefacturas" (pensamientos), está en la creencia de que las cosas tienen que ser y de que son cognoscibles para el hombre. Moviéndose siempre entre la ignorancia y el saber, el ser humano aspira a una certidumbre radical: la filosofía. No le basta tener muchas otras certidumbres; desearía poseer una instancia suprema que no suponga otras instancias o verdades. Mientras que las ciencias son parciales y dependientes de supuestos previos, la filosofía es, en sentido orteguiano, una certidum-

bre autónoma y universal hecha por el hombre-náufrago para saber a qué atenerse en su vida (8).

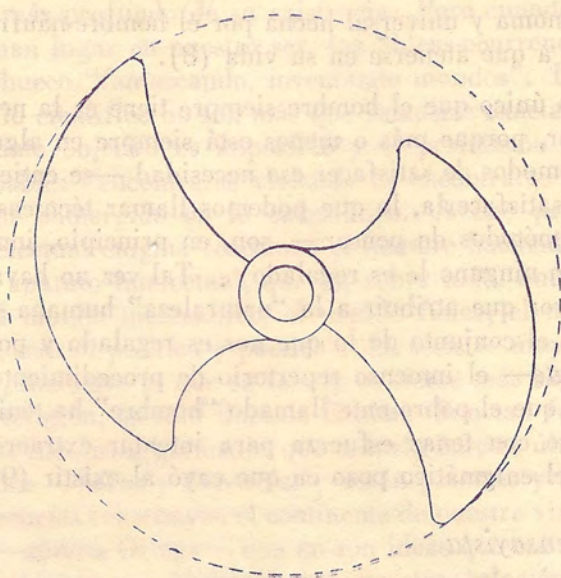
“Lo único que el hombre siempre tiene es la necesidad de pensar, porque más o menos está siempre en alguna duda. Los modos de satisfacer esa necesidad —se entiende, de intentar satisfacerla, lo que podemos llamar técnicas, estrategias o métodos de pensar—, son, en principio, innumerables, pero ninguno le es regalado. . . Tal vez no haya injusticia mayor que atribuir a la “naturaleza” humana —naturaleza es el conjunto de lo que nos es regalado y poseemos *a nativitate*— el inmenso repertorio de procedimientos intelectuales que el pobre ente llamado “hombre” ha tenido que agenciarse con tenaz esfuerzo para intentar extraerse a sí mismo del enigmático pozo en que cayó al existir (9).

Ortega ensayista

Como ensayista, Ortega es imponente, magistral. El ensayo —ha dicho alguna vez Ortega— es el tratado menos la prueba. Quiérese indicar, con esta donosa frase, la libertad mental y estilística del ensayista.

Bástenos, como muestras de los ensayos orteguianos, estos tres botones:

1) *La deshumanización del arte*. Encuentra Ortega que el arte nuevo es antipopular por esencia porque la masa no lo entiende y no puede por tanto gustar de él. Y es que los resortes de este arte joven, no son los genéricamente humanos; las nuevas obras artísticas no le invitan a apasionarse y a intervenir sentimentalmente y le dejan sin papel. Según el autor madrileño, el objeto artístico sólo es artístico en tanto que no es real. “La mayoría de la gente es incapaz de acomodar su intención al vidrio y transparencia que es la obra de arte: en vez de esto, pasa al través de ella sin fijarse y va a resolverse apasionadamente en la realidad humana que en la obra está aludida. Si se le invita a soltar esta presa y a detener la atención sobre la obra misma de arte, dirá



que no ve en ella nada, porque en efecto, no ve en ella cosas humanas, sino sólo transparencias artísticas, puras virtualidades”. Desde Beethoven hasta Wagner el tema de la música fue confesional o autobiográfico. Era un arte impuro en que el artista contaminaba sus pasiones. El artista actual —según el diagnóstico del pensador español siente asco de este contagio psíquico, porque quiere hacer del placer estético no un placer inconsciente, sino un placer inteligente. Y concluye Ortega afirmando: “Se dirá que el arte nuevo no ha producido hasta ahora nada que merezca la pena y yo ando muy cerca de pensar lo mismo... ¡Quién sabe lo que dará de sí este naciente estilo! La empresa que acomete es fabulosa —quiere crear de la nada—. Yo espero que más adelante se contente con menos y acierte más”.

2) *Misión de la Universidad.* Más que de artificiales sistemas pedagógicos, la Universidad se nutre del aire público de su nación y de sus gentes.

La barbarie del especialismo exclusivista, las pretensiones infatuadas del "cientificismo", y la falta de una integración vital de conocimientos, que se ha enseñoreado de las universidades de nuestro tiempo, motivaron las sutiles disquisiciones y las enérgicas protestas que Ortega lanzó desde el paraninfo universitario de Granada.

Cuando el Medioevo da a luz la Universidad, ésta poco se ocupa de profesiones y especialidades y todo es entonces "cultura": Teología, Filosofía, artes. Pero cultura no era entonces, a juicio de nadie, un mero ornamento; sino un sistema vital de ideas sobre el hombre, la sociedad, y el universo, que orientaba y dirigía la existencia.

Estultamente se cree en nuestros días, por el vulgo y los profesionistas miopes, que la cultura es sólo un deleite ornamental, superfluo y accesorio. Esta es la causa de que la vida sea un caos, y que el hombre se confunda, naufrague y se pierda. El profesionista actual es más técnico y sabio, en su especialidad, que el de la Edad Media, pero también es más inculto. Es el nuevo "bárbaro" que no ensambla su ciencia con el resto de la realidad y que se ha quedado abajo del nivel de su siglo.

Una Universidad auténtica debe empezar por transmitir cultura; después, por enseñar las profesiones y, por último, como actividades meta-universitarias, por establecer centros de discusión, laboratorios, seminarios. Con la acostumbrada perspicacia en su visión, Ortega nos previene de confundir tres cosas que son de sobra diferentes: cultura, ciencia y profesión intelectual. "Ciencia es sólo investigación: plantearse problemas, trabajar en resolverlos y llegar a una solución. En cuanto se ha arribado a ésta, todo lo demás que con esta solución se haga ya no es ciencia. Por eso no es ciencia aprender una ciencia ni enseñarla, como no lo es usarla ni aplicarla". De este aserto se infiere, fácilmente, que el verdadero científico —como no sea también un maestro— debe quedar en el laboratorio y no en la Universidad.

3) *La Pampa.—Promesas.—El hombre a la defensiva.* Norteamérica e Hispanoamérica han sido objeto de los cargos eufemísticos de Ortega, cuando no de sus directas inyectivas: “Como los americanos parecen andar con prisa para considerarse los amos del mundo, conviene decir: ¡Jóvenes, todavía no! Aún tenéis mucho que esperar y mucho más que hacer. El dominio del mundo no se regala ni se hereda. Vosotros habéis hecho por él muy poco aún... América no ha empezado aún su Historia Universal.” No creemos que estas mismas palabras escritas por Don José en 1930, fuesen suscritas por él poco antes de su muerte.

