

# COMEN UNIVERSI TARIA CIEN

1 · MUNDO Y PENSAMIENTO

LUIS RIONDA ARREGUÍN  
COORDINADOR



ESCALINATA



La colección Escalinata del Programa Editorial Universitario ha incluido en sus páginas el Número CIEN de la revista *Colmena Universitaria*, dividido en tres volúmenes: 1. Mundo y pensamiento, 2. Historia y personajes y 3. Arte y palabra; cuyos sumarios se conforman por una importante selección de artículos de sus colaboradores, estudiosos y creadores de los ámbitos académico y cultural, provenientes de disciplinas como la historia, la literatura y la filosofía, además de destacados creadores plásticos.

En particular, el presente volumen —1. Mundo y pensamiento— cuenta con colaboraciones de: Alberto Ruiz Gaytán, Antonio Pompa y Pompa, Ernesto Scheffler, Silvio Zavala, Mario Ruiz Santillán, Rodolfo Cortés del Moral, Elisa Jaime Rangel, José Rojas Garcidueñas, Isauro Rionda Arreguín, Antonio Gómez Robledo, Rafael Moreno Montes de Oca, Vicente Aboites, Luis Rionda Arreguín, Jesús Antonio de la Torre Rangel, A. J. Aragón, Agustín Basave Fernández del Valle, Laura Benítez Grobet y José Gerardo Uribe Aguayo. Esta revista la fundó el maestro Luis Rionda Arreguín en 1971 siendo su director desde esa fecha.

*Colmena Universitaria*, de línea humanística, se caracteriza por la diversidad temática y la formalidad en su tratamiento, consolidándose como la publicación de mayor longevidad en la Universidad de Guanajuato.

*Colmena Universitaria CIEN*  
1. MUNDO Y PENSAMIENTO



ESCALINATA



# COLMENA UNIVERSITARIA CIEN

## 1. MUNDO Y PENSAMIENTO

Luis Rionda Arreguín  
*(Coordinador)*

UNIVERSIDAD DE  
GUANAJUATO



Ediciones  
Universitarias

Colmena Universitaria *CIEN*  
*1. Mundo y pensamiento*  
Primera edición digital, 2023

D. R. © Universidad de Guanajuato  
Lascuráin de Retana núm. 5, Centro  
Guanajuato, Gto., México  
C. P. 36000

Producción:  
Programa Editorial Universitario  
Mesón de San Antonio  
Alonso núm. 12, Centro  
C. P. 36000  
editorial@ugto.mx

Diseño de portada: Ximena Contreras Sánchez  
Edición fotográfica: Ma. Adriana Chagoyán Silva  
Formación: Ma. Adriana Chagoyán Silva y Ximena Contreras Sánchez  
Corrección: Edgar Magaña Guzmán

Todos los derechos reservados. Queda prohibida  
la reproducción o transmisión parcial o total de esta obra  
bajo cualquiera de sus formas, electrónica o mecánica,  
sin el consentimiento previo y por escrito  
de los titulares del *copyright*.

ISBN: 978-607-441-994-8

Hecho en México  
*Made in Mexico*



Número **CIEN** / 2023

1. MUNDO Y PENSAMIENTO

Director: Luis Rionda Arreguín

Asistente editorial: A. J. Aragón

## Sumario

Preliminares

### PRESENTACIÓN

*Colmena Universitaria: cien números de trascendencia humanística*

LUIS FELIPE GUERRERO AGRIPINO

Rector General de la Universidad de Guanajuato..... 11

### PALABRAS DEL DIRECTOR

*Revista Colmena Universitaria de la Universidad de Guanajuato,*

número CIEN, 50 años

LUIS RIONDA ARREGUÍN

Director de *Colmena Universitaria*..... 15

### SEMBLANZA

Luis Rionda Arreguín: papel esencial del pensamiento y del diálogo

A. J. ARAGÓN ..... 21

### TESTIMONIO

*Colmena Universitaria: un amplio panorama cultural, intelectual y educativo de los últimos cincuenta años de la Universidad de Guanajuato*

JONATHAN MIRUS

JAVIER PALÁU HERNÁNDEZ ..... 25

## ARTÍCULOS

Intuición y tiempo (San Agustín-Bergson) ALBERTO RUIZ GAYTÁN <i>Colmena Universitaria</i> , núm. 19, año 2, noviembre de 1972 . . . . .	31
Hidalgo y la estructura del pensamiento socio-político en Nueva España ANTONIO POMPA Y POMPA <i>Colmena Universitaria</i> , núm. 24, año 3, enero de 1974 . . . . .	41
Vico Giam Battista traducción: ERNESTO SCHEFFLER <i>Colmena Universitaria</i> , núm. 36, año 5, noviembre de 1976 . . . . .	66
En recuerdo de Marcel Bataillon SILVIO ZAVALA <i>Colmena Universitaria</i> , núm. 40, año 6, febrero de 1978. . . . .	74
El tema de Dios en la filosofía de Aristóteles MARIO RUIZ SANTILLÁN <i>Colmena Universitaria</i> , núm. 40, año 6, febrero de 1978. . . . .	89
Metafísica y positivismo en el umbral de la filosofía contemporánea RODOLFO CORTÉS DEL MORAL <i>Colmena Universitaria</i> , núms. 51 y 52, año 9, febrero-mayo de 1981 . . . . .	100
El pensamiento antropológico de Ortega y Gasset ELISA JAIME RANGEL <i>Colmena Universitaria</i> , núm. 53, año 10, agosto de 1981. . . . .	123
Andrés Bello (1781-1865) JOSÉ ROJAS GARCIDUEÑAS <i>Colmena Universitaria</i> , núms. 54 y 55, año 10, noviembre de 1981-febrero de 1982 . .	145
Orígenes de la Universidad de Guanajuato ISAURO RIONDA ARREGUÍN <i>Colmena Universitaria</i> , núm. 59, año 12, noviembre de 1983. . . . .	153
Hugo Grocio, su vida y su obra ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO <i>Colmena Universitaria</i> , núms. 61-62, año 14, agosto-noviembre de 1985 . . . . .	170
La filosofía de la existencia y el cristianismo en Antonio Caso RAFAEL MORENO MONTES DE OCA <i>Colmena Universitaria</i> , núm. 82, año 31, junio de 2004 . . . . .	190

Problemas filosóficos en la descripción matemática de la radiación electromagnética VICENTE ABOITES <i>Colmena Universitaria</i> , núm. 83, primavera de 2005 .....	218
La filosofía y el mundo de la técnica LUIS RIONDA ARREGUÍN <i>Colmena Universitaria</i> , núm. 88, invierno de 2009 .....	231
Hacia un jusnaturalismo histórico JESÚS ANTONIO DE LA TORRE RANGEL <i>Colmena Universitaria</i> , núm. 94, 2014 .....	248
Díaz de Gamarra, San Miguel de Allende y el ambiente novohispano A. J. ARAGÓN <i>Colmena Universitaria</i> , núm. 97, 2017. ....	263
Fundamentos de la mexicanidad AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE <i>Colmena Universitaria</i> , núm. 97, 2017 .....	287
Fundamentos metafísicos de la cosmología cartesiana LAURA BENÍTEZ GROBET <i>Colmena Universitaria</i> , núm. 98, 2017 .....	310
Reflexiones en torno a <i>Cartilla Moral</i> JOSÉ GERARDO URIBE AGUAYO <i>Colmena Universitaria</i> , núm. 99, 2018 .....	327



# Presentación del Rector General

## *Colmena Universitaria*: cien números de trascendencia humanística

“Nebulosas cargadas y finas”, las revistas —dice don Alfonso Reyes— llenan el espacio entre los libros y entre las generaciones. A su vez, Guillermo Sheridan observa que las revistas “son una forma particular de escritura colectiva: dan forma a la continuidad y sentido a sus rupturas; alzan puentes hacia otras zonas; obligan a la curiosidad y a la conversación; civilizan la inteligencia, colectivizan el gusto y celebran la disparidad”.

Bajo esa línea de consideración, las revistas —y específicamente las revistas de humanidades— son, a la vez, un medio de captación y de revisión crítica de los temas relevantes de una época determinada, y el espacio de cristalización reflexiva de las preocupaciones más perdurables de la humanidad. En pocas palabras, al mismo tiempo los eslabones y la cadena que emblematisa la tradición del pensamiento.

Con los obligados rasgos de evolución, la apreciada y valiosa revista *Colmena Universitaria* —que en 2021 conmemoró medio siglo de presencia editorial— se ajusta con precisión a ese designio perdurable, en muchos sentidos inaugurado en la Inglaterra de comienzos del siglo XVIII, cuando se dio el surgimiento de las revistas de divulgación, auténtico parteaguas en el proceso de transformación estructural de la esfera pública.

Hija de esa tradición, *Colmena Universitaria* publicó su primer número en 1971, cuando no circulaban en Guanajuato revistas de su tipo, gracias a la determinación del apreciado maestro Luis Rionda Arreguín. Más que de una revista, se trataba de un boletín de apariencia, materiales y presentación modesta, en el que, sin embargo, latía el propósito de trasladar al ámbito público asuntos, temáticas y preocupaciones que se revisaban de manera casi exclusiva en las aulas universitarias: la filosofía de San Agustín y Bergson, el pensamiento filosófico de José Vasconcelos, la participación de los criollos en la formación de la nacionalidad mexicana, entre tantos otros.

El boletín, meses después convertido en una auténtica revista, en cierta forma venía a dar continuidad al esfuerzo de publicaciones anteriores, concretamente la revista *Umbral* (de aparición aleatoria durante la década de los años 40 y 50) y la llamada *Revista de la Universidad de Guanajuato*, fundada y dirigida por Margarita Villaseñor, cuyos poco más de treinta números se

editaron entre fines de 1968 y mediados de 1970. Sin embargo, *Colmena Universitaria*, además de continuarlas, se proponía distinguirse de ellas, al tratarse de una publicación estrictamente ensayística y de reflexión, lo cual implicaba prescindir de las secciones dedicadas a la creación literaria y a la información noticiosa que sus precedentes sí tenían.

Como efecto de la gestión incansable del maestro Luis Rionda Arreguín, cuya presencia intelectual era ya entonces reconocida en las principales instituciones educativas del país, al paso de los meses y los primeros años *Colmena Universitaria* consiguió hacerse de un sitio firme y distintivo en el horizonte del pensamiento mexicano. El efecto de ese prestigio se expresó en la llegada a la revista de contribuciones procedentes del extranjero y de autoras y autores de prestigio internacional, así como de propuestas no solicitadas, de las cuales solo se admitían y eran incluidas las que satisfacían el criterio de calidad, rigor intelectual y pertinencia establecido por la publicación universitaria.

De esa manera, plumas de primera categoría, como las de Silvio Zavala, Ernesto de la Torre Villar, Antonio Gómez Robledo, Kathy Acklin, Harold Sims, Laura Benítez, Agustín Basave, Antonio Pompa y Pompa, entre otras, se volvieron habituales en la revista guanajuatense, alternando en sus páginas con las contribuciones de figuras académicas primordiales vinculadas a nuestra institución, como José Rojas Garcidueñas, Alberto Ruiz Gaytán, Matilde Rangel, Aurora Jáuregui de Cervantes, Mario Ruiz Santillán, Alfredo Pérez Bolde, Eugenio Trueba, Luis Palacios y los propios Isauro y Luis Rionda Arreguín.

Sobre la base del rigor y la pluralidad, *Colmena Universitaria* terminó por consolidarse como una revista de perfil humanístico amplio, en la cual tenían cabida artículos medianos y extensos de historia, filosofía, derecho, política, literatura, ciencia, arte y economía.

No siendo este un logro sencillo de conseguir, *Colmena Universitaria* añadió a la virtud de su coherencia intelectual la de su extraordinaria longevidad, extendida durante medio siglo, características ambas que en grandísima medida proceden del hecho (también infrecuente) de que su coordinación general haya estado en todo momento a cargo del maestro Luis Rionda Arreguín, su creador, su cuidador y su garante a través de las décadas. Ahora que *Colmena Universitaria* cierra su ciclo editorial, la Universidad de Guanajuato rinde un homenaje múltiple —al maestro Rionda, al conjunto de sus colaboradores, a la conversación sostenida durante noventa y nueve números— mediante la publicación de tres volúmenes en los que se antologa su contribución intelectual, cuya unidad hace las veces del número centésimo y final de la histórica publicación. La nutrida compilación debe mucho al

## PRESENTACIÓN

esfuerzo de los jóvenes estudiantes de Letras Hispánicas Jonathan Mirus y Javier Paláu, responsables de localizar ejemplares de la revista inexistentes en nuestros archivos y de establecer sus índices.

Los tres tomos reúnen 55 artículos, distribuidos de acuerdo con los asuntos predominantes en la historia de la publicación —1. Mundo y pensamiento; 2. Historia y personajes; 3. Arte y palabra—, decisión que les otorga familiaridad con otra valiosa compilación previa: *La Independencia y la Revolución en las páginas de Colmena Universitaria* (UG, 2011).

Sea, pues, bienvenida la amplia selección del vasto legado construido por la revista hasta hoy más perdurable en la historia de la Universidad de Guanajuato. Seguro estoy que será de agradable y provechosa lectura.

Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino  
Rector General de la Universidad de Guanajuato



# Palabras del Director

## Revista *Colmena Universitaria* de la Universidad de Guanajuato, número CIEN, 50 años

La vida de una publicación periódica no se puede prever; a lo mucho se sabe cuándo tuvo su origen, pero se ignora la época y las circunstancias en las que dejará de existir. La incertidumbre es algo que rodea siempre su continuación, ya que no hay certeza de los años que le quedan a una revista por vivir.

Lo cierto es que una revista mientras circula está justificando su presencia entre los lectores que la procuran, porque satisface su gusto o porque edita y difunde artículos afines a su nivel cultural y a su formación intelectual, y que le exigen un especial uso de la inteligencia. En el transcurso de la vida universitaria era patente la ausencia de un órgano de difusión que diera cuenta de las actividades cotidianas. Se pensó en crear una revista que llenara este vacío. El 15 de mayo, de 1971, nos propusimos llenar este hueco publicando *Colmena Universitaria*. Los propósitos inmediatos fueron orientados a la reseña de los más destacados acontecimientos del devenir de la Institución.

Cuando se puso en marcha, hace más de medio siglo, la publicación periódica *Colmena Universitaria*, apareció al público como una gaceta, proporcionando información de índole cultural, sobre lo sucedido en la Universidad de Guanajuato en cuanto a seminarios, mesas redondas, conferencias, cursillos, conciertos y exposiciones. Lo primero que no se cumplió fue la regularidad con que debería aparecer, ya fuera porque la prensa se había descompuesto, porque faltaba el papel en que normalmente se imprimía o bien, porque la máquina que fundía los tipos por líneas enteras había sufrido un daño que requería ser subsanado.

Resulta ilustrativo remontarse a otras épocas en que surgieron revistas anteriores a la que por muchos años he tenido la fortuna de dirigir. El antecedente de la *Colmena Universitaria* se encuentra fundamentalmente en dos publicaciones: la revista *Umbral*, que pertenece a la década de los años cuarenta y principios de los cincuenta, surgió desde sus inicios como publicación bimestral en junio de 1941, siendo Órgano del Colegio del Estado. Para el número 24 de enero-febrero de 1945, se anunció como Órgano de la Universidad de Guanajuato. La regularidad de esta revista se mantuvo hasta

el número 36 que corresponde a febrero de 1953. La periodicidad en el tiempo entre este número y el que le sigue se pierde, ya que tuvo que transcurrir más de un año para que el subsiguiente hiciera su aparición. Posiblemente el último número editado haya sido el 37, que correspondería a mayo de 1954. Lo más probable es que la vida de esta publicación periódica haya sido de trece años.