Ve Ortega en los hispano-americanos, una espléndida dosis de fuerza vital, pero a la vez sospecha que carecen por completo de disciplina interna, de rigor mental. “La juventud argentina que conozco me inspira —¿por qué no decirlo?— más esperanza que confianza”. Encuentra en las revistas argentinas demasiado énfasis y poca precisión. “El americano, amigo mío —por razones que no es ocasión ahora enunciar—, propende al narcisismo y a lo que ustedes llaman parada. Al mirar las cosas, no abandona sobre estas la mirada sino que tiende a usar de ellas como de un espejo donde contemplarse”... Con implacable escalpelo, continúa el maestro español haciendo nuestra disección psicológica, descubriendo que somos más sensibles que precisos, y mientras así sea, seguiremos dependiendo de Europa. Adolecemos de vaguedad y de falta de criterio certero, firme, seguro de sí mismo, que sólo mediante rigurosas disciplinas se obtiene.

Casi todas las disquisiciones orteguianas sobre Hispanoamérica, se refieren de una manera directa a la Argentina —pueblo con el que ha tenido mayor contacto personal— y sólo por generalización —por cierto poco feliz— al resto de las naciones iberoamericanas. Lo erróneo es la trasposición sin reservas de los rasgos argentinos a los restantes pueblos del Continente. Le faltó al pensador madrileño co-

oncer las genuinas culturas mestizas: México, Perú, Colombia, Las Antillas.

Exageradas y esquemáticas, las adivinaciones de Ortega no dejan de ser, en ocasiones, certeras. El argentino —piensa Don José— es un hombre a la defensiva, un hombre que tiene fabricada expresamente para el uso externo una máscara que sustrae su intimidad. Cuando se charla con entera sinceridad con un argentino, éste resbala sobre el tema y parece decir: “Aquí lo importante no es eso, sino que se haga usted bien cargo de que yo soy nada menos que el redactor jefe del importante periódico X”, o bien: “¡Tenga usted cuidado! Está usted ignorando u olvidando que yo soy una de las primeras figuras de la juventud dorada que triunfa sobre la elegante sociedad porteña. Tengo fama de ingenioso y no estoy dispuesto a que usted lo desconozca”.

Es una lástima que al agudo talento de Ortega haya escapado la peculiaridad fisonómica de América, evidenciada en una serie de rasgos insoslayables del hombre de Hispanoamérica: a) arraigo en lo telúrico; b) disposición innata hacia la belleza y preocupación estética; c) dualidad violenta y dramática entre lo primitivo y lo refinado; d) tendencia hacia el personalismo filosófico; e) gozosa melancolía fatalista; f) rápida y vibrante capacidad emocional; g) un especial y exclusivo sentido del humor que, de puzante, llega a burlarse y reírse de sí mismo. Con todos estos ingredientes se formará nuestra cultura; una cultura más abierta que la europea —más liberal, en el sentido primario de la palabra— y en consecuencia más capaz de arribar a planos de síntesis universal con aire más llevadero y alegre. Falta les hace a los europeos de oxigenarse en países vírgenes y el rebautizarse en la naturaleza. Tenemos en el fondo un conocimiento menos intelectual y silogístico que el de ellos, pero más directo y más poético.

Estilo Orteguiano

Con su acostumbrada elegancia mental, ha dicho Ortega

que “la cortesía del filósofo es la claridad”. En sus primeras líneas del prólogo a sus *Meditaciones del Quijote*, de 1914, se consideró —no en vano— como un profesor de filosofía “in partibus infidelium”, practicando, por eso, la “estratagema” de “seducir hacia los problemas filosóficos con medios líricos”. Y es que Ortega tuvo, desde el primer momento, el tacto y la vocación magistral de acomodarse a su circunstancia, suministrando la porción de filosofía que sus lectores podían recoger por el momento. Huyendo de los neologismos, nuestro filósofo ha cargado de significación filosófica las expresiones usuales del idioma. Su pensar tiene un estilo “perspectivista” o “circunstancial” que procede más por ocurrencias sueltas —apunta Nicol— que con método teórico. Baraja un gran número de ideas y de temas, insistiendo, en cada uno de ellos, como si fuera el decisivo, el principal, el único valedero. A veces adopta un tono profético. Otras huye elegantemente del problema, prometiendo —y casi nunca cumpliendo— nuevos libros en que abordará el problema que soslayara. Muchas ocasiones incluye en libros que tienen pretensión de ser de rigurosa filosofía, confesiones que tendrían mejor cabida en un anecdotario literario. Con todo, su estilo, seduce y solaza, maravilla y embriaga.

Es preciso tomar posición ante el pensamiento orteguiano

Después de haber trazado las líneas fundamentales de la filosofía de José Ortega y Gasset, después de haber revivido sus problemas y habernos puesto en comunión viviente con su estilo mental, sentimos la urgencia de reaccionar críticamente ante su obra. No podemos confinarnos en la miserable situación de un puro historicismo que se limitase a la pura historia o a la pura literatura de la filosofía orteguiana. Es Ortega mismo quien nos invita a ensayar, por nosotros mismos, su nueva manera de mirar las cosas y probar, por nuestra íntima y leal experiencia, su verdad o su

error. Y nosotros hemos decidido, desde el principio, aceptar su invitación. Otra cosa nos parecería indigna.

Permítasenos, pues, apuntar las siguientes observaciones críticas:

1) No cabe pensar en un ser que esté absolutamente desligado de la vida de cada cual. Si es posible pensarlo es porque el ligamen existe. Pero de esto no se infiere que los seres o valores se confundan con mi vida, ni se circunscriban a su horizonte. Fuera de nuestro conocimiento y aún en posible desacuerdo con él, existe un mundo de entes y de valores. Reducir todo a términos de vida humana, es recaer en idealismo. Testimonio de la extravasación del ser y los valores, respecto a nuestra conciencia vital, nos los suministra la misma, en la "docta ignorancia", el olvido, la duda y el error. De estas limitaciones se puede percatar el mismo sujeto que las sufra o un tercero que las advierta.

2) Conforme al perspectivismo, el "punto de vista" se lecciona pero no deforma la realidad. Luego todos los sistemas que han venido sucediéndose sobre el mundo son igualmente verdaderos ("puntos de vista"). Si todas las filosofías son meras perspectivas —sin nada absoluto— entonces también será una mera perspectiva la teoría orteguiana del perspectivismo. ¿Por qué se empeña Ortega —se pregunta Roig Gironella— en imponernos lo bien fundado de su mirador? Si ha defendido el relativismo del punto de vista, ¿cómo justifica el absolutismo en sus conclusiones? "Dios es también —para Ortega— un punto de vista". Lo que la razón y la historia han proclamado siempre como "ens fundamentale", como absoluto, es ahora diluido en el caos agnóstico del "punto de vista".

3) Definir la vida ya no como el punto de arranque, sino como valor supremo, es el error esencial de todo vitalismo. La vida de cada cual es un elemento parcial y subordinado de la realidad. Como torrente de ciega energía carece de sentido por ausencia teleológica. Sólo al servicio

de un valor que la incite y la guíe, cobra la vida contenido y plenitud.

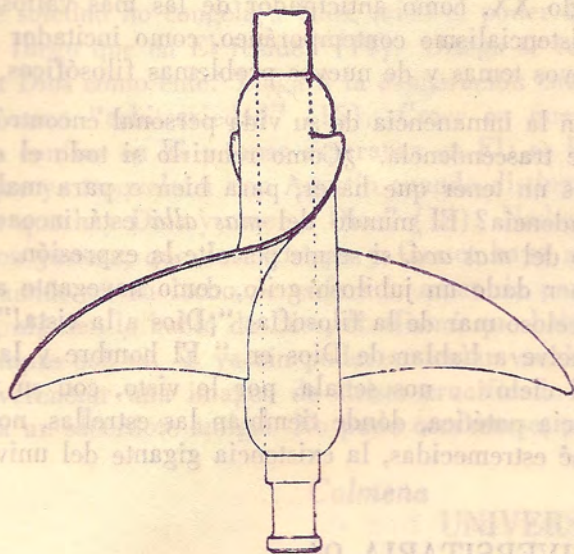
La vitalidad en sí misma —como existencia vegetativa— no tiene polaridad moral, no es buena ni mala. Por eso no cabe decir, sin más, que es menester desconsagrar a la cultura y consagrar nuevamente a la vida. El valor de la vida es subalterno, instrumental. Contra la proclamación de la vida-fin (de sí misma), proclamamos la vida-medio. Quitar de la vida el Bien, es vaciarla de su contenido y reducirla a la inconciencia. La rica variedad del “Cosmos” queda desarticulada en una fuerza vital carente de sentido. Además de las cualidades sensibles y de las relaciones ideales, hay en la realidad una no indiferencia, una estimulación o menosprecio, una búsqueda anhelante de bienes que conduzcan al Bien Absoluto. Yo no comprendo una vida que se limite simplemente a vivir —como ostión en su concha sin trascender. Vivir es extravertirse en la plenaria realidad del mundo circundante, para recogerla e incorporarla al micro-cosmos. La vida es ofrenda, es misión para algo meta-vital.

4) Si a mi vida —siempre contingente— la convierto en la realidad radical que da razón de toda realidad, sólo podré englobar lo experimental, lo relativo y lo inmanente. ¿Cómo dar razón, con este vitalismo inmanentista, de lo que está fuera de mi vida, de lo que la trasciende? La razón vital, que se atiene a las circunstancias para vivir, no puede ser la forma superior del saber, sino a lo más una “ancilla vitae”.

Tal vez el destino de Ortega haya sido el de un gran “culturalista” siempre atento a la última teoría científica europea o al libro inquietante recién salido a la luz pública. Con una prosa deliciosamente musical, cargada de relumbres poéticos, supo siempre apuntar oportunamente una corrección, un nuevo punto de vista, una precisión complementaria, una consecuencia inadvertida, una contrastación, o un primoroso análisis psicológico. En sus manos, cualquier

tema adquiere un gusto y un color inconfundibles. Esto lo reconocemos todos. Y el acento personal de Ortega no está tan sólo en el estilo, como ha sabido ver Iriarte, sino en el contenido. “Es Ortega —ha dicho el Dr. Díaz Blanco en símil feliz— un formidable ojeador (venator) de liebres filosóficas. A cada paso saltan, sorprendidas en sus escritos, pero el escritor no las sigue, se contenta con levantarlas; entonces hace una pirueta y pasa a otra cosa, a buscar otra liebre, a veces con gran desesperación del lector, que se regocijaba creyendo iba a cobrar pieza”. Hasta los más íntimos colaboradores de Ortega —recordemos a Fernando Vela—, después de advertir que su maestro ha sido el mayor suscitador de temas, reconocen que también es el que ha asesinado más. “Los ha sacado, nos los ha mostrado en alto, refulgentes, nos ha encalabrinado, para escamotearlos en seguida, cuando apenas habíamos podido distinguir algo más que su brillo” (10).

Ortega anticipó una buena porción de las ideas existencialistas actuales. Pero sus anticipaciones se quedaron en



UNIVERSITARIA DE COLOMBIA

fugaces adivinaciones que no germinaron en cuerpo de doctrina, en atisbos que no se articularon metafísicamente.

Quizá —apunta Ortega— sólo haya una cosa más íntima que el amor y es lo que podría llamarse *sentimiento metafísico*, o sea la impresión radical, última, básica que tenemos del Universo. Fue Ortega quien me incitó a poseer la totalidad del saber en la medida de lo posible, pero sin tener la ciencia de cada objeto en particular. Sin ser un metafísico, en sentido riguroso, poseía un inmenso sentimiento metafísico. Como Unamuno, sentía hambre de universos, sed de conocer *todo cuanto hay*, pero donde esta totalidad no es cada una de las cosas que hay ni su suma sino sólo lo universal de ellas, su horizonte de totalidad. Pero su realismo concretivo —tan hispánico— le llevó a recortar una posible filosofía primera como teoría del universo, para quedarse en una teoría de la vida humana. Aunque tengamos que ir más allá de la filosofía orteguiana, el legado filosófico y cultural es rico, sugerente, fecundo en varios aspectos.

Quiero rendirle homenaje, en el primer centenario del natalicio de su muerte, reconociéndole como capitán de nuevos rumbos, como máximo prosista en lengua española del siglo XX, como anticipador de las más valiosas ideas del existencialismo contemporáneo, como incitador singular de nuevos temas y de nuevos problemas filosóficos.

En la inmanencia de su vida personal encontró un ámbito de trascendencia. ¿Como rehuirlo si todo el quehacer vital es un tener que hacer, para bien o para mal, con la trascendencia? El mundo del *mas allá* está incoado en el mundo del *mas acá*, si se me permite la expresión. Después de haber dado un jubiloso grito, como navegante alerta en el proceloso mar de la filosofía: “¡Dios a la vista!”, Ortega nos vuelve a hablar de Dios en “El hombre y la gente”: “...el cielo... nos señala, por lo visto, con su nocturna presencia patética, donde tiemblan las estrellas, no se sabe por qué estremecidas, la existencia gigante del universo, de

sus leyes, de sus profundidades y la ausente presencia de alguien, de algún Ser prepotente que lo ha calculado, creado, aderezado" (11). Hay un luminoso texto orteguiano, escasamente comentado, que fija la postura del último Ortega ante Dios. No se trata ya de Dios como "el símbolo del torrente vital, al través de cuyas retículas va pasando poco a poco el universo (12). Tampoco "lo divino es la idealización de las partes mejores del hombre, y la religión consiste en el culto que la mitad de cada individuo rinde a su otra mitad" (13). En el curso en torno a Toynbee, José Ortega y Gasset advierte la infinitud y aseidad de Dios: "Vivir como 'hallarse en lo que nos resiste' es lo que diferencia de un modo radical el sentido que tiene la palabra vida, cuando va referida al hombre y cuando va referida a Dios. Porque para Dios vivir, ser, no es existir en un mundo. El no encuentra ninguna resistencia ni nada se le opone. Dios no tiene un mundo. El que crea lo crea para el hombre y es el mundo del hombre, no el mundo de Dios. Por eso Dios no tiene fronteras, límites, es i-limitado, infinito. Para Dios vivir es flotar en sí mismo, sin nada ni nadie ante El ni contra El. De aquí el más terrible y el más mayestático atributo de Dios: su capacidad para ser, para existir en la más absoluta soledad. Que el frío de esta tremenda, trascendente soledad no congela a Dios, mide el poder de ignición, de fuego que en El reside" (14). Ortega se resiste a pensar a Dios como ente. Llega a la exageración cuando lo concibe como "arbitrariedad" (15). Creer en que existe Dios "es confiar en El y tener esperanza en El; es la diferencia que ya troquelaba San Agustín cuando distinguía entre creer que hay Dios y creer a Dios" (16). Nadie podrá decir, con justeza, que José Ortega y Gasset haya sido un ateo. Cuando en su lecho de enfermo, antes de perder la palabra, alguien le habló de Dios, él afirmó que había contado siempre con él. Y ya sin poder articular vocablos intentó reverenciar una imagen de Cristo crucificado que le mostraba un sacerdote amigo. No pudo confesarse, pero re-

cibió la absolución “sub conditione”. Es todo lo que sabemos.