La segunda publicación previa a la *Colmena...* es la *Revista de la Universidad de Guanajuato*. Esta apareció originalmente como publicación mensual el primero de enero de 1968; pero no se tiene la seguridad de que el número 34, que ya corresponde a 1970, haya sido el último número, sino que probablemente se prolongó a una o dos ediciones más.

En el transcurso del tiempo la *Colmena Universitaria* ha mostrado ser la publicación con más trayectoria de la Universidad de Guanajuato. El 8 de mayo de 2015, en una entrevista, mencioné la sugerencia que me hizo el entonces rector Eugenio Trueba, quien afirmaba que: “la publicación daba para más y se podían sacar artículos en los que se proyectara el trabajo intelectual de profesores e investigadores de la Universidad de Guanajuato y de otras instituciones educativas”. A lo largo de los años, han pasado por las páginas de la *Colmena...* reflexiones, ideas, juicios y opiniones de destacados intelectuales, locales y foráneos, que dejaron en ella lo mejor de su esclarecido y prolongado trabajo especulativo.

Originalmente sus fines fueron de índole simplemente informativo, sin profundizar en el aspecto crítico. Fue a partir del número 16, aparecido el 21 de marzo de 1972, consagrado a don Benito Juárez, en el que se dejan ver varios documentos históricos de valor significativo, y en el que se incrementa el número de páginas. Se presentan en los suplementos de los siguientes números escritos de crítica literaria, así como textos de carácter filosófico e histórico. Desde el número 24, correspondiente al mes de enero de 1974 se hace evidente un progreso en la dimensión y calidad de la revista. Esta, de haber sido un “órgano informativo” se convierte en una publicación de la Universidad de Guanajuato con una manifiesta apertura hacia las humanidades.

La *Colmena Universitaria* ha sido testigo del paso del tiempo y de los avances tecnológicos. En buena parte de su desenvolvimiento la revista era confeccionada de manera artesanal: todo se hacía a mano, se sacaban las placas y después los trabajadores de la Imprenta Universitaria, que eran muy profesionales, se encargaban de armar y sacar la revista. Profundamente meritoria es la modernización actual que ha tenido la revista en todos los sentidos; pero no puedo dejar de reconocer que cuando se elaboraba con escasos artefactos mecánicos “el trabajo manual tenía mucho valor”. En el momento actual el funcionamiento de la Imprenta de la Universidad ha dejado de ser artesanal,

ahora ejecuta las acciones que le son propias de manera automática. Su trabajo se ha hecho, en consecuencia, más eficiente y práctico.

Todo el ambiente que predominaba en el taller de la Imprenta de la Universidad lo conoció Artemio Guzmán (uno de nuestros asiduos colaboradores), quien por algún tiempo se desempeñó como un diligente corrector de pruebas en la mencionada dependencia. Todo en la Imprenta se ponía en movimiento gracias al trabajo de Jesús Rocha, Jerónimo Villalpando y Cruz Rangel, trilogía que se dedicaba a que las tareas se realizaran con toda normalidad, esto quería decir que se hicieran con el debido esmero y dedicación, aunque no saliera con la debida regularidad.

En el *Tratado de la pintura*, Leonardo da Vinci se pregunta:

¿Hay algo que no se haya hecho por (el ojo)? Él mueve a los hombres de oriente a occidente, para ello ha inventado la navegación y supera a la naturaleza en esto: los elementos naturales son finitos y las obras que el ojo ordena a las manos son infinitas, como lo demuestra el pintor en las ficciones de animales y hierbas, plantas y lugares.

Dentro de este mundo creado, el hombre posee una capacidad de trascendencia. En el proceso de irse haciendo, el hombre crea un mundo nuevo, el mundo de la cultura, sobrepuesto al de la naturaleza. Gracias a Leonardo da Vinci, el excepcional hombre del Renacimiento, nos topamos con una nueva idea que se relaciona con la capacidad transformadora del hombre. Esta capacidad es representada por Leonardo mediante dos órganos: “el ojo, signo de la contemplación intelectual, y la mano, herramienta del trabajo”.

En este respecto ha señalado Luis Villoro:

El ojo simboliza la capacidad cognoscitiva; pero carece de poder de transformación, tiene que ordenar a otra capacidad humana, la mano. La capacidad activa del hombre está representada por la mano, de esta depende la destreza transformadora del hombre. El mundo que el ojo contempla ordena a la mano cambiarlo.

Recordemos los dos ideales: “el ideal del hombre griego era el del contemplador ocioso, mientras que el ideal del hombre del Renacimiento era el del creador activo”. En dicho establecimiento, es decir, en el taller de la Imprenta de la Universidad, imprimir era un arte en el que el papel fundamental lo ejercían la vista y la habilidad manual. Era un gusto ver la pericia con que cada operario realizaba su función. Por la vista, el trabajador sabía los movimientos manuales conducentes para poner en marcha una máquina de la Imprenta. Si lo propio de las máquinas eran los movimientos involuntarios y automáticos, las manos del obrero, por su parte, mostraban su gran destreza como corrector de pruebas, o bien, en el manejo del linotipo.

Así como en la tarea de imprimir, el ojo contempla primero el entorno para después ordenar a las manos la impresión de la obra de que se trata, “así también en la ciencia el conocimiento teórico precede y ordena su utilización práctica”. Si bien es cierto que en la citada Imprenta de la Universidad buena parte del trabajo se realizaba manualmente, eran las máquinas las que imprimían sobre papel, bajo la supervisión de un operario. Con el paso del tiempo dicho taller modificó su razón de ser, su característico olor a lubricante y aceite fue sustituido por el trabajo más limpio y aseado de las computadoras y de novedosas técnicas de impresión.

La teleología hace alusión a la doctrina filosófica de las “causas finales”. Según la teleología los objetos creados por el hombre existen para un determinado fin. Son los objetos creados por el hombre los que requieren ser comprendidos. Es necesario comprender el fin, el valor, de los objetos que son producto de la actividad creadora del ser humano; pero hay también los objetos producto de la Naturaleza que necesitan ser explicados. Es preciso explicar la causa, el porqué, de los objetos producto del mundo natural. Mientras que la naturaleza *se explica*, el espíritu *se comprende*. En los objetos de la cultura o del espíritu rige el principio teleológico; en cambio, los objetos de la naturaleza son dirigidos por el principio de causalidad.

18

En relación con los altibajos que tuvo la revista, lo importante era no bajar la guardia, sino continuar en la brega con un afán siempre renovado, esperando que vinieran tiempos mejores. Cuando se presentaron acontecimientos adversos al desarrollo de la publicación, no faltaron las acciones que hicieron posible volver a tomar el paso, regresando a la normalidad. Lo que aconsejaban algunos universitarios aficionados a la lectura era no perder la paciencia, no ceder en el empeño de sacar a la luz el siguiente número de la publicación. Así es como fueron saliendo paulatinamente los ejemplares del siguiente número y los subsecuentes.

La revista en cuestión no ha sido obra individual sino colectiva. En la totalidad de los números de la *Colmena...* que salieron de la imprenta universitaria, formaron parte muy importante los autores de los artículos, los correctores de pruebas, los encargados de formatear, los ilustradores, lo mismo que un sinnúmero de factores y elementos sin los cuales no hubiera llegado a las manos del lector. Mediante la publicación de trabajos literarios, filosóficos históricos e incluso de carácter estético, *Colmena Universitaria* ha sido el conducto a la libre expresión cultural de los universitarios no solo de Guanajuato, sino del país. Con la publicación de la revista hubo una reanimación de la vida cultural en la institución, dándole el lugar que le corresponde al *conocimiento* y a las *humanidades*.

La *Colmena Universitaria*, siendo una obra compartida en la que intervinieron diversas personas, cada una de ellas ponía su mejor esfuerzo para que

no se interrumpiera la aparición del siguiente número de la publicación. Por principio de cuentas, a mí me correspondía recopilar el material escrito que se iba a imprimir, lo mismo que las láminas y grabados con que se acicalaría el texto a publicar. Pero quiero hacer puntual mención: fue la experiencia que por años había acumulado el maestro Eugenio Trueba en el conocimiento de las técnicas para hacer realidad la impresión de una obra, la que se erigió en un gran apoyo para la posterior evolución de la *Colmena Universitaria*.

Fue a partir de su segundo rectorado que el maestro Trueba me sugirió la necesidad de impulsarla; se requería conseguir escritos de mejor calidad, aumentar su tiraje y hacer que la revista fuera mejor de lo que hasta entonces había sido. En suma, él se ocupó desde entonces, de manera espontánea, de darle estructura, es decir, de hacer el formato y de ilustrarla. Cada número de esta publicación fue hasta ese momento un fruto artesanal, genuino, apoyado por la tecnología de la máquina. En la actualidad el proceso para imprimirla ha cambiado, haciéndose más acelerado y eficiente.

Las posibilidades de comunicación que nos brinda el mundo contemporáneo son múltiples y variadas; sin embargo, el confinamiento destruye al hombre, le obstaculiza llegar a ser verdaderamente tal. En el afán de querer definir al hombre se le designa como un ser dotado de la palabra. La palabra es emisaria de la verdad. El hombre es capaz de llegar hasta donde logran proyectarse sus palabras. “Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”, dice Ludwig Wittgenstein. El lenguaje es algo más que un simple medio de comunicar hechos y acciones, su misión es sobre todo difundir el conocimiento generado por investigadores, docentes y estudiantes de la Universidad de Guanajuato. Transmitir los rasgos relevantes del quehacer intelectual de la Institución en el campo de las humanidades ha sido por largo tiempo tarea de la *Colmena Universitaria*, esperando sea continuado en el futuro por espíritus sensibles a la comunicación de las ideas.

Como ser espiritual, el hombre posee una dimensión comunicativa; pero hubo en la Grecia antigua un personaje llamado Gorgias que rechazó la posibilidad de comunicación. De manera sucinta este sofista expresa: “Nadie existe; si algo existiera no podría ser conocido; y si fuera conocido no podría ser comunicado”. Mas es necesario reconocer que la dimensión comunicativa es esencialmente apertura a la aceptación de ideas, valores y actitudes. La revista *Colmena Universitaria* ha poseído por espacio de diez lustros una vocación comunicante, ha permitido la comunicación entre espíritus libres comprometidos con la búsqueda y conocimiento de la verdad. A lo largo de todo este tiempo fueron publicados, en las planas de la revista en cuestión, textos sobre disciplinas que giran en torno al ser humano y a las humanidades como la historia, la filosofía y la literatura.

En cuanto al porvenir y destino de esta publicación enfocada a difundir artículos de filosofía, historia, literatura, antropología y ciencia, yo decía, entre otras cosas, que “mi meta era llegar al número 100, publicar un centenar de colmenas”. La revista cada vez fue mejorando en parte gracias a la autoridad universitaria en turno. Esta ha tenido la sabiduría y determinación de apoyar el proyecto editorial vinculado con la *Colmena*...; de esa manera se ha podido obtener mejor papel, mejor impresión y un mayor número de ejemplares. La “gaceta” elaborada en sus inicios, pasó a ser una “revista”. Como tal ha desafiado adversidades y superado retos; sin embargo ha logrado mantenerse y consolidarse como uno de los más reconocidos proyectos editoriales de nuestra Universidad.

A diferencia del mundo material en el que nada se crea y todo se transforma, en el hombre todo se crea y se transforma. Ahora bien, para que la revista siga apareciendo y se mantenga en el gusto del público, se necesita de una Institución, en este caso la Universidad de Guanajuato, que la respalde; pero no puede prescindir de los colaboradores que aporten los artículos y de los ensayos que deberán publicarse. Esta publicación se propone ser el portavoz de las inquietudes de los universitarios preocupados por interpretar, comprender y recrear ese segundo mundo, que el hombre no deja de considerar como suyo, el mundo de la cultura.

Las puertas de la *Colmena Universitaria* han estado abiertas a los horizontes y modalidades del pensamiento universal; en ella caben lo mismo las colaboraciones de los eruditos en determinada materia del conocimiento humano, que los que comienzan a despuntar como escritores y ensayistas. Se ha invitado a que participen todos los que de alguna manera seria y profesional redacten estudios que examinen con originalidad temas y asuntos de carácter cultural, cumpliendo así, hasta la fecha, con la función de proyectar el trabajo intelectual que esta universidad propicia y que le da sentido.

Mtro. Luis Rionda Arreguín  
Director de *Colmena Universitaria*

# Semblanza

## Luis Rionda Arreguín: papel esencial del pensamiento y del diálogo

Perceptivo y reflexivo, estudioso atento de la multiplicidad de voces que le transmiten mensajes significativos e importantes sobre los temas humanos, Luis Rionda Arreguín nació en Silao, Guanajuato en 1936.

La filosofía no es una ocupación casual, sus practicantes, sus ofician-tes, poseen y desarrollan atributos personales y comportamientos continuos de reflexión, ocupados en lecturas de concentración y escritura prolongada para cuyo ejercicio se requiere no solo del ánimo espontáneo sino de la curiosidad por el conocimiento, disciplina en su indagación y entusiasmo permanente en la cultura.

Un atributo fundamental es la disposición para el diálogo, en lo inmediato, y en el acercamiento a la obra de los filósofos clásicos que han expresado enseñanzas probadas sobre los siglos, y a los filósofos contemporáneos que al preguntar e intentar responder, parecen estar situados sobre nuestras mismas complejidades.

La comunicación de las ideas conlleva un aprendizaje sutil y abundante del idioma, en forma escrita y hablada, porque la profesión del filósofo lo sitúa frente a la hoja en blanco como a todo escritor, o frente a un auditorio que espera de él brevedad, precisión y elocuencia. Asimismo, lo sumerge en libros y en marañas de documentos confeccionados con signos de todas las lenguas, muertas o vivas.

Luis Rionda Arreguín es un filósofo formado en la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad de Guanajuato, de la cual fue director de 1968 a 1977, posteriormente fundó y tuvo a su cargo de 1980 a 1997 el Centro de Investigaciones Humanísticas, su trayectoria rebasa los cincuenta años en la docencia superior y la investigación, conferencista y ponente en numerosos foros y congresos del área, autor de ensayos y libros de solidez conceptual que asientan y dan permanencia a su visión filosófica e histórica.

Entre sus obras se cuentan:

*Reflexiones en torno a la historia*, donde trata la historia como tema de la filosofía, abordando a Giambattista Vico, Ibn Jaldún, Benedetto Croce, Oswald Spengler, Arnold J. Toynbee, Francisco Javier Alegre, Francisco

Javier Clavijero, Antonio Caso, José María Luis Mora, Lucas Alamán, Lucio Marmolejo y Gabino Barreda.

*Trascendencia de la filosofía y la ciencia cartesiana en el mundo moderno*, en colaboración con Rafael Moreno, Raúl Cardiel Reyes, Laura Benítez Grobet y Agustín Basave Fernández del Valle, libro en conmemoración del cuarto centenario del nacimiento de Descartes.

*México entre el sueño y la realidad*. Se reúne en este libro, bajo el tema de México, un conjunto de ensayos de perspectiva filosófica, que atienden diversas y profundas visiones de pensadores que han influido con su obra en los momentos decisivos de la vida de nuestro país. Aborda un panorama reflexivo en voces referenciales como: Agustín Basave, Silvio Zavala, Ruiz de Alarcón, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Carlos de Sigüenza y Góngora, José Antonio Alzate, Fray Servando Teresa de Mier, Edmundo O’Gorman, José María Luis Mora, Justo Sierra, Andrés Molina Enríquez, Antonio Caso, por citar a algunos de los pensadores que cruzan por las páginas de este libro. Estos son nombres claramente inscritos en la historia de México, así como los teóricos de su momento, con repercusión en los estudios posteriores. Formada por doce ensayos, guía plácidamente al lector por los temas de nuestra identidad y nuestra historia. Así se habla del mundo prehispánico como del pensamiento novohispano y los siguientes periodos significativos que han ido orientando las decisiones políticas de los siglos posteriores.

*Vida y muerte en el hombre. Existencialismo y otros enfoques filosóficos*. Ante su lectura nos preguntamos, ¿cómo logró la síntesis de un tema tan extenso?, ¿de qué manera apuntaló una bibliografía tan amplia y certera?, ¿cómo redactó de forma tan sencilla y sistemática tal variedad de aspectos que han sido del interés de todas las culturas?, ¿cómo sale tan tranquilo dejando al lector con la tarea de reflexionar en disciplinas y tópicos tan variados como la antropología filosófica, la filosofía del mexicano, la axiología, la filosofía médica, política y de la religión, e invitando a la misma mesa a la poesía y la filosofía? Cada capítulo es un camino que conduce al lector hacia el tema central: la vida y la muerte en el hombre. La exposición la apoya en un aparato crítico, en una bibliografía amplia y exacta, donde Heidegger, Sartre, Quevedo, Octavio Paz, son referencias sobresalientes. La dualidad de conceptos, opuestos o continuos, fluyen por corrientes de pensamiento que vienen de occidente o de oriente, o se originan en Hispanoamérica. Cabalga por el existencialismo, por el pensamiento prehispánico, siempre en posición equilibrada, incluyente, alejada de fanatismos, respetuoso de la pluralidad de concepciones y puntos de vista, abierto al diálogo y a la conversación, aptos para el libre desarrollo del pensamiento. Luis Rionda Arreguín lleva de la mano al lector, con convencimiento y aplomo, a los textos de los autores que conoce de toda

la vida, los ha leído y analizado con esmero, posiblemente hasta los ha soñado, pues los cita con la facilidad de tenerlos incluidos en su léxico cotidiano, está formado en ellos, por ellos, él y ellos son la misma esencia, la misma presencia. El autor muestra un conocimiento global y profundo del tema, y ofrece un aporte significativo: pone a disposición de todos, una herramienta organizada, didáctica, expuesta paso a paso para orientar las inquietudes intelectuales de los lectores que vendrán.

En cuanto a su labor como editor, destaca ampliamente la *Colmena Universitaria*, una revista de puertas abiertas que el maestro Luis Rionda Arreguín fundó en 1971 y dirige desde esa fecha, cuyas páginas, de línea humanística, se caracterizan por la diversidad temática y la formalidad en su tratamiento, manteniéndose como la publicación de mayor longevidad en esta universidad.

El nombre de la revista es acertado, refleja la esencia de la Universidad, ilustrada por la leyenda del trabajo y del arraigo, y a su vez, el centro de la construcción, ya no del alimento solo físico, sino de poder vital del hombre en sociedad, como son el conocimiento y el arte que lo dotan de orientación y sensibilidad.

*Colmena Universitaria* llega ahora a su número CIEN, dividida en tres volúmenes: 1. Mundo y pensamiento, 2. Historia y personajes y 3. Arte y palabra, brindando una importante selección de artículos de sus colaboradores, estudiosos y creadores de los ámbitos académico y cultural, provenientes de disciplinas como la historia, la literatura y la filosofía, además de destacados creadores plásticos. A la vez, como un Dossier al tercer volumen, se han incluido cuatro artículos del maestro Luis Rionda Arreguín, provenientes de medios diversos a *Colmena Universitaria*, los cuales fueron publicados en primeras versiones entre 1994 y 2002. Con este Dossier se complementa para los lectores el panorama de la labor académica del maestro Luis Rionda Arreguín, su director, realizada en la Universidad de Guanajuato por más de 50 años.

Las revistas son medios para conciliar voces que apuntan hacia distintas direcciones, espacios de confluencia que a veces tienen una vida fugaz, pero en otras ocasiones se constituyen como órganos que a su vez dan vigor a la expresión continua y establecen la posibilidad de fijar un acervo que da testimonio de las distintas inquietudes, a veces circunstanciales, de sus colaboradores.

Con frecuencia se menciona que la trayectoria de un texto inicia en la escritura por parte del autor, pasa luego por la edición, la distribución y, al final, el lector es quien cierra el círculo y abre en espiral una nueva vuelta al interpretarlo y expresar su punto de vista.

Así, una publicación impresa lleva implícita la comunicación humana, la unión de los autores y creadores con sus receptores, y es ahí donde se manifiesta el sentido que inspira a la revista *Colmena Universitaria*: mantener abiertas las puertas para dar cabida a las diversas expresiones humanas.

A. J. Aragón  
Mesón de San Antonio, 2023

## Testimonio

### *Colmena Universitaria*: un amplio panorama cultural, intelectual y educativo de los últimos cincuenta años de la Universidad de Guanajuato

Entre 2018 y 2020 —los autores del presente texto—, participamos como becarios de investigación en el proyecto de digitalización y preservación de la *Colmena Universitaria*, revista que apareció por primera vez en mayo de 1971 y que ha logrado llegar hasta la centena de publicaciones. Gusto nos dio encontrar, a lo largo de sus páginas, un amplio panorama de la vida cultural, intelectual y educativa de los últimos cincuenta años de la Universidad de Guanajuato. *Colmena Universitaria* ha dado cuenta de las trayectorias y los intereses de decenas de historiadores, filósofos, literatos y profesores de todas las áreas de nuestra máxima casa de estudios.

La revista fue fundada y dirigida desde sus comienzos por Luis Rionda Arreguín, quien fue también director de la entonces Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guanajuato y del Centro de Investigaciones Humanísticas. Conocimos al maestro después de que digitalizáramos una buena parte de la revista, que a la sazón contaba ya con 98 números que daban muestra del empeño con el que había sido dirigida durante más de cuatro décadas, durante las cuales los objetivos y los formatos cambiaron y se adaptaron a nuevas necesidades y exigencias. *Colmena Universitaria* en sus inicios, por ejemplo, se realizaba de manera más artesanal, gracias a que los procesos eran, según el tiempo, menos industrializados. Esto se traducía para nosotros, que nos encargábamos de realizar el índice de los artículos y las imágenes, en un constante problema, pues muchas de las ilustraciones que acompañaban los textos carecían de referencias que consignar.

Gracias a estas minucias de la investigación tuvimos que contactar al maestro en persona para ahondar en la *Colmena Universitaria*. La cita se dio en la Asociación de Pensionados de la Universidad en Paseo de la Presa, donde amablemente nos recibió y con entusiasmo nos dijo que su meta “siempre ha sido alcanzar el número 100, publicar el centenar de Colmenas”. Aquella mañana nos relató la historia de su querida publicación, la cual empezó cuando su hermano, el otrora cronista de la ciudad de Guanajuato Isauro Rionda

Arreguín, lo instó a que comenzara con una pequeña gaceta donde se dieran a conocer las actividades realizadas en la Universidad de Guanajuato: conferencias, seminarios, eventos culturales, exposiciones y otros.

Lo que iniciara como un modesto boletín pronto atrajo la atención de Eugenio Trueba Olivares, quien permitió, gracias a su interés y su apoyo económico, que esta mudara de traje y se volviese una revista. El licenciado Trueba formó parte importante del diseño editorial, ya que él mismo se encargaba de seleccionar las imágenes que como descanso para el lector acompañaban al texto, asimismo, continuó fortaleciendo la publicación durante su segunda gestión como rector (1973-1977). El maestro Luis Rionda Arreguín nos platicó que muchas de estas ilustraciones —siete u ocho por número— salieron de ejemplares de la biblioteca Armando Olivares; mientras otras fueron pedidas a conocidos y amigos. Las placas para imprimir estas ilustraciones se formaban con plomo y se llevaban a León para ser grabadas; el licenciado Trueba luego seleccionaba, acomodaba y balanceaba las imágenes según la cantidad de texto y daba el visto bueno. El trabajo de aquella temprana etapa se realizaba de manera artesanal gracias a las prensas que se compraron del periódico *El noticioso* y la labor fundamental de los empleados de la imprenta de la Universidad, como Jerónimo Villalpando, Jesús Rocha e hijos, entre otros.

26

Uno de los momentos definitorios de la *Colmena Universitaria* fue la publicación del número 29 en 1975, la cual conmemoraba al muralista silaoense José Chávez Morado. A partir de entonces, la revista se consolidó y formalizó aún más al contar con un número ascendente de colaboradores regulares que contribuían con artículos de fondo y ensayos, amén de disponer de la participación de escritores consumados.

Muchos de estos colaboradores eran también amigos personales del maestro, ya que cuando fue director de la Facultad de Filosofía y Letras hizo vínculos con mucha gente a nivel nacional. El maestro recordaba también los congresos que se llevaron a cabo bajo su dirección, como aquel congreso nacional de filosofía que en Puebla el filósofo Luis Villoro le pidiera realizarlo en Guanajuato. “Tuve la colaboración espontánea de mucha gente, tanto de escritores locales como foráneos: así obtuve muchos artículos. Algunos mandaban artículos más pronto que otros, pero siempre decían que sí, aunque tuviera que esperar un tiempo”.

Durante algunos años, la *Colmena Universitaria* contó con un presupuesto universitario destinado para su difusión, algo poco frecuente en una revista institucional. Había presupuesto para timbres postales, para sobres y para el transporte: se enviaban unos mil ejemplares a universidades y centros educativos del país. Esto permitió que, años después, durante el proceso de digitalización de toda la *Colmena*, pudiéramos localizar algunos de los prime-

ros números en bibliotecas de la Ciudad Universitaria de la UNAM y de la Ciudad de México. El maestro nos aseguraba que otros ejemplares han de engrosar los fondos de más bibliotecas a lo largo del país. Desafortunadamente, “recortaron después el presupuesto para envío y difusión: error que limitó lo hecho en la Universidad, quedando solo para su propia comunidad. Es doloroso pero hay que decirlo”.

Además, las revistas de provincia usualmente adolecen de falta de presupuesto para el papel y la impresión. El caso de la *Colmena Universitaria* no fue diferente. A lo largo de sus cinco décadas, ha habido más de un momento en que se pensó que no llegarían al siguiente número. “Lo más común es que una revista aparezca en 7, 8, 30, 40 números y desaparezca, y eso es mucho”. Los números no salían con regularidad porque la imprenta estaba ocupada o porque el papel había escaseado; había periodos de seis meses, un año o dos en que la revista no salía, pero el maestro Luis Rionda no desistía. Los problemas se iban superando, no solo con las colaboraciones, sino también con el apoyo económico, la imprenta, y con los demás obstáculos que pudieran surgir.

Afortunadamente, la *Colmena Universitaria* superó todo contratiempo y ha llegado por fin al número CIEN, el cual marca, a su vez, el final de la revista. Doble número, pues además significa que logró su tan anhelado deseo. Para el maestro, la revista continúa siendo “una publicación modesta pero hecha con mucho esfuerzo, no solo por los ilustradores, los colaboradores, el trabajo o el presupuesto asignado: el mundo de apoyos que una publicación requiere. Una revista necesita de papel, imprenta y presupuesto, pero sobre todo necesita de colaboradores, sin los cuales no podría existir”. Entre los muchos colaboradores que han llenado las páginas de los números, podemos encontrar a Ernesto de la Torre Villar, Isauro Rionda Arreguín, Antonio Pompa y Pompa, Benjamín Valdivia, José Rojas Garcidueñas, Laura Benítez, Aurora Jáuregui, Elba Sánchez Rolón, Carlos Ulises Mata, Rodolfo Cortés del Moral, entre muchas otras plumas.

Por más de cincuenta años, esta revista ha acompañado y dado cuenta del quehacer universitario en distintas ramas del saber y de la cultura. Al asomarse a sus páginas, podemos notar el valioso legado que representa para la Universidad de Guanajuato. No queda más que celebrar el tan ansiado número CIEN y la decisión de que se imprima en conjunto con tres volúmenes conmemorativos que incluyen una cuidada selección de lo más emblemático de la *Colmena Universitaria*.

Jonathan Mirus  
Javier Paláu Hernández





## 1. MUNDO Y PENSAMIENTO

# COLMENA UNIVERSITARIA

19



# Intuición y Tiempo

(San Agustín - Bergson)

DR. ALBERTO RUIZ GAYTÁN

I. - Introducción. - El catedrático titular de Filosofía Teorética en la Universidad de Génova, Profesor Miguel Federico Sciacca, nos dice en su Historia de la Filosofía, edición de Luis Miracle de Barcelona, traducción española, página 565, lo siguiente: La filosofía francesa ha tenido siempre dos direcciones fundamentales: una de tipo cartesiano, racionalista, y otra de tipo pascaliano, intuicionista: *espíritu geométrico y aliento vital*. Bergson representa el desquite del antiintelectualismo, la reacción frente a la tradición cartesiana, de la que se hallaba impregnado el ambiente filosófico francés; y frente a la "RAISON RAISONNANTE", que había encontrado en el cientifismo su última encarnación. Desde este punto de vista Bergson representa un momento histórico fundamental en el desarrollo de la filosofía francesa. Su esfuerzo especulativo tiene como dos direcciones convergentes en una unidad fundamental: liberar el biologismo y el evolucionismo del peso de su cientifismo intelectualista y sumergirlo en la corriente viva de la vida, y, de otra parte, dar a la vida misma no un puro significado biológico y materialista, sino un sentido profundamente espiritual. De un lado Bergson se aprovecha del antiintelectualismo francés de tipo pascaliano para demoler el intelectualismo cientifista, y, de otro, se aprovecha de las nuevas teorías biológicas y evolucionistas para poner el antiintelectualismo en contacto con la realidad concreta y hacer, al través de los principios de la "INTUICION", de la "DURACION" y del "IMPULSO VITAL", la expresión metafísica de todo lo real. Por esto, se ha de tener presente: 1) que el antiintelectualismo de Bergson tiene un fuertísimo aspecto polémico con un objeto preciso, como crítica de un intelectualismo particular, el cientifista, y no como crítica o negación de cualquier forma de conocimiento intelectualivo y racional. 2) Que sobre la base de la crítica del intelectualismo cientifista, construye una filosofía y una metafísica que, no rechazando las exigencias legítimas del positivismo, reivindica frente a éste el propio sentido concreto de la realidad de los valores espirituales, cognoscitivos, morales y religiosos".

COLMENA UNIVERSITARIA

De ésta, para mí, magnífica síntesis introductoria del Profesor Sciacca, al pensamiento de Bergson, se desprenden los puntos siguientes:

1. - El pensamiento de Bergson pertenece a la línea intuicionista pascaliana, al "aliento vital".

2. - El intuicionismo antiintelectualista de Bergson, es un antiintelectualismo limitado al intelectualismo cientifista, contra el que polemiza fuertemente.

3. - La "intuición", la "duración" y el "impulso vital" constituyen las tres directrices fundamentales del "positivismo espiritualista" de Bergson.

Planteamiento del tema. - Siendo las directrices fundamentales del pensamiento bergsoniano la "intuición", la "duración" y el "impulso vital", habrá que explicar estos tres términos conceptuales, según el mismo pensamiento de Bergson. A este propósito conviene trazar el esquema siguiente: la "intuición" es una intuición de la "duración"; y la duración es un resultado del "impulso vital". Esto es, la "intuición" es lo que el sujeto cognoscente tiene para captar la "duración", es decir, la realidad profunda y verdadera que, a su vez, es el resultado del "impulso vital" en lucha constante y permanente contra el antiimpulso inercial de la materia. El pensamiento bergsoniano tiene, pues, tres puntos fundamentales: un punto de partida, la intuición del sujeto; un punto inmediato de llegada, la "duración" incesante de la realidad profunda en continuo movimiento y un término mediato de llegada, el "impulso vital", origen de la "duración" permanente de la realidad en movimiento.

Advertencia importante. - Este esquema que acabo de trazar es, como cualquier esquema, sólo el punto de apoyo necesario para desde allí tratar de describir el círculo de la exposición, limitado siempre en función del radio de la capacidad del exponente. O, con otra imagen ilustrativa, todo esquema no es sino la escalera usada para tratar de alcanzar el punto a donde no se puede llegar usando sólo del tamaño de la propia estatura. Pero, siguiendo el desarrollo de este esquema, trataré de exponer estos tres conceptos: "intuición", "duración", "impulso vital".