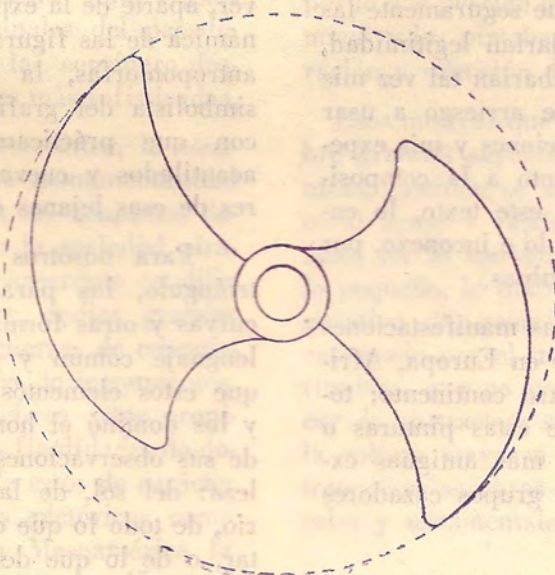
Con Ortega sabemos mejor que la vocación comanda —debe comandar— nuestra vida empírica, y tenemos la obligación moral de acatarla. Si desertamos, solo lograremos caer en los pisos inferiores de nuestra estructura vocacional, pero nunca podremos eludirla totalmente. No se trata de mandamiento extrínseco sino de fundamento intrínseco. Tenemos que realizarnos *desde* nuestra vocación *hasta* nuestra plenitud. La vocación nos constituye. La descubrimos, no la inventamos. Y la descubrimos como grito imperativo: ¡Tienes que ser! Pese a los intentos de falsificación vocacional, permanece siempre “un fondo insobornable” del programa individual de existencia. Ciertamente en la vocación de los individuos hay elementos genéricos o comunes de orden humano —la llamada al Bien verdadero—, comunitario e histórico, pero sin mengua del destino de cada hombre. Vayamos pues a cumplir nuestra vocación “en la alegre aceptación del inexorable destino, de nuestra incanjeable limitación”. Ser si mismo. He aquí un imperativo y una misión de autenticidad. Podemos ensayar múltiples caminos, pero solo encontrando el nuestro experimentaremos el prodigioso fenómeno de la plenitud.

NOTA:

Intencionalmente he prescindido de abordar, en este estudio, las obras inéditas de José Ortega y Gasset, porque en el Anuario *Humanistas* 1965 he dedicado un extenso comentario al tema bajo el rubro de “José Ortega y Gasset en sus Obras Inéditas”. Por lo demás, me parece que las obras inéditas de Ortega no modifican, en lo sustancial, su pensamiento anterior. En la última parte de este estudio hay cuatro referencias a tres de las obras inéditas que se publicaron después de la muerte del egregio filósofo español.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

- (1) Introducción a las *Obras Completas*, 3a. edición, p. IX
- (2) O. c., III, pp. 199-200, *El Tema de Nuestro Tiempo*.
- (3) O. c., t. III, p. 199, *El Tema de Nuestro Tiempo*.
- (4) Véase su ensayo *Historia como Sistema*.
- (5) O. c., VI, p. 371.
- (6) O. c., pp. 35-41, *Historia como Sistema*.
- (7) O. c., t. V, p. 380.
- (8) *Apuntes sobre el pensamiento*, o. c., t. V, pp. 513-542.
- (9) *Apuntes sobre el pensamiento*, o. c., t. VI, p. 526.
- (10) Fernando Vela. "Prólogo-Conversación" a *Goethe desde dentro*.
- (11) *El Hombre y la Gente*, p. 95, Editorial Revista de Occidente.
- (12) *Obras completas*, III, p. 203, *El Tema de nuestro tiempo*, 1923.
- (13) *Obras completas*, II, 554-555, *El Espectador*, IV, Meditación del Escorial.
- (14) *Una interpretación de la Historia Universal. En torno a Toynbee*, p. 313, Revista de Occidente, Madrid, 1960.
- (15) *La idea de principio en Leibniz*, p. 241, Emecé Editores, 1958.
- (16) *En torno a Toynbee*, p. 155.



Discurso de Ingreso a la Academia de Artes, de José Chávez Morado - 1985

“SEÑALES EN LOS MUROS”

LAS PRETENSIONES DE este discurso, sin ser grandes, temo que sean mayores que mi intelecto y mi autoeducación. Penetro en el torrentoso caudal de nuestra cultura plástica, enfatizando las expresiones hechas sobre los muros, aunque para ello a veces salga a contemplar otras formas de menor escala, que por su mismo origen, están vinculadas de alguna manera con las monumentales.

Por no ser investigador sino actor, no apoyo mis palabras en citas de autores que seguramente las dorarían y les darían legitimidad, tales estudios trabarían tal vez mis pensamientos, me arriesgo a usar sólo mis observaciones y mis experiencias; en cuanto a la composición y estilo de este texto, lo encuentro atropellado e inconexo, por lo que pido disculpas.

De las primeras manifestaciones del arte rupestre en Europa, África, Asia y nuestro continente; todos sabemos que estas pinturas o grafiti, son las más antiguas expresiones de los grupos cazadores

con asentamiento en sitios, en donde fueron dejando huellas de su existencia, algunas de manera comprensibles aun para nosotros, obras de gran belleza, otras son de contenido hermético, que los antropólogos han procurado descifrar; lo evidente es que para aquellos pueblos el término y sentido de arte no existía, pero sí tenían conciencia de la supervivencia.

Para un practicante contemporáneo de las artes pictóricas o gráficas, lo que nos maravilla es ver, aparte de la expresividad y dinámica de las figuras zoomorfas y antropomorfas, la geometrización simbolista del grafiti y pinturas, con que prácticamente tatuaron acantilados y cuevas los pobladores de esas lejanas épocas.

Para nosotros el círculo, el triángulo, las paralelas rectas o curvas y otras formas, son nuestro lenguaje común y nos olvidamos que estos elementos los descubrió y los dominó el hombre primitivo de sus observaciones de la naturaleza: del sol, de la montaña, del río, de todo lo que quería conquistar, o de lo que debía protegerse. Así se inició la medición de la tie-

rra y el asombro humano ante su fuerza y belleza.

Al desarrollo de la agricultura y al crecimiento de asentamientos contruidos por los cultivadores para cuidar sus sembradíos, se abandonan cuevas y otros refugios donde había superficies adecuadas para decorar, y en cambio la cerámica, la cestería y la arquitectura, se desarrollan en formas que aun perduran en regiones remotas e in-comunicadas de nuestro país, como evidencia de las desigualdades socioeconómicas que habremos de superar, sin destruir las culturas regionales; la decoración pictórica o gráfica se hace sobre la cerámica y aunque este asunto no parece ser de la incumbencia de este texto, no puedo ignorarlo, pues admiro estas creaciones artesanales del pasado, del presente, y las considero inspiradoras de artes más sofisticadas.