A). - INTUICION. - Empezando por la noción del término o palabra, intuición es, según los diccionarios autorizados, filosóficamente, "percepción clara, íntima e instantánea de una idea o verdad, tal como si se tuviera a la vista". Llendonos a la etimología u origen del término español, nos encontraremos con el término latino clásico "intuitus" o "intuitio", procedentes a su vez del verbo "in-tueor", compuesto de la preposición "in", que significa la relación de movimiento hacia el interior de un objeto, y del verbo simple "tueor", que significa "mirar" o ver con atención, examinando y observando el objeto visto. De donde se deduce el significado del verbo compuesto "in-tueor" como la acción de penetrar o tratar de penetrar con la mirada hacia el interior de un objeto, captado en su exterioridad por el simple "tueor" o acción de mirar. Esto significa el verbo; pero el sustantivo verbal correspondiente "intuitus" o "intuitie" significa ya el resultado

obtenido, la captación inmediata del objeto presente, precisamente, en cuanto presente; ya que si el objeto es ausente, se tendrá la captación de la imagen evocada del objeto, esto es, su recuerdo.

**AMPLIACION SEMANTICA DEL TERMINO.** - Es indudable que para la captación de un objeto visible, no usamos sólo la vista; porque ni es la vista el único sentido que tenemos, ni todas las cualidades o aspectos del objeto visto son perceptibles por la sola vista. Nuestros clásicos cinco sentidos externos se abren como ventanas ansiosas del viento refrigerante de la realidad externa. Será, tal vez, la "tuitus" o "tuitio", la mirada, la primera ventana que se abre al impulso del viento visto afuera; o será también la ventana de la que más nos confiamos y de aquí, quizás, el éxito de los magos ilusionistas; pero nuestros demás sentidos se "arrojan", se echan encima del objeto captado inicialmente. En este sentido es más ilustrativa y completa la significación del término griego clásico, correspondiente al "intuitus" latino; la "epibollée" griega que corresponde a la "intuitio" latina, significa un lanzamiento, "bolée", sobre o encima, "epí", del objeto presente a nuestros sentidos externos. En efecto, el verbo griego "epibállō", compuesto de "epí", sobre o encima, y "bállō", me arrojo o me lanzo, da origen a "epibollée", acción de "echarse sobre o encima de algo"; pero "epibollée" es el término equivalente al término latino "intuitus" o "intuitio", de donde deriva nuestro término español "intuición". En todo caso, ya sea el verbo latino que significa penetrar o tratar de penetrar al interior de un objeto, o al verbo griego que significa arrojarse o volcarse sobre el objeto, ambos verbos indican movimiento del sujeto hacia el objeto y los sustantivos verbales correspondientes indican la acción del sujeto, sustantivada, es decir, hecha o considerada "sustancia", no precisamente en función del verbo, que es accidente, sino del sujeto que realiza la acción, que es la "sustancia". La "intuición", pues, es acción del sujeto sobre el objeto o hacia el objeto y no mera pasividad del sujeto excitado por el objeto presente. Ahora bien, toda acción es o tiende a ser productiva o productora, luego entonces la "intuición" es productora de algo. Así ya tenemos desde la simple noción explicativa del término el embrión de la fecundidad de la intuición, principio, fuente y raíz de todo conocimiento.

**LA INTUICION Y EL PENSAMIENTO FILOSOFICO.** - Históricamente, la intuición fue atribuida antes a la divinidad que al ser humano. Así Plotino, en el libro IV de sus Enneadas, cap. IV, designa con el nombre de intuición el conocimiento inmediato y total que el Entendimiento Divino tiene de sí mismo y de sus propios objetos. El filósofo cristiano Boecio, en el capítulo V de su Consolación de la Filosofía, describe la "intuición divina" como el golpe de vista con el que Dios abarca todas las cosas, pero sin cambiarlas. En su Suma Teológica, Libro I, cuestión 14, artículo 9, dice Tomás de Aquino que Dios "desde la eternidad INTUYE todas las cosas como realmente presentes ante El". Y en el mismo Libro I, cuestión 85, artículo 5, contrapone el carácter INTUITIVO del conocimiento divino al carácter DISCURSIVO del conocimiento humano que procede "componiendo y dividiendo", es decir, afirmando y negando. Pero tam-

bién la intuición es atribuida al hombre, tratándose sobre todo del conocimiento empírico o experimental, por Roger Bacon, franciscano, y réplica inglesa del científico alemán contemporáneo, el Grande Alberto de Colonia. Y así, en el libro VI, cap. I de su *Opus Maius* el Frater Rogerius Bacon afirma que “el alma no se tranquiliza con la INTUICION de la verdad, si no la halla por el camino de la experiencia”. Duns Scoto, por su parte, en su *Opus Oxeniense*, libro II, distinción tercera, cuestión 9, núm. 6, llama “cognitio intuitiva”, al conocimiento que “se refiere a lo que existe, a lo que está presente en una determinada existencia actual”, por oposición al conocimiento abstractivo o que prescinde de la existencia actual. Del mismo sentir es Guillermo de Occam, quien coincide con Fray Roger Bacon, su cofrade franciscano, en identificar la “intuitio” con la experiencia sensible. Pero es en la edad moderna cuando ya se piensa no sólo en la intuición “sensible”, es decir, en la relación cognoscitiva inmediata del sujeto cognoscente con los objetos sensibles o de “experiencia” externa, sino en la relación cognoscitiva inmediata con cualquier tipo de objetos. Así, por ejemplo, Renatus Cartesius, como él se firma cuando escribe en Latín, en su obra “*Regulae ad directionem ingenii*”, núm. 12, propone dos caminos conducentes al conocimiento cierto, esto es, al científico. Un camino es la “*deductio necessaria*”. El otro es la “*evidens intuitus*”; entendiendo por dicho término la aprehensión inmediata, pero de un objeto MENTAL cualquiera; es decir, que ya no es la aprehensión de lo sensible, en cuanto sensible, sino de lo mental en cuanto mental; o bien, de lo sensible, pero como mental o mentalizado, conceptualizado, reducido a “*idea clara y distinta*”. En primer lugar ya no es una intuición que proceda de los sentidos, sino de la mente a la realidad; esto es, una operación espontánea y activa del sujeto sobre el objeto o hacia el objeto; admitiendo los dos tipos de intuición inteligible, la intuición de lo formal, de las relaciones, y la intuición de lo material contenido inteligible mismo, las operaciones del entendimiento. El texto de Cartesius es el siguiente: “La intuición de la mente se extiende ya sea a las cosas, al conocimiento de sus recíprocas relaciones necesarias, o, en fin, a todo lo que el entendimiento experimenta con precisión en sí mismo o en la imaginación”. John Locke, por su parte, en el Libro IV de su *Ensayo*, Cap. 2, Núm. 1, llama intuitivo al conocimiento “que percibe de un modo inmediato el acuerdo o desacuerdo de las ideas por sí solas, sin la intervención de ninguna otra”; esto es, la intuición excluye toda inferencia, mediata e inmediata; pero referente al acuerdo o desacuerdo de dos ideas comparadas entre sí. En el capítulo 9, número 3, del mismo Libro IV del *Ensayo*, llama Locke intuición al conocimiento que tenemos de nuestra propia existencia, precisamente por la immediatez de tal conocimiento. Por su parte, Leibniz, en el tomo IV, capítulo 2, número 1 de su *Nuevo Ensayo sobre el entendimiento humano*, afirma que se conocen por “*intuición*” las “*verdades primitivas*”, de razón, o de hecho. Son las verdades que el entendimiento tiene o adquiere sin mediación de otras verdades. El fundador del Criticismo, Manuel Kant, en el análisis de los conceptos, sección primera, de su *Crítica de la Razón Pura*, distingue el filósofo crítico la intuición SENSIBLE, de la intuición INTELEC-

TUAL. La intuición sensible es la de todo ser pensante finito, al que le es dado el objeto; es pasividad. En cambio, la intuición INTELECTUAL es originaria y creadora; es aquella por la que el objeto mismo es puesto o creado y es propia sólo del Ser Creador, de Dios. Es claro que en este sentido, la intuición llamada Intelectual coincide con la misma intuición divina de la filosofía tradicional, en la que la presencia del objeto intuido es absolutamente necesaria, ya que intuir el objeto es lo mismo que crearlo. Prescindo, intencionalmente de la cuestión de si, además de distinguir esta intuición intelectual divina, Kant la acepte o no; ya que no todo lo que se distingue se acepta como real; basta saber que Kant acepta la existencia de Dios, aunque llegue a tal aceptación por otros caminos que los de la metafísica tradicional que combatió o bien, por el más simple de todos los caminos, el de querer llegar a algo, aunque no hubiera caminos; porque cuando no los hay, pues, se hacen "al andar", como dicen los versos de Machado que se pusieron un poco de moda, hace poco. Pero, por lo que a la intuición se refiere, como dice Abbagnano en la página 701 de su Diccionario de Filosofía, ed. del Fondo de Cultura, "Actualmente apelan a la intuición, más que los filósofos, los científicos y en particular los matemáticos y los lógicos cuando quieren subrayar el carácter inventivo de sus ciencias". Y cita a continuación textos de Claude Bernard y Poincaré, para justificar su aserto. Pero esto, como se ve, es trasladar al terreno humano lo que se había atribuido al intelecto divino: que se crea cuando se intuye y se intuye cuando se crea. Según esto, habrá intuición si hay creación o viceversa, independientemente de que esa creación sea divina o humana, o ambas. Pero esta creación intuitiva o intuición creadora, venga de Dios o del hombre, no es una intuición sensible, en el sentido pedestre del exacto materialismo empirista; puesto que las hipótesis científicas, aunque versen sobre hechos materiales, tangibles, no son ellas en sí algo material y tangible; sus requisitos de comprobación sí son algo material y tangible; sí constan de número, peso y medida; pero no así las hipótesis mismas que, aunque se echen a perder por millares en el yunque cuantitativo de los métodos verificadores, no importa; porque esas hipótesis seguirán flotando libremente en el ser sin espacio ni tiempo, testimonio de la potencia creadora del espíritu humano; no importa que no sean comprobadas, lo más importante es que sean creadas, porque el día que dejen de crearse dejarían de existir y entonces se le acabarían al miserable yunque de la comprobación tangible cuantitativa, las entidades por comprobar. Después de todo, la inventiva creadora del espíritu es una fábrica generosa y los métodos de comprobación, sin quitarles ni su necesidad pragmática ni su mérito científico, no son más que almacenes de chatarra materialista.

INTUICION Y TIEMPO. - Siempre que se dice A y B, X y Z, A y B, X y Z, son los elementos relacionados por medio de Y, elemento relacionante. En este caso entre Intuición y Tiempo se establece una relación, precisamente la relación de movimiento. Es decir, si no hay movimiento no hay tiempo. Ahora bien, el movimiento o se mide en su orden de sucesión,

COLMENA UNIVERSITARIA

o se intuye, se percibe, se capta inmediatamente. En el primer caso tendremos como resultado la *medición del movimiento*; en el segundo la *intuición del movimiento*. El tiempo será, pues, o *medida* del movimiento o *conciencia* del movimiento. Pero conviene tener presente que aparecen a nuestra conciencia dos clases de movimiento o si se prefiere, el movimiento aparece en dos aspectos: uno externo a nuestra conciencia, a nuestro yo sujeto como los cambios del día y la noche, los de las estaciones del año, las posiciones distintas de los astros, etc., y otro aspecto interno a nuestro yo percipiente: los cambios del estado de ánimo, de conocimientos, de sentimientos, de tendencias. El cambio externo del objeto y el cambio interno del sujeto. El cambio externo de lo objetivo ha despertado el intento subjetivo de “medirlo” y la medición de ese cambio objetivo externo ha resultado ser el TIEMPO, en su acepción más antigua y difundida. Es la noción científico-objetiva que Aristóteles cristalizó en capítulo 11 del libro IV de su Física, con su clásica definición: “Tiempo es el número del movimiento según el antes y el después”. Es la medida del orden de sucesión en los cambios observados. Es la medida del cambio con instrumentos espaciales. El tiempo de los diversos relojes que en el mundo han sido y cuya exactitud absoluta en el orden real todavía no ha sido hallada. Pero conviene destacar desde un principio que lo MEDIDO es el MOVIMIENTO, la MEDIDA es el TIEMPO y la MEDICION es el acto del sujeto midiente. El tiempo no es, pues, lo que medimos, sino aquello con lo que medimos, auxiliándonos de instrumentos, como los relojes. Sólo que, dada la íntima y constante relación y uso en lo medido y la medida, solemos decir que medimos la medida, el tiempo, en vez de decir que medimos lo medido, el movimiento. Esta concepción objetivo-científica del tiempo se ha ido repitiendo no cíclica sino espiralmente, enriqueciéndose más y más paralelamente al avance científico, conforme se han ido perfeccionando más y más los mismos instrumentos y técnicas de medición. Esta noción del tiempo medida fue la de la Escolástica de Tomás de Aquino, Alberto Magno, Guillermo de Occam. Fue también la del Empirismo Inglés. Es la concepción básica de la física de Newton, ilustrada y aceptada a su vez por Leibniz en su Nuevo Ensayo. Ni siquiera ha sido cambiada fundamentalmente esta noción de medida de la sucesión del cambio, en la teoría de la relatividad, sino sólo se han multiplicado los órdenes de sucesión, es decir, se ha afirmado que el orden de sucesión no es único y absoluto, sino múltiple y relativo. Pero si a esta concepción del tiempo “medida del movimiento”, corresponde algo objetivo o subjetivo, ha sido el problema filosófico más interesante sobre la cuestión del tiempo. Aristóteles mismo inicia esta problemática de la objetividad o subjetividad del tiempo y, en el mismo libro IV de su Física, capítulo 14, número 223 a 20-29, llega a una conclusión subjetivo-objetiva; ya que si el tiempo en cuanto medida no puede existir sin el alma, porque es el alma la medidora; pero tampoco puede existir sin el movimiento, sin el objeto de la medición. Y esta solución aristotélica nos pone ya frente a la conciencia medidora del movimiento. Es esa primera concepción del tiempo medida del movimiento externo a la conciencia es, tal vez, el resultado de la intuición, de la epibolé, de ese “arrojarse sobre”

el cambio percibido por medio de la sensación externa; pero, ¿por qué, si hay un arrojarse hacia fuera, no pudiera haber un arrojarse hacia dentro, una autointuición, que ya no intuya lo medido, sino lo mediente? Es ésta la segunda concepción fundamental del tiempo. INTUICION DEL MOVIMIENTO o “devenir intuido”, concepción en la que interesa más intuir el cambio que mensurarlo, sumergirse en las ondas de cada uno de sus momentos irretornables, antes que ocuparse de estarlo midiendo. Es esta la noción del tiempo sin espacio, de la duración sin relojes; porque en esta intuición el instrumento espacializador es sustituido por la simultaneidad permanente del Yo, frente a la sucesión permanente también del movimiento antes medido en su exterioridad. Y así como la primera concepción del tiempo-medida tiende a reducir el tiempo a la materia en movimiento, a igualar la medida con lo medido; también esta segunda concepción tiende a reducir el tiempo a conciencia, a igualar la medida con lo midiente. Quizá la expresión más antigua de esta segunda concepción del tiempo sea la de Plotino, Libro III de sus Enneadas, cap. 7, núm. 11, donde afirma que el tiempo no existe fuera del alma; porque el tiempo “es la vida del alma y consiste en el movimiento por el cual el alma pasa de un estado a otro de su vida”. Y aquí estamos ya frente a una afirmación no materialista, pero sí espiritualista-dialéctica; ya que la vida misma del alma es el “movimiento de uno a otro de sus estados”. Luego entonces, la inmortalidad del alma depende del movimiento, porque el movimiento es su propia vida.

Pero, como dice Abbagnano en la página 1137 de su Diccionario ya citado, “A San Agustín se debe la mejor expresión y la difusión de esta doctrina en la filosofía occidental. San Agustín identifica el tiempo con la vida misma del alma que se extiende hacia el pasado o el porvenir”. Y cita Abbagnano el siguiente pasaje del Libro XI, cap. 28, número 1 de las Confesiones de San Agustín: “¿De qué modo se disminuye y consume el futuro que aún no existe y de qué modo crece el pasado que ya no está, si no por existir en el alma las tres cosas, presente, pasado y futuro? En efecto, el alma espera, presta atención y recuerda, de manera que lo que ella espera, a través de aquello a lo que presta atención, pasa a lo que ella recuerda. Nadie niega que el futuro no existe aún, pero en el alma ya existe la espera del futuro. Nadie niega que el pasado ya no está, pero todavía está en el alma la memoria del pasado. Y nadie niega que al presente le falte duración ya que cae en seguida en el pasado, pero aún dura la atención a través de la cual lo que será, pasa, se aleja hacia el pasado”. Y observa Abbagnano: “El teorema fundamental de esta concepción del tiempo ha sido enunciado por el mismo San Agustín: No existen, propiamente hablando, tres tiempos el pasado, el presente y el futuro, sino sólo tres presentes: el presente del pasado, el presente del presente y el presente del futuro”. (Confesiones, Libro XI, cap. 20, número 1.) Pero más bien que tres presentes, la idea de San Agustín es la de un solo presente, la ATENCION o facultad de intuirlo todo; ya que a través de la ATENCION el alma, como él dice, tiene PRESENTE el PASADO que

ya sólo existe en la MEMORIA; y tiene presente también el FUTURO que sólo existe como previsto o ESPERADO. Pero esa ATENCION o intuición de lo pasado, presente y futuro como PRESENTES los tres, es una atención del sujeto simultáneo a los tres momentos siempre sucesivos, es una atención del alma. Es la presencia de algo que no pasa o deviene porque está a la vez en lo que ya pasó y en lo que todavía no pasa; porque ese algo siempre presente es una "distensión" simultánea al pasado y al futuro. Y no se crea que San Agustín no tenga presente la primera concepción del tiempo-medida, sino que quiere penetrar más allá, o más bien, como dijo una vez Ernesto Scheffler, que se ha propuesto traer otro de los relojes del tiempo en su florida barba carolingiana, no se trata del penetrar más allá, sino "más acá"; es decir, San Agustín sabía la noción del tiempo-medida, pero no le bastaba. Esto lo dice él mismo con toda claridad en el principio del número 30 del capítulo 23 del Libro XI de sus Confesiones: "Lo que yo deseo saber —dice Agustín— es la virtud y naturaleza del tiempo CON EL QUE MEDIMOS el MOVIMIENTO de los cuerpos y decimos que tal movimiento, por ejemplo, es dos veces más duradero que éste. "Ego scire cupio vin naturam que tēporis, que mētimus cōrporum motus et dīcimus, verbi gratia, tēmpere duplo esse diuturnio rem quam istum". Pero distinguiendo además la duración del movimiento del movimiento mismo, se pregunta si el tiempo es sólo la duración, sólo el movimiento, o ambas cosas a la vez: textualmente dice: "pregunto yo si el día es el mismo movimiento o la duración con que hace dicho recorrido, o ambas cosas a la vez".

Es que la intuición agustiniana no es sólo "lanzarse hacia afuera", sino, para él principalmente, "lanzarse hacia dentro". Sabido y sobado es que Agustín representa en Occidente el primero de los filósofos y el filósofo de los primeros que trataron de hacer filosofía a partir de la "interioridad". Pero dejando a San Agustín, pasemos a Bergson que está justamente en la misma línea, aunque en perspectiva original y diferente. Pero como el tiempo-medida, nos apropia ya a estas alturas, medidas para hablar del tiempo sin medidas, expondré la síntesis de Abbagnano: "En la filosofía moderna, Bergson ha representado esta concepción —la agustiniana— oponiéndola al concepto científico del tiempo —el del tiempo-medida—. Según Bergson, el tiempo de la ciencia es un tiempo ESPACIALIZADO que, por lo tanto, no posee ninguno de los caracteres que la conciencia reconoce como propios del tiempo. En efecto, es representado por una línea, pero la "LINEA ES INMOVIL", mientras que el tiempo es movilidad. La línea ya está hecha, mientras que el tiempo es lo que se hace, más bien es aquello por lo cual se hace todo". (Pensamiento y movimiento, 3a. edición, 1934, página 9). Y prosigue Abbagnano: "Desde su primera obra ENSAYO SOBRE LOS DATOS INMEDIATOS DE LA CONCIENCIA, Bergson insistió acerca de la exigencia de considerar al tiempo vivido, o sea, la DURACION de la conciencia, como una corriente fluida en la cual es imposible hasta distinguir estados, ya que todo momento suyo pasa al otro con una continuidad ininterrumpida, co-

mo sucede con los colores del iris. Este siguió siendo el concepto cardinal de su filosofía. Según Bergson, el tiempo como duración tiene dos caracteres fundamentales: 1) el de la novedad absoluta a cada instante, por lo cual es un proceso continuo de creación; 2) el de la conservación infalible e integral de todo el pasado, por lo cual es una BOLA DE NIEVE y se agranda continuamente, a medida que avanza hacia el futuro”.

Pero en Bergson, la duración de la conciencia, es transportada a la realidad concreta, no como duración de conciencia, sino como duración, simplemente; es más, como duración única de conciencia y realidad y, desde esta perspectiva, sería esa duración única el lazo de unión entre la conciencia y la realidad, ambas en duración perenne de movimiento tal vez en armonía preestablecida. Esto se desprende del análisis que Bergson hace de la teoría de la relatividad einsteiniana en su obra “Duración y Simultaneidad”, donde afirma que dos personas, viviendo un mismo tiempo, realmente, pueden atribuirse mutuamente tiempos diferentes, científicamente. Es el ejemplo de Pedro que se queda en la Tierra y Pablo que se aleja en un proyectil que, debido a su velocidad, haría en dos años un trayecto de ida y vuelta, pero a su regreso ya no viviría Pedro, porque en la Tierra habrían pasado 200 años. Bergson sostiene que habrían pasado sólo representativamente 200 para Pedro y para Pablo; pero que en la realidad ambos habrían vivido simultáneamente dos años.

En otros términos, el tiempo científico es medida de la duración.

Pero el tiempo real, intuitivo y vivido, es solamente duración sin medida.

Pero en lugar de ser medida, esa duración es una duración intuitiva.

Escuela de Filosofía y Letras, Guanajuato, Gto., a 24 de abril de 1972.



*colmena*

# *universitaria*



**24**

# Hidalgo y la estructura del pensamiento socio-político en Nueva España

(Micro ensayo de interpretación)

ANTONIO POMPA Y POMPA  
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA  
MÉXICO.

ES INDISPENSABLE PARA ubicar a don Miguel Hidalgo y Costilla en el pensamiento político mexicano, hacer algunas consideraciones preliminares y una excursión retrospectiva, que dé la trayectoria de ese pensamiento en México, pensamiento que el hombre de la región denominada El Bajío, como lo era Hidalgo, con sus peculiaridades, ha captado con un sentido integral digno de análisis —manifestado con magníficos perfiles en el Héroe—, no como tesis, ni como antítesis, sino como síntesis de las dos corrientes mediterráneas constitutivas del mexicano, la del mediterráneo europeo y la del mediterráneo mesoamericano, en imponderable mestizaje, con posteriores matices, como el negro y el oriental, y que se proyecta como síntesis en la tipología cultural de la humanidad.

\* \*

La Historia de México, una de las importantes por su mestizaje en el devenir humano, estaba aún por ser hecha en las postrimerías del siglo XIX, según opinión del historiador Joaquín García Icazbalceta, y continúa hasta nuestros días en idénticas circunstancias en su aspecto general pues si hacemos una planificación de lo que ha aportado el

*Colmena*  
UNIVERSITARIA

investigador y construido el historiador, hallamos que ha habido enfoques, algunos muy atinados, en fenómenos parciales, que sin duda contribuirán a una exégesis posterior; pero para nuestro presente, no son sino pequeñas contribuciones.

Bien está que, para descargo de nuestros historiadores, se aduzcan razones que traten de justificar la ausencia de una historia general, ampliamente documentada, como debe de ser, de los múltiples fenómenos de nuestro mundo, ¿pero no lleva ésto a conclusiones que impelen a profundizar metódicamente en la investigación, para obtener un conocimiento intrínseco del fenómeno? ¿Debemos conformarnos tan sólo con alegatos más o menos vehementes según el temperamento del autor, e inspirados por lo general en su postura ideológica, política o económica? Y dígaseme si es que no campea únicamente, desde los antiguos cronistas e historiadores indianos, hasta nuestros días, la exposición de tesis y de antítesis, ambas paralelas, sin llegar a una síntesis con sus características de tal, de nuestro accidentado devenir histórico. Tenemos un enorme cronicón político-militar, mas no tenemos una historia de nuestra agricultura; sabemos cuántas revoluciones, cuartelazos y motines hemos tenido, pero ignoramos la historia de nuestra colonización, de nuestras comunicaciones, de nuestros desdoblamientos al norte y al occidente; de la maravilla de nuestra minería y de nuestro petróleo, en fin, de nuestras industrias en general; sabemos de muchas actitudes dinámicas de México, pero ignoramos o consideramos estáticas más de las que conocemos; en conclusión, sabemos y hemos formado quizás, aunque imperfecto, un esquema maltrecho de cómo el hombre en México ha actuado; pero no sabemos por qué ha actuado así; esto es lo que proponemos sugerir con este brevísimo estudio: indagar por qué el hombre de México ha actuado de esta, estotra o esotra manera, es decir, qué le ha impedido a sus diversas actitudes, es decir, a sus ideas.

De este enorme y trascendental renglón inicialmente tratado en algunos aspectos, tomemos en esta oportunidad un

# TEATRO CRITICO UNIVERSAL,

ó Discursos varios en todo género de materias,  
para desengaño de errores comunes:

ESCrito

POR EL MUY ILUSTRE SEÑOR  
D. FR. BENITO GERONIMO FEYJOÓ Y MONTENEGRO,  
*Maestro General del Orden de San Benito,  
del Consejo de S. M. &c.*

TOMO SEGUNDO,  
NUEVA IMPRESION,

En la qual van puestas las adiciones del Suplemento en sus lugares.



MADRID. MDCCLXXIX.

---

Por D. JOACHIN IBARRA , Impresor de Cámara de S. M.

---

*Con las licencias necesarias.*

---

A costa de la Real Compañía de Impresores , y Libreros.

**CARTAS**  
**ERUDITAS, Y CURIOSAS,**  
EN QUE POR LA MAYOR PARTE  
se continúa el designio  
DE EL  
**THEATRO CRITICO**  
UNIVERSAL,  
IMPUGNANDO, O REDUCIENDO A DUDOSAS  
varias opiniones comunes.

DEDICADAS  
AL ILUSTRISIMO, Y REVERENDISIMO SEÑOR  
DOM JUAN AVELLO Y CASTRILLON, del Consejo de su  
Magistad, Obispo de Oviedo, Conde  
de Noreña, &c.

ESCRITAS  
POR EL R.P.M.Fr. BENITO GERONYMO FEYJOO,  
*Maestro General de la Religion de S. Benito, Abad que ha  
sido tres veces del Colegio de S. Vicente de Oviedo, Cathedra-  
dratico de Prima de Theologia jubilado de la Uni-  
versidad de aquella Ciudad, &c.*

**TOMO PRIMERO.**  
**TERCERA IMPRESSION.**

CON PRIVILEGIO. En Madrid, en la Imprenta de los  
Herederos de Francisco de Caceres. Año de 1751.



gajo para bosquejar un esquema: el relativo a las ideas políticas, pues sería iluso siquiera enunciar en la brevedad de estos apuntamientos, lo relativo a las ideas filosóficas, teológicas, económicas o de otro aspecto, base y fundamento de cualquier estudio histórico serio, que se haga acerca de México.

Entremos, pues, a la consideración de este fundamental y sugestivo tema: el del pensamiento político en México, base y fundamento de la estructura de sus instituciones y de muchas de las principales actitudes del mexicano, en ese devenir tetrasecular.

\* \*

El pensamiento político del mexicano, tiene una constitución muy semejante a su constitución somática, es decir, mestiza; por ello debemos iniciar metódicamente nuestro estudio, por los principios rectores que generaron las concepciones, en el pensamiento del mexicano primitivo y del que ha ido sucediéndole.

La trayectoria de las ideas políticas en México, ha sido un flujo y reflujo de escepticismo y esperanza, manifestado en avances y reacciones de doctrinas y hechos, que se han registrado al plasmarse en pensadores y escritos que son preciada fuente. Reacciones, doctrinas y hechos que, en múltiples ocasiones, no son más que un eco renovado de ideas y hechos que fueron. Es que la Humanidad se repite, tratando de perfeccionar sus jalones en el constante anhelo de la consecución de su ideal supremo: el equilibrio de la Polis.

Los pueblos prehispánicos, particularmente para nuestro objeto: los mesoamericanos, tuvieron una estructura espiritual mítico-religiosa, que dejó aún en sus instituciones políticas el sello teocrático, que preside con énfasis toda su organización; positivo acierto tiene José Miranda, cuando dice que la unión íntima de la Iglesia y del Estado, es "idea que preside e impregna toda la organización social de dichos pueblos, en lo cual lo religioso y lo político, aparecen

*Colmena*  
UNIVERSITARIA

a veces mezclados, y por lo común, como en la España del Absolutismo, apoyándose y sirviéndose mutuamente". La unión es sobre todo patente en la cúspide de la jerarquía rectora de los mesoamericanos, civil y eclesiástica, a la vez que militar, como en el último horizonte azteca, pues el rey tenía funciones religiosas muy importantes y los sacerdotes eran colaboradores del poder civil, particularmente en las guerras, dándose el caso del Cihuacóatl, quien aunaba ambas jurisdicciones: civil, militar y eclesiástica; esto, desde luego, no indicaba fusión ni confusa interferencia, pues bien delimitadas estaban las jurisdicciones.

De todo esto se desprende que el pensamiento político de los pueblos prehispánicos de mesoamérica, tenía un sentido franco de organización que tendía al bien común, como lo prueba el estudio de sus instituciones, tan doctamente hecho por Manuel M. Moreno, a quien siguieron Rómulo Hernández Rodríguez, Salvador Toscano e Ignacio Romero Vargas Iturbide y el Licenciado Urbina en el mundo tzeltal-tzotzil, sin embargo, las bases en que se apoyan las instituciones políticas prehispánicas, reveladas por creencias y costumbres, llevan a la conclusión de que el agrupamiento en apariencia tribal entre sí, estaba fundamentado en el símbolo de la autoridad y del bien común, que lo era la voluntad de los dioses, dentro de un régimen patriarcal teocrático en la extensión del término.

El otro elemento fundamental para el estudio que seguimos, acerca de las ideas políticas en México, es la aportación europea a la constitución de ese nuevo tipo de pensamiento mestizo. Ello nos lleva a considerar con Raymond G. Gettel, las condiciones políticas de la época inmediata anterior al impacto de oriente en occidente, en que se vivía un disloque en las ideas políticas del medioevo por los cambios fundamentales de las instituciones, lo que provocó lógicamente esa era de transición política que constituyó los prolegómenos del Renacimiento.