En la época teocrática, la construcción adquiere monumentalidad y solemnidad en los conjuntos dedicados al culto; la sociedad piramidal, donde el sacerdote caudillo ocupa la cumbre, dedica grandes esfuerzos a las guerras de conquista y a la erección de monumentos, en donde se celebran actos propiciatorios para las finalidades de dominio, algunos de estos de carácter decorativo, tanto pictóricos como escultóricos. En Mesoamérica la exuberancia de estas manifestaciones es vegetativa, cubre las formas

de la arquitectura, les da colores y ritmos que los enriquecen como hace la primavera en el campo y cuando el invierno llega a la vida de una dinastía, la que le sucede cubre o destruye la estructura anterior, para hacer la suya, más grande y más bella, con el uso de la coloración y el volumen.

Nuestra historia del arte prehispánico la vamos conociendo, calando dentro de las pirámides y así leemos en sus estratos: cronologías, genealogías, teogonías y también los estilos que fueron evolucionando en la pintura y en la escultura, según las razones que el poder político teocrático imponía a los artistas, los que probablemente pertenecían al círculo cerrado del sacerdocio, por lo que poseían los misterios cósmicos y los pintaban para la veneración y sumisión del pueblo.

Esos motivos que se pintaron sobre grandes superficies arquitectónicas, también se usaron para decorar urnas y vasijas cerámicas y, tanto en lo monumental como en lo pequeño, lo dominante no es figurativo, sino geométrico simbólico, expresado por el uso de elementos rítmicos, que no podríamos calificar de abstractos; sin embargo, en la cultura maya se produjeron extraordinarias obras pictóricas, murales y ornamentales de cerámica,

en las que la figura humana fue captada con gran maestría en su conocimiento anatómico, dentro del gran estilo que distingue a esa cultura.

Casi resulta innecesario decir que en la época clásica mesoamericana, los pintores eran varones y esto, que en lo monumental no demerita e incluso engrandece, en la cerámica marca el empobrecimiento de la forma, la que queda dominada por la pictografía. En la cerámica de Chupícuaro que yo conozco bien, en la primera época es notable la invención formal y su relación con los órganos de la fertilidad femeninos, más que los masculinos y también con frutos y animales; se identifica esta cerámica con la mujer que se supone la modelo, mas después se produce una evolución, en la que la geometría pictórica cubre y embellece por ella misma, toda la pieza, la que es sólo el soporte y renuncia por ello a la elocuencia volumétrica; no podría asegurar que este fenómeno marca el paso del matriarcado al patriarcado, pero da mucho en que pensar al respecto.

Cuando llegan a este continente los europeos conquistadores, la gran cultura azteca los horrorizó por su fuerza y expresividad, lo que debemos admitir como lógico, porque

a pesar de que en la religión católica mediterránea la sangre baña el cuerpo azotado de los cristos y escurre al cáliz de la eucaristía, la distancia cultural entre los invasores y los invadidos era (para hablar sólo de arte) enorme, en incluso hoy, si reconstruimos mentalmente el interior del gran Cu en donde haya estado Coatlicue y nuestros sentidos reciben color, olor y forma, creo que sentiríamos el terror, la fuerza sobrenatural que ese gran arte buscaba producir; por fortuna para la posteridad, los escultores de aquella época tallaron sus obras en piedra basáltica, (gran proeza en cualquier tiempo, más aun entonces cuando se tenían instrumentos de talla líticos, no metálicos), por eso resistieron el furor de la destrucción o el entierro y pudieron salir de nuevo a la luz, sólo con la pérdida de su policromía.

La conquista de Mesoamérica y especialmente de Anáhuac y su joya Tenochtitlán, representó para la cultura nativa un dramático derrumbe, cuya mejor descripción la hicieron los vencidos, con dolidos y bellos poemas; las grandes construcciones fueron arrasadas, empleando mano indígena, quedando para la posteridad, ruinas como raigones de molares, que hoy podemos ver en donde se levantaba el Templo Mayor. No tomó mucho tiempo para que por la recia voluntad del conquistador, se pusie-

ron a pueblos enteros a cargar piedras caídas de la demolición y se les fuera juntando como rompecabezas incompletos para levantar: casas, fuertes, iglesias y palacios toscos, bajos, inhóspitos, despojados de belleza, sólo propios para la soldadesca española.

Las órdenes religiosas que vinieron a completar la labor del conquistador, necesitaron la arquitectura y la imaginaria para la catequización de los pueblos y empezaron una bella tarea, que fue la de ornamentar con murales pintados y con relieves, sus iglesias fortalezas y claustros; de nuevo la flor del color y el diseño brotó entre las piedras y el indígena bailó y cantó frente a esos motivos piadosos que para él, tal vez, le seguía recordando sus teules antiguos; primero se prohibió al natural pintar, más tarde participó copiando modelos importados, generalmente estampas grabadas y a pesar de la vigilancia, en frescos como los de Ixmiquilpan, pudo introducir entre la hojarasca renacentista, su peculiar figuración y simbología; el sometido logra meter su verbo en el canto del lenguaje impuesto.

Esa arquitectura religiosa del siglo XVI que aun nos queda, me impresiona en su reciedumbre y su impureza, en ella se mezclan el mudéjar, el románico y el gótico, en fraternal abrazo, en ella tam-

bién, se siente el paso del monje caminante, que cruzaba el mapa, de California a Centroamérica, e iba presuroso persiguiendo al diablo, rompiendo ídolos y rezando rosarios; también nos evoca a los grandes obispos humanistas: Vasco de Quiroga y Fray Bartolomé de las Casas, fundadores de pueblos, defensores de indios, padres, tatas venerados y venerables.

Los siglos XVII y XVIII en la Nueva España, vieron épocas de gran riqueza y boato, producto de la explotación de minas de plata y oro, creándose por ello una espumosa y almidonada aristocracia peninsular y criolla, que levantó a más de recios cascos de haciendas de minería y agricultura, esplendorosas mansiones e iglesias que fueron espejos de su arrogancia; florecieron para ello la piedra y la madera policromadas y bruñidas con oro, dando vida al barroco mexicano, hijo del español, salomónico y churriguera, al que la mano indígena le dió nuevo vigor y carácter distintivo; las más notables creaciones de este estilo son las grandes fachadas talladas en cantera o modeladas con argamasa y los retablos policromos de las catedrales y aun de iglesias menores; la exuberancia de estas obras, creó de nuevo como en las pirámides y templos, la belleza vegetal selvática.

Colmena

UNIVERSITARIA 101

ca, grata a nuestra sensibilidad y cultura.

La pintura también produjo telas grandes, mas no adquirió la monumentalidad ni la originalidad de la obra integrada de que hablé, no son aun americanas, son coloniales.

Dentro de ese caldo de oro del barroco, se agitaban grandes contradicciones sociales, las de una sociedad de injusticia extrema con grandes desniveles, los que son inherentes entre colonia y metrópoli: la extracción sin retribución de todos los bienes producidos, más otros conflictos interiores, entre españoles y criollos y entre todas las castas que formaban la estructura social, que se asemejaba a un estúpido cuya base estrecha y débil, podía desplomar su carga si le sacudían sismos. Los primeros los provocaron la dinastía de los Borbones cuando decidieron explotar sus colonias con mayor técnica burocrática, creando estancos, impuestos, y gabelas impopulares, que originaron rebeldías en ciudades y pueblos, a los que esas medidas los empobrecían encareciéndoles la vida: la expulsión de los jesuitas, elite intelectual, temida por su avanzada concepción de las relaciones sociales, conmovió igualmente el efímero equilibrio, al que le abrió mas

las grietas el Relacionalismo que venía con vientos de Francia.