Son pues las ideas políticas renacentistas, las que se trasplantan a mesoamérica con el impacto de la Conquista

# CLAVE HISTORIAL

CON QUE SE ABRE LA PUERTA A LA HISTORIA  
ECLESIASTICA, Y POLITICA:

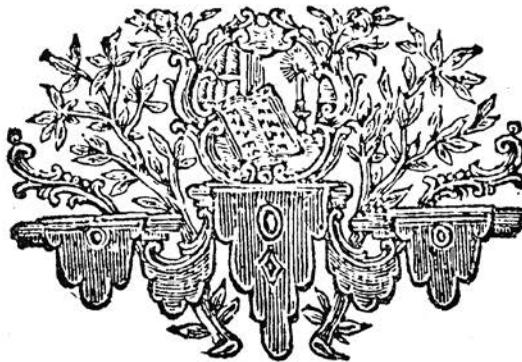
*DESCUBRIENDO LAS CIFRAS DE LA CHRONOLOGIA  
y Pbrases de la Historia, para el facil manejo de los Historiaz  
dores. Con la Chronologia de los Papas, y Emperadores,  
y breve apuntamiento de sus Vidas.*

TODOS LOS REYES DE ESPAÑA, ITALIA, Y FRANCIA;  
con los origenes de todas las Monarquias. Concilios, y sus  
motivos: Hereges, y sus errores: Santos, y Escritores mas  
clálicos, con los sucesos memorables de  
cada Siglo.

TERCERA EDICION, CORREGIDA Y LIMADA

POR SU AUTOR

*El R. P. M. Fr. Henrique Florez, Doçtor y Cathedratico de Theo-  
logia de la Universidad de Alcalà, y Ex-Provincial de su  
Provincia de Castilla de N. P. S. Augustin &c.*



EN MADRID: En la Oficina de ANTONIO MARIN:

Con Pr ivilegio: Año de MDCCLIV.

# ESPAÑA SAGRADA.

THEATRO GEOGRAPHICO-HISTORICO  
DE LA IGLESIA  
DE ESPAÑA.

ORIGEN, DIVISIONES, Y LIMITES DE TODAS SUS  
Provincias. Antigüedad, Traslaciones, y estado antiguo, y presente  
de sus Sillas, con varias Dissertaciones criticas.

## TOMO I.

CONTIENE UNA CLAVE GEOGRAPHICA, Y GEOGRAPHIA  
*Eclesiastica de los Patriarcados, con el origen de las Dignidades  
Pontificias, contrasido à la Iglesia de España, y Divisiones de las  
Provincias antiguas de estos Reynos.*

## SEGUNDA EDICION.

*Por el R.P.M.Fr. Henrique Florez, Doctor y Cathedratico de Theologia  
de la Universidad de Alcalà, y Ex-Provincial de su Provincia  
de Castilla de N. P. S. Augustin, &c.*



En MADRID : En la Oficina de ANTONIO MARIN,  
Año de M. DCC. LIV.

en que además afloraban estratos del pensamiento político medieval, tan influido por *La Política* de Aristóteles y *La República* o El Estado, de Platón, así como la *Civitas Dei*, de San Agustín, cuya primera gran proyección encontramos en el imperio político teológico de Carlomagno y en otros aspectos al regreso del gelasianismo ortodoxo, con Santo Tomás de Aquino muy particularmente con su tratado *De Regimine Principum*, y Dante Alighieri, al decaer la Edad Media, en que aparece Marsilio de Padua, justificando la soberanía popular con su *Legislator humano*, y la existencia del Estado, que reafirma con el Derecho natural; dentro de este conjunto de matices, muchos de ellos aflorando en nuestro presente como actuales, tenemos el empuje caballeresco y feudal de la Conquista, brutal en lo militar, que da ocasión al Padre Las Casas para crear una teoría política, y la Encomienda, mixtificada, que analiza Silvio Zavala, a la vez que las ideas políticas de los grandes renacentistas: Erasmo de Rotterdam, Juan Luis Vives y Tomás Moro. ¿Qué no fue erasmista Fray Juan de Zumárraga? ¿El doctor Francisco Cervantes de Salazar no fue fiel discípulo de Juan Luis Vives; y Vasco de Quiroga, éste, de robusto pensamiento político, no fue hijo de la *Utopía* de Tomás Moro, como lo fue nuestro Quetzalcóatl de la postura universal renacentista?

La Conquista, con todas sus complejidades políticas, traía aparejado el mestizaje de dos mundos diferentes, aunque con semejanza en algunas de sus particulares estructuras: ambos pueblos monárquicos, los dos pueblos eminentemente teológicos y misoneistas, los dos conquistadores con el sentido de una lucha que apareja holocausto a la divinidad; de allí la importancia en el conocimiento del pensamiento nuevo, mestizo, de las dos corrientes más importantes de la cultura universal, que hasta entonces habían permanecido paralelas e ignoradas entre sí: la del pensamiento más mestizado del Viejo Mundo, que dio la gran cultura greco-romana mediterránea cristiana que, al venir como impacto a fundirse fusionándose en la gran cultura mítico-reli-

giosa mediterránea mesoamericana, mestizada y cultivada también en el Mare Nostrum, que forma nuestro Seno Mexicano con las Antillas, vendría a formar el núcleo integral de la expresión universal de la Cultura, que poseerá el hombre del mañana.

Esta fusión, este choque, gestó en el amanecer de nuestro incipiente pensamiento político, las imponderables *Leyes de Indias* y las enconadas disputas que revelan el más puro pensamiento político de oriente y occidente, en el debate del Padre Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, y posteriormente en la magistral *Política Indiana* de Juan de Solórzano y Pereyra.

Así empieza la organización política en Nueva España, con el trasplante imperativo de las instituciones españolas, desde los mismos orígenes de la Conquista. Tenemos como un clásico ejemplo el Ayuntamiento de la Villa Rica de la Vera Cruz: parte habilidad política del Conquistador, parte el concepto jurídico que los españoles tenían de esta institución romano-española; por el lado de las instituciones indígenas, éstas sufren la posterga por sujeción, aflorando en diversos estratos de las instituciones criollas, o conservando recias características como en el Calpulli y en la República de Indios, en que las ideas políticas indígenas conservaron su personalidad, al mestizarse con las ideas políticas del Viejo Mundo. Así, la estructura jurídica del Virreinato, no convierte a Nueva España en Colonia, sino que jurídica y constitucionalmente, la hacía formar porción del Imperio

Español, lo que hizo en parte posible desde el siglo XVI y con mayores perfiles desde el XVIII, que se manifestaron los prolegómenos del pensamiento mexicano: ya en Sor Juana Inés de la Cruz, ya en don Carlos de Sigüenza y Góngora, pensamiento que asaz reflejaba, además del matiz filosófico el político-mestizo, que más robusto y vehemente hallamos en don Juan José de Eguiara y Eguren en el glorioso siglo XVIII, cuando refutó al Deán de Alicante sus apreciaciones acerca de México y de los mexicanos.

Constituido plenamente el Estado español en las Indias, se convirtió en la institución más poderosa, cuya trayectoria abarca tres grandes etapas del pensamiento político español: la del Absolutismo, cuyas corrientes preponderantes del pensamiento, la teológica y la política, tuvieron positiva importancia, particularmente la primera en el siglo XVI y en el XVII la segunda; la del Borbonismo, de “espíritu ilustrado, tolerante y reformista” que desde las postrimerías del siglo XVII fue tomando auge hasta dominar los círculos cultos del siglo XVIII; y la Revolucionaria, hija indiscutiblemente de la anterior y gestora en buena parte del desmembramiento del Imperio Español.

En la primera etapa, que tendió a la consolidación integral de las ideas políticas en Nueva España —fue proyección de la española del Absolutismo, que corresponde al período austriaco-español, que tan bien estudia Eduardo Ibarra y Rodríguez en *España bajo los Austrias*— imperaron fundamentalmente las ideas políticas del medioevo, un

tanto transformadas, y su reflejo fue manifiesto en la Nueva España, que, al decir de José Miranda, no dejaron de percibirse con rasgos peculiares, particularmente en la rama arbitrista; en el arrimo de los eclesiásticos al Evangelio más que a la Teología, y en la presencia de la Historia indígena en la rama casuística. Esta época se distinguió también, por la amplísima difusión de libro con literatura política. Elocuente ejemplo tenemos en el volumen 440 del Ramo de Inquisición en el Archivo General de la Nación, en la ciudad de México, donde se inserta el inventario de la Biblioteca de don Melchor Pérez de Soto, con motivo del proceso que le siguió la Inquisición. Allí están entre muchos: *Gobierno del Ciudadano* de Micer Juan Costa; *Los Discursos Políticos* del licenciado Navarrete, *La Monarquía Perfecta*, de Campo y Gallardo, además de amplísima nómina que da idea de lo que se leía en este capítulo, a pesar del meticoloso tribunal de la fe; época fecunda en el pensamiento político mexicano, en que se sustentó por uno de sus expositores Juan Velázquez de Salazar —dado a conocer por Lewis Hanke y Agustín Millares Carlo— la doctrina sobre la Igualdad originaria de los Hombres, y la derivación de la Potestad Política, de la necesidad y la desigualdad naturales.

De esta misma etapa es la manifestación muy democrática en algunos pueblos indígenas, para hacer la elección de sus Cabildos sin discriminar los nobles a los macehuales, sino como se ha dicho, en un interesantísimo consorcio democrático, y así lo entiende Constantino Bayle en su magistral obra *Los Cabildos seculares en la América española*.

La etapa borbónica española, de espíritu ilustrado, tolerante y reformista, se reflejó con todas sus características en la Nueva España y por consiguiente en el Nuevo Mundo, donde también fueron aboliéndose las supervivencias de las ideas políticas y de las instituciones del medioevo, encauzándose en la corriente de la Ilustración. Esta es la etapa del Cartesianismo en España, que mestizado en el crisol peninsular, pasó a Nueva España en el pensamiento de Juan Bau-

# COLECCION

DE LOS ESCRITOS MAS IMPORTANTES

QUE EN DIFERENTES EPOCAS

DIRIGIÓ AL GOBIERNO

*D. MANUEL ABAD QUEIPO,*

OBISPO ELECTO DE MICHOACAN,

Movido de un zelo ardiente por el bien general de la Nueva España y felicidad de sus habitantes, especialmente de los indios y las castas: y los dá á luz en contraposicion de las calumnias atroces que han publicado los cabecillas insurgentes, á fin de hacerle odioso con el pueblo, y destruir por este medio la fuerza de los escritos con que los ha combatido desde el principio de la insurreccion.



CON SUPERIOR PERMISO.

---

MÉXICO: En la oficina de D. Mariano Ontiveros,  
año de 1813.

GAZETA  
DE LITERATURA  
DE MEXICO:

Por D. JOSEPH ANTONIO ALZATE  
RAMÍREZ, Socio Correspondiente de la  
Real Academia de las Ciencias de París,  
del Real Jardin Botanico de Madrid,  
y de la Sociedad Bascongada.

*Aurum alios capiat, merces mihi gratia  
vestra.*



TOMO PRIMERO.

CON LICENCIA EN MEXICO:  
Por Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros, calle del Espíritu  
Santo, año de 1793.

tista Tosca, Enrique Flores y de Benito Jerónimo de Feijóo y Montenegro; es también la etapa en que Nueva España, tiene un prolongado avance en la consolidación de su personalidad como nación, cuando empezó a aflorar un pensamiento propio con perfiles definidos y su filosofía ostentó los postulados de un pensamiento mestizo genuinamente propio en Francisco Xavier Clavijero, Francisco Xavier Alegre, Pedro José Márquez, Rafael Landívar, Rafael Campoy y todos aquellos que dieron los perfiles de una fisonomía propia de México en las postrimerías del glorioso siglo XVIII, dentro del imperante despotismo ilustrado que tendía al liberalismo democrático.

Esta etapa española llevaba en su entraña el germen de la Revolución, y tuvo en Nueva España una amplísima proyección particularmente en el aspecto social, como se deja ver en las actitudes del obispo Fr. Antonio de San Miguel, el doctor José Pérez Calama y los escritos de don Manuel Abad y Queipo, cuando propone la abolición de tributos, la distribución de la tierra y otros avances de carácter social, muy afines con el espíritu de la Enciclopedia, etapa que además aparejaba los principios de libertad e igualdad, de estructura netamente revolucionaria.

El mecanismo de las instituciones políticas en la Nueva España hubo de ser modificado, como era natural, dentro de las orientaciones que le daban las nuevas ideas, culminando en la organización de la Nueva España con la visita de Don José de Gálvez, la expulsión de los sujetos de la Compañía de Jesús, de amplísimo espíritu renovador, y la creación de la novísima división política: la de Intendencias.

La etapa que iniciara el régimen español de Carlos III, abrió cauce a la corriente renovadora del pensamiento, no sólo en España, sino también en sus dominios de ultramar, lo que permitió al espíritu nacionalista mexicano, aparecer con un énfasis no logrado en tiempo anterior, llevándole a la franca rebeldía contra la Corona española, al exigirle el

reconocimiento de igualdad de derechos en el consorcio político internacional, ya por la exposición y discusión jurídica, ya por el ejercicio de las armas.

Así se dio principio a la lucha armada por la emancipación, parte de la obra de la renovación del pensamiento filosófico y político; parte por la intervención avarienta de potencias intrusas, originando la desvinculación entre España y sus Colonias en América, lo que dio amplitud al criterio del criollo y del mestizo para manifestar sus ideas políticas en el dinámico y turbulento siglo XIX.

Analizados los antecedentes propuestos, he llegado a las siguientes conclusiones:

I. - El pensamiento político mesoamericano en la etapa prehispánica, tuvo ideas rectoras definidas que tendieron a la organización y buen gobierno de la comunidad.

II. - Del mestizaje de las ideas políticas medievales y renacentistas, trasplantadas como rectoras y fundidas a las de los indígenas de mesoamérica en una evolución trisecular, se produjo un nuevo tipo mestizo de ideas políticas: las del mexicano.

III. - Al ser iniciado el movimiento emancipador de Nueva España, las ideas políticas de México evolucionaban dentro del concepto de la Ilustración hacia el liberalismo-democrático, cuyo pensamiento hallamos revelado en el caudillo iniciador, don Miguel Hidalgo y Costilla, el Padre Mier

y otros más, hasta otro caudillo de la reivindicación: Don José María Morelos, cuyos antecedentes encontramos también en los licenciados Verdad y Azcárate, Fray Melchor de Talamantes, Villaurrutia y el Cabildo e Intendente en la ciudad de Nuestra Señora de los Zacatecas, todos ellos rectores del pensamiento político de la primera mitad del siglo XIX, que aspiraba a un Estado independiente con igualdad de derechos a España, dentro de una comunidad católica y monárquica, que tuviera costumbres propias, con un poder público por la voluntad nacional, que vino a modificar la corriente filosófica positivista, llevando a la Nación a un Estado liberal —económico— laico, como se manifestó en la etapa de la Reforma.

Después de haber analizado someramente las múltiples causas que fueron dando perfiles a las ideas políticas en México, es tiempo ya de ubicar a la figura de don Miguel Hidalgo y Costilla en este gran movimiento de México.

Es innegable que, así como en los siglos XVI y XVII, la vida intelectual en Nueva España, era dirigida por los europeos, en la segunda mitad del siglo XVIII fue pasando a control de los hombres nacidos en lugares de México, donde pensadores con motivos, observaciones y preocupaciones sobre asuntos que les eran suyos, se veían incitados a manifestar una opinión autónoma que ilustraba a los mexicanos, a los nacidos en Nueva España, con un enfoque mucho más preciso, puesto que sentían y entendían mejor los proble-

mas propios en el campo mismo de su desarrollo; por esto hallamos que los primeros brotes de un pensamiento propio, con gérmenes manifiestos a una tendencia autonomista, parte de una manera franca, de la segunda mitad del siglo XVIII.

Bien está que, para observar los orígenes y los caracteres que constituyen al mexicano, tengamos que partir del siglo XVI, en que el mestizaje somático y cultural inicia su proceso, dando principio también a ese enorme fenómeno de integración, o más bien dicho de interculturación, que lleva a las conclusiones que en la segunda mitad del siglo XVIII empiezan a manifestarse de una manera franca.

Así como el mestizaje iniciado en el siglo XVI da la tónica a las primeras manifestaciones del pensamiento mexicano; en la segunda mitad del siglo XVIII, la corriente cultural de la modernidad con el pensamiento de ese conjunto de hombres como Francisco Bacon, Isaac Newton, Renato Descartes, Nicolás Copérnico, Galileo Galilei, Kepler, Espinoza, unido a la corriente que en España contaba entre otros con Enrique Flores, el autor de la *Clave Historial* y *La España Sagrada*, con Thomas Vicente Tosca, autor del *Compendio Mathematico* en que se contienen todas las ciencias que tratan de la Cantidad y con Benito Jerónimo de Feijóo, autor del *Teatro Crítico* y las *Cartas Eruditas*, la daba, como se ha dicho, la modernidad, para el movimiento también mestizo en el campo de las ideas con marcada tendencia a la renovación, al asimilar y mestizar los valores más grandes de la cultura universal, que al sumarse a los de nuestras culturas indígenas, producía la auténtica cultura propia, que tuvo por precursores al ilustre don Carlos de Sigüenza y Góngora y a nuestra Sor Juana Inés de la Cruz, y a continuación de la talla de José Rafael Campoy, Francisco Xavier Clavijero, Agustín Castro, Diego José Abad, Francisco Xavier Alegre, Raimundo Cerdán, Salvador Dávila, Agustín y Pedro José Márquez y tantos más que hacen la nómina de constructores del pensamiento mexicano.

En este ambiente cultural de Nueva España, cuya dinámica era dirigida por ese grupo de intelectuales, en su gran mayoría sujetos de la Compañía de Jesús, crea discípulos con un pensamiento nuevo que no es el español propiamente, ni el de los hombres indígenas de la época antigua, sino el mestizado. Ellos son, entre otros y para no citar sino a los que tienen destacada importancia: Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, renovador en la filosofía; José Antonio de Alzate y Ramírez, en la investigación y difusión de la Cultura; José Ignacio Bartolache Díaz y Posadas, en las especulaciones científicas, y Miguel Hidalgo y Costilla, en la renovación de la sistemática para el estudio de la Teología, y de la vida social, quien con sus concepciones políticas de renovación contribuiría grandemente a crear la idea de nación y de patria, frente al viejo Mundo.

El Padre Hidalgo, hijo de la expresión mestiza de la segunda mitad del siglo XVIII, es un hombre de humanismo cabal, en el sentido de José Antonio de Alzate: la preocupación por lo humano, que tiende hacia su perfección como tipo superior, por la filosofía, generalizándolo al hombre del pueblo, como indicaba también Alzate en su *Gazeta de Literatura*.

El Padre Hidalgo, hijo de aquellos maestros que conciliaron con su eclecticismo: catolicidad con sentido de medioevo y modernidad, fue de los que en actitud más avanzada rompieron con la tradición española en América, abriendo el cauce a una revolución ideológica eminentemente social.

Cumplía don Miguel Hidalgo y Costilla 31 años, cuando con su *Disertación sobre el Verdadero Método de Estudiar la Teología Escolástica*, elogiada y premiada por el doctor don Joseph Pérez Calama, iniciaba una revolución teológica, apoyada indiscutiblemente en autores renovadores como Melchor Cano, Santiago Jacinto Serry, Ignacio Jacinto Amat de Graveson, y otros; pero también, indiscutiblemente, con la dinámica de su pensamiento propio; por ello, en el capítulo tercero de su *Disertación*, Hidalgo hace crítica de la obra

de Juan Bautista Gonet, que era texto obligado en el Colegio de San Nicolás Obispo, en la antigua Valladolid.

La atmósfera cultural del siglo XVIII en su segunda mitad, forma el clima en que vive y actúa Hidalgo, época fecunda en humanismo, que, como todas las similares, engendran un movimiento revolucionario, dígalos si no nuestra Revolución del siglo XX, con la que puede establecer paralelo la de 1810. Correspondió a don Miguel Hidalgo y Costilla revolucionar los métodos para el estudio de la teología, en la *Disertación* elogiada por Pérez Calama, como un ensayo precursor, así lo veo yo, de la reforma en la vida económica y social de Nueva España.

Sus tesis de política económica, lo llevaron a sus fructíferos ensayos iniciados en los pueblos de San Felipe, San Miguel y la Congregación de los Dolores, en el hoy Estado de Guanajuato, dentro de una aplicación práctica en las masas indígenas.

Fue en San Felipe, donde el Padre Hidalgo desempeñó la función de párroco por vez primera, y por más de diez años, y donde introdujo las industrias de la alfarería y la curtiduría, así como una Escuela de Artes y Oficios, que hasta nuestros días han dejado marcada huella. Refieren sus biógrafos que, en la Congregación de los Dolores, dedicaba las tardes a ilustrar con lecciones orales a sus feligreses, enseñándoles la cría del gusano de seda, el cuidado de las colmenas, el cultivo de los olivos, precisamente cuando la Corona española lo prohibía en Nueva España, el de los viñedos y el del lino; la fabricación de piezas de cerámica, que aún son fuente de vida para la ciudad de Dolores.

En el aspecto social y jurídico tenemos sus concepciones, que manifestó franca y enérgicamente desde antes de ser iniciado el movimiento emancipador, y en él mismo, aboliendo la esclavitud y el pago de tributos; su sentido de igualdad para todos los hombres y la exigencia de que México tuviera un gobierno dirigido por mexicanos, aceptando el postulado de la Soberanía popular.

—+—  
Disertacion  
sobre el verdadero metodo  
de estudiar Theologia Escolastica.

Compuesta  
p<sup>a</sup> el M. D.<sup>n</sup> Miguel Hidalgo Costilla, Ca-  
thedratico q.<sup>o</sup> fue de Latinidad, y Artes  
en el N.<sup>o</sup> y mas antiguo Colegio de S.<sup>s</sup>  
Nicolas Op<sup>o</sup> de esta Ciudad de Valladolid,  
Colegial de oposicion, y Cathedratico de  
Prima de Sagrada Theologia en el mis-  
—— mismo Colegio ———

—————

—————

—————

—————

—————

Núm. 1.

Pág. 1

---

EL DESPERTADOR AMERICANO.  
CORREO POLÍTICO ECONÓMICO DE GUADA-  
LAXARA DEL JUEVES 20 DE DICIEMBRE DE 1810.

---

..... *Ergo fungar vice cotis, acutum  
reddere quae ferrum valet, exsors ipsa secandi.*

Horat.

---

A TODOS LOS HABITANTES DE AMÉRICA.

**E**uropeos establecidos en América: desde el principio de la invasión de la Monarquía por los Franceses, no habeis cesado de darnos las mas fuertes, las mas violentas sospechas de que sois Reos (a) de Alta Traycion. Desde aquella época azarosa, habeis estado repitiendo incesantemente á la faz del Mundo entero los Juramentos mas solemnes de vencer, ó morir por la Religion, y por Fernando, atacados juntamente por los Vándalos modernos; y os habeis empeñado al mismo tiempo con una obstinacion inandita á permanecer indefensos: habeis jurado conseguir un fin; y os habeis resistido á adoptar los medios unicos conducentes á su logro: haciendo de este modo vano é ilusorio uno de los actos mas sagra-

---

(a) Ha babido, y hay entre nosotros Españoles de una probidad superior á todo justo reproche. Aqui hablamos de los que han mantenido una correspondencia criminal con el intruso Josef, de los que se han opuesto á la defensa de la América para facilitar la entrada en ella á los Galos y que han tratado de perpetuar nuestra esclavitud.

Las ideas políticas del bachiller don Miguel Hidalgo y Costilla, se revelan, más que en sus escritos, en la dinámica de sus actos; no era teorizante, aún cuando creó una teoría para ser libres —primero, por el espíritu— como se manifiesta en su *Disertación sobre el verdadero método para estudiar la teología*, y luego en la sociedad, poniendo las bases de una libertad dentro del derecho nacional e internacional, como se perfila en *El Despertador Americano* y en sus manifiestos.

Mucho se ha dicho sobre que el padre Hidalgo perteneció a la Masonería, cuya iniciación se llevó a efecto en la logia, que don José María Mateos presume fue del rito de York, y estuvo establecida en la calle de las Ratas, en la ciudad de México, hoy número 73 de la séptima calle de Bolívar. El historiador Mateos, a quien sigue el escritor Ricardo Chism, sin probar su afirmación, ponen a don Miguel Hidalgo y Costilla en la relación de quienes la formaron.

Muchos se han interesado, precisamente para el estudio de las ideas políticas del Padre Hidalgo, en la cuestión de si perteneció o no a la Masonería; pero cuanto ha sido posible investigar, lleva a la conclusión de que no se puede probar, históricamente, que dicha institución haya tenido en su seno a Hidalgo; así lo acepta con toda honradez el probo historiador de la Masonería en México, don Luis Salce y Rodríguez, quien en su obra *Apuntes para la Historia de la Masonería en México*, consigna en las páginas 20 y 21: “¡Quién sabe! Es muy difícil —si no imposible— escribir definitivamente sobre estos puntos, después de siglo y medio de los hechos. Por eso aceptamos la respuesta negativa sobre el masonismo de Hidalgo...”

Se ha repetido también, que Hidalgo y demás caudillos del movimiento emancipador de 1810, sólo eran un reflejo del pensamiento europeo en cuanto a liberación y, por ende, que sus ideas políticas no eran propias, sino proyección de otras extrañas; nada más falso y engañoso, es cierto y no se discute, que las corrientes del pensamiento mundial for-

maban parte de la génesis del pensamiento del hombre de Nueva España, pero de allí a que sólo se trate de una mera transposición, hay enorme diferencia. Hidalgo y demás caudillos del movimiento emancipador, pensaban en criollo y en mestizo, y por ello interpretaban la realidad, como se ha dicho al principio, con un enfoque más preciso que cualquier europeo, en vista de que opinaban sobre lo que les era propio, y en el mismo lugar en que se planteaban los problemas.

La aplicación de las ideas políticas de Hidalgo la encontramos, como hemos visto, en el aspecto económico, social y jurídico. Objetivamente las predica y va formando en sus feligreses, principalmente en los de la Congregación de Dolores, la conciencia de la nacionalidad, del amor a la tierra, del sentido de libertad política, de la independencia en todos sus aspectos, que, según el decir de Justo Sierra, tenía un “sello superior, eminentemente social, pues equivalía a la emancipación del indio, declarándolo mayor de edad, y abriéndole en el trabajo industrial, no ejercido por tolerancia, sino por derecho, el camino de la libertad”.

En conclusión: el padre Hidalgo, aunque influido por las corrientes culturales europeas, siempre conservó su cultura personal mestiza, que le dio su recia contextura de humanista, en el sentido del renacimiento filosófico de la Nueva España, en la segunda mitad del siglo XVIII, fundando sus ideas políticas en los aspectos: económico, social y jurídico de Nueva España, como se advierte en su pensamiento, por la elaboración de las enseñanzas renovadoras de la Modernidad europea, con las que le daban las experiencias y las meditaciones sobre el hombre y sobre el medio del solar nativo, que él, primero que muchos otros, sintió propio en toda plenitud, y que le hizo ahincar su esfuerzo para la creación de una unidad básica, dentro de una conciencia moral, aplicable a la vida pública para la organización y funcionamiento de una sociedad política, con marcada tendencia a obtener la consecución de sus fines primordiales como el de la Independencia y el de la Libertad.



**36**

*colmena*

***universitaria***

## Vico Giam Battista

1668, 23 de junio, Nápoles

1744, 21 de enero, Nápoles

*Jurista, historiador, filólogo y filósofo italiano 1697; profesor de retórica en Nápoles; 1734: historiógrafo del Reino de Nápoles.*

TRADUCCIÓN: ERNESTO SCHEFFLER

SE LE CONSIDERA como el fundador de la filosofía de la historia y de la psicología de los pueblos. Se encuentra bajo la influencia de la filosofía de la Antigüedad clásica, sobre todo de PLATÓN, de ARISTÓTELES y del Neoplatonismo, pero también tienen importancia para él los influjos de FRANCIS BACON y de la filosofía italiana del RENACIMIENTO. Vico se considera a sí mismo como antagonista del CARTESIANISMO, debido a la concepción del mundo naturalista y ahistórica de esta posición.

En su reflexión sobre la historia, Vico recurre retrospectivamente a las épocas más antiguas, subrayando su importancia para el desarro-

llo total de las épocas ulteriores. Es esta inclusión de las épocas más primitivas dentro de la reflexión científica, lo que lo convierte en un pensador que marca nuevos rumbos. La clave que le sirve para explorar las épocas primitivas, es la interpretación de los mitos y la investigación del lenguaje. Los mitos son registros crípticos e historias de ciertas épocas oscuras para nosotros. Vico emprende una división tricotómica de toda la historia, distinguiendo la *época divina*, la *época heroica* y la *época humana*. A las dos primeras en su conjunto las llama también la *época poética*. A esta pertenecen los mitos. Para su interpretación Vico utiliza una especie de crítica del lenguaje que está al nivel de la ciencia coetánea. Si entendemos el lenguaje de los pueblos más anti-

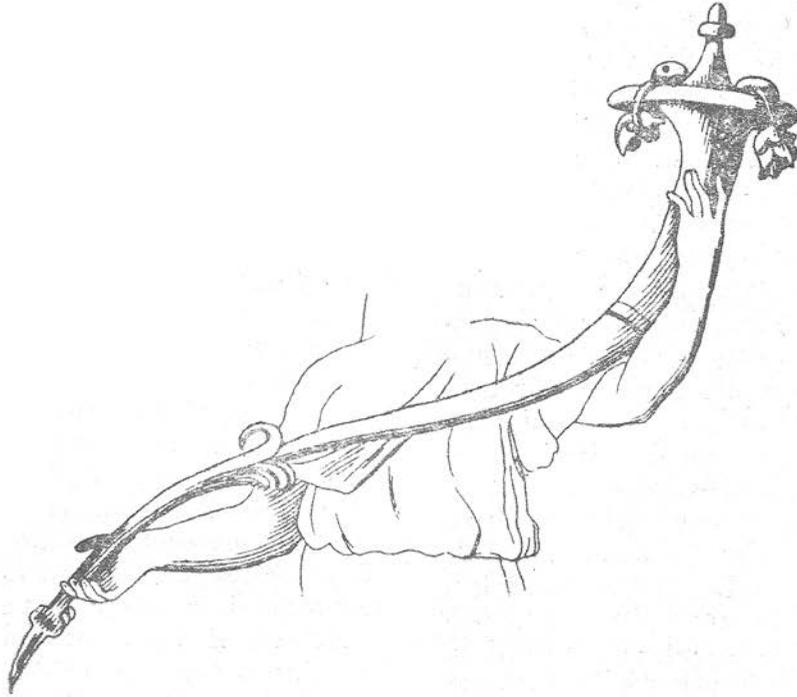
Colmena  
UNIVERSITARIA

guos, podemos - según Vico - partiendo de sus mitos, extraer también su historia, es decir, podemos descubrir el estado de su vida social y jurídica, de su constitución, de su civilización, en una palabra, de su cultura en su integridad. El estado o la condición anterior a las tres épocas, se caracteriza según Vico por la ausencia de comunidades sociales, por la ausencia de todos los medios de entendimiento recíproco, incluyendo en esto también los medios de comunicación lingüística y por la ausencia de todo indicio religioso o jurídico. A este estado prehistórico le llama "stato ferino", "primo mondo", "prima eta", "prima barbarie", "stato di natura" y también "infancia de la humanidad". Vico llega a calar por primera vez en estas épocas iniciales por medio de sus investigaciones de las raíces del Derecho Romano. Ya su primera obra mayor "*ANTIQUISIMA SAPIENTIA*" testifica la comprensión que Vico tiene por la cultura más antigua de Italia, pero sobre todo, por los comienzos filosóficos de su país. Según su convicción de entonces, la época primitiva estaba en posesión de una sabiduría secreta de un grado máximo de perfección, teoría que más tarde él mismo se encarga de refutar en su "*SCIENZA NUOVA*". Fundamentándose en sus investigaciones lingüísticas, llegó ahí al resultado de que los pueblos primitivos poseen ciertamente una riquísima fantasía

creadora pero poco entendimiento y ninguna filosofía, conocimiento que Vico expresó ya claramente en su segunda obra "*DE UNIVERSI JURIS UNO PRINCIPIO ET FINE UNO*". "La naturaleza de esta época poética, a saber, de esta edad juvenil de la humanidad, era extraordinariamente vigorosa en fantasía y en vuelos poéticos, y a esto se debe que en ella no se tuviese en mucha estima al entendimiento puro" (Parr. 135, 11). Sólo después de que el espíritu humano ha avanzado de la fantasía a la reflexión, surgen los "Scriptores", los historiadores en el sentido restringido. Estos son precedidos por los "Autores" de los pueblos, que son los que forjan la historia. Vico se caracteriza a sí mismo como el descubridor de numerosos objetos completamente nuevos y como el creador de "una nueva *ars critica*, que hasta ahora había hecho falta para emprender la investigación de la verdad acerca de los autores de las naciones", en tanto que hasta aquí la crítica se había ocupado exclusivamente de los scriptores.