La guerra de Insurgencia estalló y puso la casa con las patas para arriba y a su final, le dio a los criollos (caudillos valientes y sacrificados) todo el poder, que fue motivo de grandes luchas entre ellos; el pueblo indio y mestizo siguió en el fondo del hoyo, sirviendo de bestias de carga y carne de cañón, olvidando leyes y decretos libertadores.

Con el Racionalismo llegó el estilo neoclásico a México en la colonia y lo heredó el régimen de la Independencia, el que queriendo borrar las malas causas, destruyó los buenos efectos; como leñadores, los arquitectos y escultores neoclásicos talaron bosques de estípidos barrocos, con furia iconoclasta le quemaron las barbas al Padre Eterno y a todos las figuras de mártires y de vírgenes las mandaron a pudrirse en los rincones de las sacristías; substituyeron el bello exceso barroco, con el frío orden sepulcral de los tímpanos y columnas desnudas de ornamentación; si acaso un resplandor y unos filos dorados, guñan a veces un ojo; quedó un nombre ilustre: Tolsá y el de un guerrillero: Tresguerras, asolador del Bajío.

Como acta de defunción suena lo dicho, mas si bien es cierto que hubo una fatal demolición y decadencia en el sector monumental, en

la obra íntima, pintura sobre todo, reapareció la vida; el mexicano del pueblo, salió del anonimato en que lo tenía el arte colonial, para el que sólo los pálidos europeos o criollos eran dignos de ser inmortalizados en sus efigies pintadas.

El hombre moreno tomó colores y pinceles y empezó el autorretrato comunal más auténtico y profundo de su historia; ya no como tlacuilo, tampoco como europeo; su pintura fue mestiza, virginal, limpia, sin afeites y sin retórica; los Bustos, Herrera, Estrada, Arrieta y muchos más, trabajaron para atender la demanda de su comunidad, como si hicieran pan, el producto era consumido, comulgado, llevado a los hogares, no a los salones palaciegos, fue el verdadero arte de la Independencia, el mejor fruto de ella y también de la Reforma.

Correspondiendo a las clases altas, también se hace una pintura que la retrata en sus galas, hecha con buena academia, que vuelve sus ojos a los originales europeos, nuevamente colonial culturalmente. Hay algunos intentos de pintura monumental en plafones y cúpulas, ayunos de verdadero contenido, efectistas y retóricos.

El Porfirismo es la continuación de esa condición clasista, ausentista, salvo en los últimos años, cuando aparecen ciertas inquietudes en cuadros grandes, con temas de la historia de México, de héroes de la

Independencia y del pasado prehispánico y colonial, intentos lastrados por una visión europeizante y una técnica fría. Cuando se planean grandes edificios como el Teatro Nacional o el Correo Central, donde se incorporan las artes plásticas, se contratan los servicios de europeos.

El gran José María Velasco sobresale en toda esta época, pintor cumbre del paisajismo, maestro cuya influencia aun perdura.

Toma incremento la fotografía y ésta substituye a la pintura popular del siglo XIX; los fotógrafos también ocupan distintos escalones, los hay para la élite y los hay para las clases media y baja, los archivos de ambos son de gran importancia documental, los que hay para las clases media y baja, los archivos de ambos son de gran importancia documental, los que hay que rescatar y estudiar, sobresaliendo algunos por el talento y la postura social de los fotógrafos ante los personajes y escenas que captaron; a Romualdo García, retratista del pueblo guanajuatense, me tocó descubrir y exhibirlo en la Alhóndiga, Ismael Casasola con sus Fotografías fijas y el Ing. Salvador Toscano con un cinematógrafo pionero, rescataron para la historia, episodios del drama de la Revolución Mexicana.

Colmena

UNIVERSITARIA 103

A esa larga época de extranje-rización cultural y social que fué el Porfirismo, con las excepciones que he mencionado, le faltaba un sol que diera luz, al aplastado paisaje cultural, el que por fortuna existió encarnado en un hombre que diariamente lanzaba como volcán hojas impresas a la calle con grabados acompañados de textos que escribía acerca de acontecimientos e inventos Don Antonio Venegas Arroyo; el nombre de este personaje y el valor artístico de su obra, fue rescatado posteriormente cuando sus huesos, perdidos en la fosa común ya no existían.

Don José Guadalupe Posada, aguascalentense de origen, le dió a la Ciudad de México su mejor fruto: Cronista de ella, estaba comprometido con todo lo que en las calles y domicilios, palaciegos o humildes acontecía, e incluso en las iglesias; no fué un frío y objetivo testigo; como hijo del pueblo, bebió del mismo vaso y murió en el mismo lecho del común del pueblo. Con los limitados elementos técnicos que aparentemente dispone un grabador, produjo un mundo en el que más de alguna prosaica realidad adquirió aliento mágico, sus personajes humanos, convivieron con otros de la fantasía: demonios, ángeles y calaveras, mas terremotos, incendios y revo-

luciones; detrás de su mesa de trabajo vió pasar la vida diaria y los grandes acontecimientos políticos, hasta llegar a la Revolución; el no supo que también fué observado y que creó alumnos, algunos geniales, como Orozco, quien en su autobiografía comenta sobre su experiencia adolescente ante el ejemplo de Don Guadalupe.

Así, el trabajo del creador de obras de pequeño formato, influyó en las monumentales de algunos de los que iniciaron en 1921 el gran Muralismo Mexicano, Orozco y también Diego, abrevaron en varias fuentes y una de ellas, fué Posada.

He llegado a una eúspide, siguiendo éste mal hilvanado relato, a un parteaguas: el gran movimiento mural mexicano; se puede decir ahora: antes o después del muralismo; su marca es tan profunda, que aun la crónica indiferencia de los historiadores de arte europeos fue vencida y se le ha incluido definitivamente en las páginas del arte mundial.

Existen a pesar de todo, impugnadores del muralismo, aun hoy algún gran artista y otro gran escritor, obcecadamente satanisan a los muralistas, los han presentado a los pintores jóvenes como el abismo que hay que evitar, foco de contaminación que hay que cegar; ¿Porqué? ¿Porqué fue armada una gran cruzada, no sólo contra el mu-

ralismo mexicano, sino contra la pintura figurativa? ¿Porqué la Unión Panamericana de Washington, más conocida como el Ministerio de las Colonias, lanzó a José Gómez Sicre a giras por la América Latina, para combatir los brotes del virus muralista, que habían aparecido en algunos países del sur?

Por razones políticas de dominio del Imperialismo Americano, porque la pintura mexicana y especialmente la mural, por su forma y por su contenido, significaban un acto de afirmación, de liberación, fue y sigue siendo, ejemplo de cómo los países pueden sumar las herencias propias y las ajenas, como aquí en México, donde se fundieron las del Renacimiento Italiano, las de la Escuela de París, con el Arte Prehispánico, al calor de un humanismo revolucionario y debido al gran talento de los pintores; este producto, síntesis de tan opuestos contribuyentes, fué un arte nacional, vocero de liberación cultural y social, cuya voz se escuchó por todo del Continente Americano, así en los Estados Unidos del Norte, como en Centroamérica y en Sudamérica.

Nos preguntamos ¿Fueron acaso los utópicos paraísos socialistas que pintó Diego, la causa de la furia imperialista? ¿O la ferocidad crítica de Orozco en sus murales? ¿Las declamatorias y gigantescas

figuras de Siqueiros? No, fué algo más básico y esencial lo que originó el sacudimiento telúrico que alarmó a los observadores del Centro de Control Imperialista; he aquí un arte en el cual el personaje, el heroe, triunfante o victimado, es un hombre común, ya sea indio, mestizo o blanco, que sale a la mitad del foro y crece ante y dentro de la piel del pueblo y lo hace sentir grande y bello, le da confianza en su destino, lo empareja con quienes siempre se le presentaron como seres superiores por su origen. Ese es un arte subversivo, independientemente de sus relatos políticos. Hay que detenerlo. Hay que pararlo.

Esa es la historia de una gran proeza y también el origen de la campaña de lavado de cerebros, que se instrumentó internacionalmente, para hacer creer que todo se reducía a demagogía y pintoresquismo, formas vulgares que había que superar, recurriendo a los buenos ejemplos que por fortuna surgían aun de los veneros nunca agotados en las metrópolis y no como se llegó a suponer de un pobre país subdesarrollado.

Yo leí en ese gran libro sin feros siempre abierto del muralismo, fué mi salón de clases, el mejor que pudo existir, ningún maestro

Colmena

UNIVERSITARIA 105

de los que tuve en mis cortas e irregulares clases, pudo inquietarme como los murales de la Preparatoria y Educación Pública y desde entonces aspiré a prolongar, en la medida de mi coraje y talento, la zaga del muralismo. De eso hablaré después.

En nuestro régimen presidencialista terminó la época de los generales presidentes y empezó la de los licenciados, más duchos en leyes y subterfugios, gentes de más flexible trato con los empresarios y banqueros de la nueva burguesía. El Presidente Alemán con su carismática sonrisa y sus compañeros de "banca", aplican todo su talento y maña para echar por tierra avances constitucionales agrarios y todo lo que estorbaba para dar impulso a la capitalización desenfrenada y selectiva; que abrió la era desarrollista, que hoy vemos rota por la crisis mundial y sus desequilibrados métodos nacionales de especulación, corrupción y lucro.

Tal régimen fue sin embargo sensible a temas de alta cultura y escuchó a buenos promotores; el primer homenaje que Alemán aun candidato a presidente ofrece, es a Carlos Chávez, y ya electo crea bajo el mando del músico, el Instituto Nacional de Bellas Artes, que tiene en ese sexenio gran esplendor,

Colmena

UNIVERSITARIA 106

por el buen equipo dirigente y por su amplio respaldo presupuestal; fue el sexenio del rescate de la pintura olvidada del siglo XIX: los Estradas y Bustos, que pasaron a los museos estatales.

Otro Carlos, el Arquitecto Lazo, se encarga de la gerencia de construcción de la Ciudad Universitaria sobre el Pedregal de San Angel, hombre joven, inteligente y ambicioso, tiene grandes colaboradores, uno de los más eficientes, el Ing. Luis Bracamontes; entre los equipos de arquitectos, quienes diseñaron los edificios de escuelas y facultades, hubo muy opuestas posiciones, de simpatía o rechazo a la participación de los artistas mexicanos en la obra de decoración en sus edificios; algunos, funcionalistas cerrados, no la admitieron, otros sí. Carlos Lazo la auspició; con su sensibilidad de político, quiso encarnar el papel que Vasconcelos tuvo como impulsor de la primera generación de muralistas, su intervención, aparentemente suave, contenía la censura política del régimen en materia de libertad de expresión: decía, "pinten todo lo afirmativo, no lo negativo", no se admitía la crítica social en las obras.

A esta gran empresa me tocó concurrir, colaborando con mi amigo el arquitecto Raúl Cacho, con quien había hecho estudios en su taller, sobre la relación de la pintura en edificios de arquitectura de

la época, los que llamamos de "integración plástica", de la cual Raúl se volvió campeón.

Antes de nosotros los que fuimos invitados a la Ciudad Universitaria, Orozco, con Mario Pani había hecho una decoración exterior en la Escuela Normal y ahí dejó una solución, que no fuimos a estudiar como debimos y llegamos, tanto los veteranos como los nuevos, con grandes desajustes de conceptos entre obra pictórica y arquitectónica, relación novedosa por ser la primera vez que teníamos que pigmentar y texturar en el exterior, en volúmenes arquitectónicos muchas veces reacios a recibir el tratamiento de una plástica pictórica que no acomodaba aun sus medios a la función encomendada.

En mi caso, mi inexperiencia me impidió reconocer los límites y posibilidades que tiene la superficie de un volumen arquitectónico y caí en sugerencias cromáticas atmosféricas, en el mosaico del auditorio de la Ex-Facultad de Ciencias; ahora puedo ver que no era sólo el frente, sino todo el cuerpo el que debió recibir el tratamiento ornamental, pero no con pintura, sino con esgrafiados cromatizados que dieran textura y color al elemento, respetando su impenetrabilidad.

De todos los que ahí trabajamos, Juan O'Gorman, fue quien mejor comprendió y realizó su encargo, le sirvieron sus dos disciplinas: la de

arquitecto y la de pintor, los temas que desarrolló no importan cuando uno ve el gran conjunto ornamental, pero a él le sirvieron para buscar los motivos de la composición.

Siguiendo en este texto la secuela del muralismo, brinqué un gran trozo histórico que quiero recuperar, ya que es el del arribo de mi generación a la luz pública, como jóvenes pintores y grabadores, en una época que conmovió a México y al mundo; esta generación cronológicamente es la tercera, precedida por la de: Tamayo, Lazo, Rodríguez Lozano, Mérida, Izquierdo, Castellanos, quienes tuvieron un signo de negación o duda ante los muralistas; ellos se replegaron a la intimidad de la obra de caballete, la que labraron con gusto frutal y aunque después, cuatro de ellos fueron a los muros, su discurso no fué político y su forma procedía de los cuadros que habían pintado; fueron abrumados, creo yo, por el discurso estruendoso dieguino y si queiriano, que no coincidía con los hechos de los gobiernos de Obregón y Calles.

Nuestra aparición fue en los años treinta y nos recibieron grandes acontecimientos y situaciones que provenían de la gestión del Presidente de la República, Gral. Lázaro

ro Cárdenas, con su política nacionalista de hechos, no palabras, democrática y revolucionaria, que movilizó al pueblo de todo el país en episodios nacionales que cambiaron las relaciones estructurales tanto en lo interior como en lo internacional; nos afectó también el desarrollo del fascismo y el nazismo en Europa y los tentáculos que de estos monstruos políticos surgieron en México (Camisas Doradas, Sinarquistas, etc.) y nos identificamos con la República Española en su lucha contra la deslealtad de los falangistas y militares que encabezó Franco y respaldaron Alemania e Italia; en guerra de invasión que sirvió de campo de prueba para la grande, la Guerra Mundial, que destrozó pueblos, ciudades, hombres, mujeres y niños por millones y que concluyó (aparentemente) con la bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki.

En esa atmósfera de grandes conflictos sociales y culturales, nuestra gestión artística y ciudadana fue política, nacida no sólo de la razón, sino también de los sentimientos y la pasión; los murales, que tanto ambicionábamos emprender, sólo casualmente se nos ofrecieron y cuando los hicimos, como en mi caso, en 1936, fui acompañado de Feliciano Peña y Francisco Gutiérrez a pintarlos en Jalapa, donde

cada cual tomó su lugar en la Escuela Normal, para expresar nuestra reacción ante los sucesos de la época; no podíamos evadir la actitud social, ni siquiera Gutiérrez, quien siempre se escapaba, por su sordera y su introspección en un delicado mundo de él.

El producto más notable de nuestras actividades artístico políticas, fué la obra efímera, en carteles y hojas volantes, editadas por el Taller de Grafica Popular dirigido por Leopoldo Méndez, institución formadora de nuestra gráfica, laboratorio de crítica y autocritica, motor gestador de encargos de trabajo, procedentes de grupos sociales: sindicales, campesinos, magisteriales, partidistas, ámbito en el que también podíamos crear todo tipo de grabados, o litografías, en los que vaciábamos nuestro erotismo, el amor al paisaje, al ser humano, por su belleza física o sus características étnicas culturales.

No se puede aceptar que esa posición política nos haya limitado y vuelto sectarios, nuestra juventud fue ancha y jovial, gozamos de ella, compartiéndola con el amor y la vigilia, nuestras obras: gráficas y pictóricas, a veces eran puños, en otras caricias.

La relación de arte y política, como también teología, no es fácil, se pueden producir insinceros y ofensivos productos, gesticulantes y melodramáticos si son demagógico-po-

líticos o dulzones y decadentes si son beatos; el militante político o el creyente religioso, si son artistas, darán solución a su relación de arte y convicciones, cuando éstas se subjetivizan y sean esencias de la realidad y no descripción fría de hechos o doctrinas.

Para atacar y desacreditar a la pintura mexicana de contenido humanista político, se le ha querido etiquetar como Realismo Socialista, el arte académico al servicio de los comisarios, que ha aplastado con su formalismo y el culto a la personalidad del líder, varias generaciones de artistas, lo que nunca ha sucedido en México.

Retornando al tema central de este discurso, la obra monumental, que he podido experimentar en múltiples formas y ocasiones, deberé limitarme a lo general y no a lo particular; procuraré extraer de mi experiencia lo esencial, no lo anecdótico.

Parto de considerar la evolución social del país, que se muestra en todos sus aspectos: culturales, económicos y técnicos, los que cambiaron para la profesión del artista que decora edificios, las relaciones de producción que existían durante la primera etapa de la pintura al fresco en interiores, esta gran época adoptó y evolucionó las tradicionales experiencias del Renacimiento Italiano, dándoles originalidad, por la carga expresiva de la cultura

mexicana de este siglo, su grandeza no es resultado de altas inversiones económicas; es, sí, del gran talento de sus creadores.

En la segunda mitad de este siglo, el régimen gubernamental centralista, ante el aparente crecimiento, emprende alguna grandes obras cuya necesidad es real, aunque la gran masa marginada de la sociedad las critica por un tiempo y llega a aceptarlas más tarde, cuando le son de utilidad y disfrute, así ha acontecido con los conjuntos de la Ciudad Universitaria, Centro Médico Nacional, Museo de Antropología o Cámara de Diputados; todos ellos han cumplido no sólo su programa funcional, sino también han dado a la sociedad elevación en su autoestimación, que no es poco, si recordamos que por muchos años y siglos, los mexicanos siempre han visto hacia Europa y a los Estados Unidos, buscando la grandeza urbana, arquitectónica o artística, actitud de sumisión que aunque aun perdura, más puede ser discutida con ventaja, ya no sólo con base en el pasado artístico prehispánico y virreinal, sino también con las obras modernas.

Estas obras magnas requieren de la colaboración del artista que participe, con su profesión, en el conjunto de la construcción, este cola-

Colmena

borador debe estar abierto, receptivo, imaginativo, capaz de evolucionar según la obra lo exija, ser parte de un equipo y responder a las demandas técnicas y a las sociales; todas estas características anulan el individualismo extremo del creador solitario, pero no debe perder su personalidad en el conjunto.

Una preocupación constante del artista de proyección pública, es, inevitablemente, la relación de su obra con el pueblo; a éste no se le debe ignorar, pues hay el riesgo que el mensaje implícito en la forma no llegue, no interese al receptor, la soberbia elitista desdeña esta conexión y se yergue solitaria en su abandono; buscar el diálogo de obra y público, no debe llevar tampoco a didactismos pedestres, con el supuesto equivocado de que el pueblo es safio, el dilema se resuelve respetando la inteligencia de las personas, que aunque no hayan recibido apropiada educación, tienen sensibilidad e intelecto.

En cuanto a las demandas físicas, la tecnología contemporánea ofrece múltiples soluciones para la integración artística a la arquitectura y al espacio exterior, no sólo pictóricas, sino también volumétricas; la multiplicidad que se ofrece, exige una cautelosa selección

que tome en cuenta durabilidad, calidad y costos; hay veces que el artista, engolosinado por novedades técnicas, puede olvidar las relaciones que la realidad le impone, pero ésta se encarga de recordárselo. En México, nuestras tradiciones artesanales aun dan base para crear con ellas obras bellas de carácter permanente en la arquitectura; la talla de piedra, la cerámica, el textil, el vidrio, la fundición de metales pueden florecer con novedad y frescura si se usan con el diseño apropiado para cada situación.

De todas sus creaciones, el hombre tiene una mayor: su propio cultivo, la preparación para servir a su comunidad, en esta época de mercantilismo exacerbado, cuando los artistas buscan logros inmediatos, económicos y de posición en la sociedad, es bueno recordar antes de que se olvide, las penurias, los sacrificios de grandes creadores en nuestra reciente historia de las artes mexicanas; Diego, en su pobre y a la vez fructífera vida en Montparnase, Orozco gran pintor ganándose el pan como caricaturista y dibujando todos los días a sus modelos de prostíbulos, Silvestre Revueltas, genial compositor y violonista, enfermo crónico, mal viviendo de un pequeño sueldo oficial, la juventud de Rufino Tamayo es igualmente ejemplar por su recia vocación en épocas de precaria economía personal y así la mayoría, todos tuvimos que entregar tiempo a

la docencia para poder subsistir y crear nuestra obra.

Por eso no quiero terminar sin dedicar unas palabras para recordar a quienes me dieron su ejemplo y su apoyo: recuerdo a Francisco Díaz de León, mi maestro de grabado, pulcro varón, solemne y también buen rascador de guitarra y cantor, a Leopoldo Méndez, hombre de intensa personalidad de profeta, al buen hombre Pablo O'Higgins, el único gringo a la altura del arte mexicano y a mi hermanable amigo Feliciano Peña, silaoense co-

mo yo, que se ganó el título de paisajista del Valle de México, pintor de espíritu tranquilo y bondadoso; todos ellos se han ido, pero han dejado buena huella de sus vidas.

Mi vida ha sido como las de tantos varones, de aciertos y errores, hubo, sin embargo, un encuentro afortunado que le dió sentido: el de Olga, mi esposa y compañera de profesión, unidos hemos marchado auxiliándonos, formándonos, dándonos críticas sin malicia y sobre todo amor. A Olga dedico estas palabras.



20080918E