La reflexión de la historia de Vico es genética. Construye la siguiente serie evolutiva: temor - religión (a la que corresponde la tarea de comenzar a configurar los órdenes sociales en la humanidad más primitiva) - pudor - moral - matrimonio - familia - gobierno de

Colmena  
UNIVERSITARIA



clases - estado. Para armonizar esta serie con la doctrina de la Iglesia, Vico caracteriza el comienzo primitivo como una "recaída" a la barbarie, que hace remontar a poco después del diluvio. Pues a pesar de que anticipa algunos pensamientos modernos, // tales como v. gr. su *principio epistemológico* de que sólo se puede conocer aquello que podemos hacer o crear y conforme al cual sostiene una concepción convencionalista de la matemática y con el que en último término fundamenta la ciencia his-

tórica como la conciencia que la humanidad tiene de sus propias funciones//, Vico permanece, aún en la historiografía, ampliamente arraigado en el pensamiento medieval. Vico representa la marcha de la historia como una secuencia cíclica de ascenso, decadencia y retorno. Su ley de los "corsi" y "recorsi" la aplica al transcurso conjunto de la historia. Partiendo de la época prehistórica de los "gigantes", se verifica la transición al primer grado histórico de la evolución, a la época divina en la que dominan los individuos fuertes. Vico considera que las tres características de la humanidad incipiente

son la existencia de alguna religión, la introducción del matrimonio y el establecimiento de la costumbre de sepultar y de rendir culto a los muertos. Con ellas comienza en todos los pueblos la humanidad. Vico sostiene el principio fundamental de que "las ideas homogéneas entre pueblos que se desconocen totalmente, tienen un principio común verdadero", y que por ende pueden presentarse aún ahí, en donde las lejanías espaciales y temporales imposibilitan un influjo inmediato. La religión desempeña una función decisiva en el origen de la humanidad, es decir, en la génesis de las estructuras sociales de la familia, del pueblo y del estado. Ningún pueblo carece de religión, pero esta se presenta en forma diversa, como creencia en algo divino cualquiera, o como fe en una providencia. Las cuatro religiones principales son: la *hebrea*, la *cristiana*, la *pagana* y la *mahometana*. Los hebreos y los cristianos creen en la divinidad de un espíritu infinitamente libre, los mahometanos creen en dios como un espíritu libre en un cuerpo infinito, los paganos en varios dioses compuestos de cuerpo y espíritu libres. Hasta las representaciones religiosas equivocadas contienen un centro de religiosidad verdadera, que conduce hacia el cristianismo; y "ninguna religión creyó jamás en un dios que fuese enteramente espíritu, que no fuese espíritu libre". Vico considera como antago-

nistas de su concepto de religión a los EPICUREOS, que creen en la contingencia (*casus*), asimismo a los ESTOICOS con su confianza en el destino (*fatum*) y a SPINOZA a quien interpreta de manera económico-materialista. La introducción del matrimonio y del culto a los muertos guarda conexión con la religión, como el temor frente a los poderes superiores; pues el culto a los muertos se funda en la creencia de la inmortalidad de las almas. Es así como la religión y la fe en la providencia liberan a la humanidad de su estado primitivo.

El comienzo en la serie de los órdenes sociales y estatales está constituido según Vico, por un "orden natural, que se funda en la idea de lo verdadero". En él dominan los sagaces y los circunspectos, y los insensatos, los licenciosos y los necios son sometidos. Sigue un orden civil, apoyado en aquello que es seguro. Para Vico la primera forma estatal es el gobierno de la aristocracia; sólo después de su decadencia se forman el cesarismo y la dictadura, la monarquía y las repúblicas populares en serie alternativa. Sin embargo el estado ideal se encuentra siempre al final de la serie evolutiva.

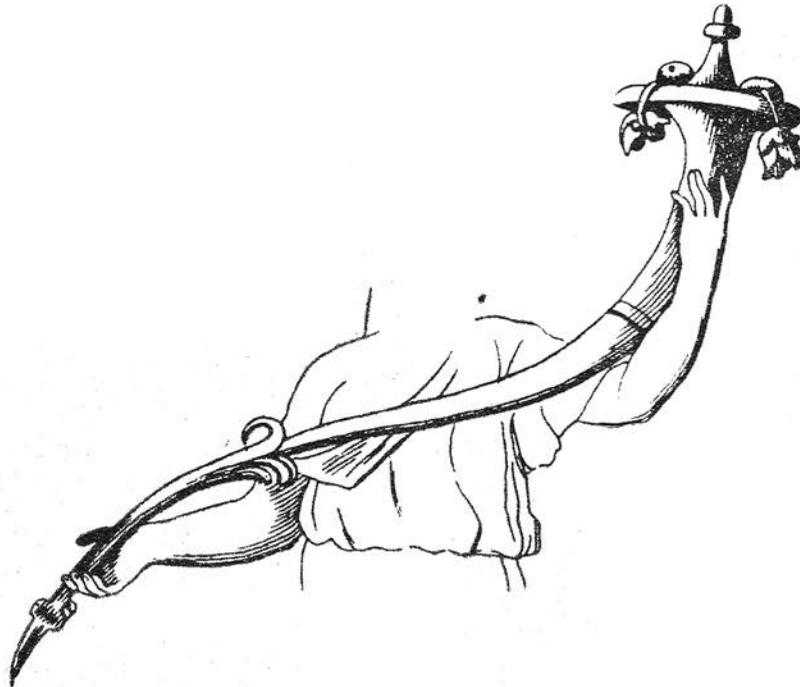
En los pensamientos fundamentales de la "Scienza Nuova" se ha verificado ya la iniciación de una

Colmena  
UNIVERSITARIA

especie de filosofía de la historia. Es verdad que en ella la investigación de la legalidad histórica aún se encuentra fuertemente entremezclada con una creencia en la providencia, tal como el dogma católico la sostiene. Pero Vico ya descubre claramente la gran oposición que hay entre una reflexión histórica de las cosas, tal como su propio pensamiento la expone, y el naturalismo como cuyo principal representante considera a DESCARTES. El personalmente considera como evidente la existencia de ciertos principios configuradores de la historia. En el fondo lo histórico es un autoconocimiento del

espíritu, en tanto que el naturalismo sólo se ocupa de magnitudes corpóreas dadas en el espacio.

Vico ejerció gran influencia sobre la reflexión histórica de TAINÉ. Entre los modernos es sobre todo B. CROCE quien conecta con él. Este considera a Vico como un continuador de la tradición filosófica italiana desde GIORDANO BRUNO y CAMPANELLA, y enlaza su filosofía del espíritu con HEGEL, teniendo como meta un pensamiento cosmopolita. También cuando eleva lo estético como una función fundamental del espíritu, tanto en sentido evolutivo como en sentido objetivo, invoca a Vico y



a su doctrina de los comienzos poéticos de la época histórica.

### OBRAS DE VICO

- De nostri temporis studiorum ratione (1708).
- De antiquissima Italorum sapientia, Nápoles, 1710.
- De universi juris principio uno et fine uno, Nápoles, 1720 (Trad. alem. 1854).
- De constantia jurisprudentiae, 1721.
- Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni, Nápoles, 1725; 2° ed. 1730; 3° ed. 1744; nueva ed. 3 tms. 1911 (trad. alem. por W.E. WEBER, 1822; por E. AUERBACH, 1924; trad. esp. J. CARNER, 1941 (El Colegio de México)).
- Cinque libri de principi di una scienza nova 1730, 1744; nueva ed. 3 tms. 1946.
- Opere ed. por FERRARI 6 tms. Milán 1836/37; 2° ed. 1852/54, ed. por POMODORO 8 tms. 1858/69.
- Opere, ed. por F. NICOLINI 5 tms. Bari 1914 - 41.
- Oeuvres choisies, con Introducción por M. Michelet, 3 tms. Bruselas 1840.
- Scritti inediti, ed. por G. DEL GIUDICE 1862; 2° ed. 1896.
- Autobiografía ed. por F. NICOLINI, 1947 (trad. alem. 1948 Zürich).

- Autobiografía ed. por B. CROCE, 1911.
- Bibliografía Vichiana por B. CROCE, 10 cuadernos (Nápoles, 1904 - 1936, con suplemento, último editado, 1950).

### LITERATURA SOBRE VICO

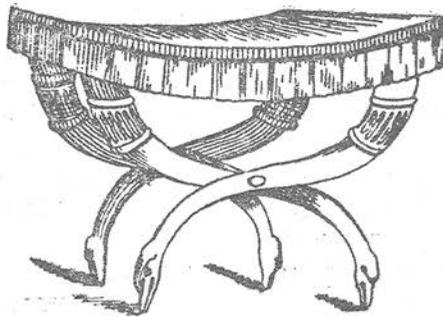
- J. CHAIX-RUY. - Vie de Vico, París, 1945.
- TH. G. BERGIN. - The new science of G. Vico Londres, 1949: seg 3° ed.
- TH. BERRY. - The historical theory of Vico (Tesis) Washington, 1949.
- A. R. CAPONIGRI. - Time and idea, the theory of History in Vico Londres, 1953.

### LITERATURA SOBRE VICO:

- K. WERNER. - Uber G. Vico als Geschichtsphilosoph und Begründer der neuen italienischen Philos, Viena, 1877.
- K. WERNER G. B. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher, Viena, 1879.
- R. FLINT. - Vico, Edimburgo y Londres, 1884.
- O. KLEMM. - Vico als Geschichtsphilosoph und Völkerpsycholog, Leipzig, 1906.
- B. CROCE. - La filosofía di G. Vico, 1911, 7° ed. Bari, 1949; trad. alem. por Auerbach, Tübingen, 1927.

*Colmena*  
UNIVERSITARIA

- O. Fr. v. Gemminger. - Vico, Hamann und Herder (tesis) München, 1918.
- G. GENTILE. - Studi vichiani, Florencia 2º ed. 1927.
- R. PETERS. - Der Aufbau der Weltgeschichte bei G. Vico (tesis) Berlín 1926; ed. en Forschungen zur Geschichts. u. Gesellschaftslehre, Heft 1, Stuttgart, 1929.
- E. BOESCH. - Recht u. Nation bei G. Vico (tesis) Zürich, 1932.
- H. LOHDE. - G. Vico und die Probleme der Bildung (tesis) Erlangen, 1932.
- THOMAS. - Reason, Cambridge, 1934.
- W. WITZENMANN. - Politischer Aktivismus -u. sozialer Mythos, Berlín, 1935.
- A. CORSANO. - G.B. Vico, Bari, 1935.
- E. CHIOCCETTI: La filosofia de Vico, Milán 1935.
- H.P. ADAMS. - Vico, Londres, 1935.
- E. AUERBACH. - G. B. Vico, Barcelona, 1936.
- E. CIANTURCO. - Joseph de Maistre and G. Vico. Italian roots of de Maistres political culture (tesis) Columbia University, 1937.
- V. RUFNER. - Die Geschichtsphilosophie G. Vicos, Bonn 1943.
- J. CHAIX-RUY. - La formation de la pensée philosophique de Vico, Gap 1943.



*colmena*

# *universitaria*



**40**

# En recuerdo de Marcel Bataillon

*Discurso leído por su autor, en el  
Instituto Francés de la América Latina,  
el 26 de septiembre de 1977.*

SILVIO ZAVALA

## RAZONES DE PROXIMIDAD

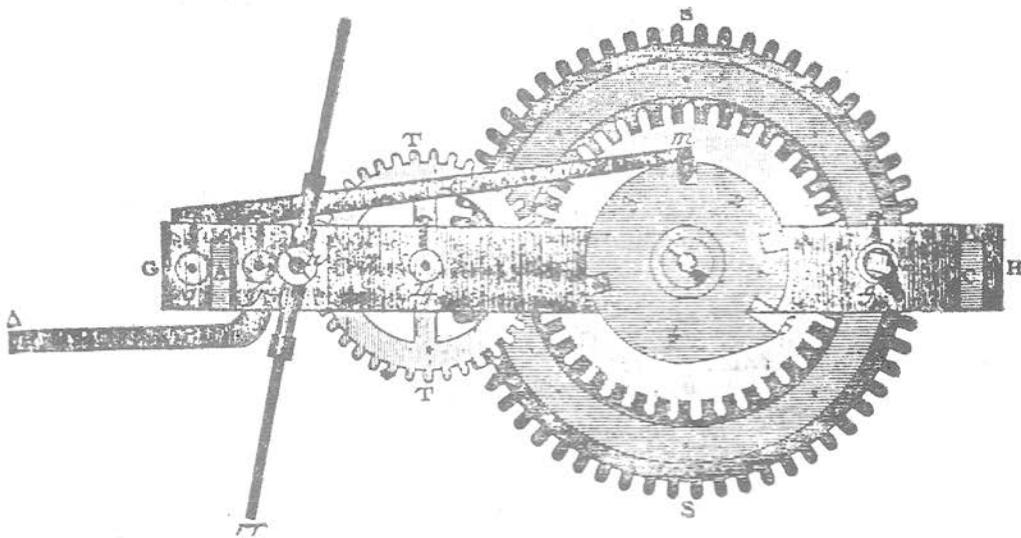
geográfica y contactos económicos, políticos y culturales, no obstante la separación física y moral que interponen los Pirineos, explican los vínculos de todo orden que siempre han unido a Francia con la Península Ibérica.

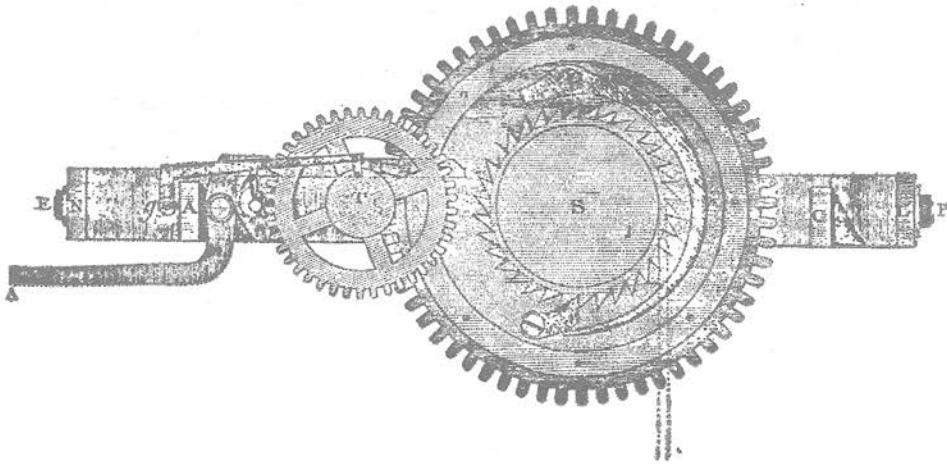
Recordemos los lazos comerciales que llevaron a la implantación de colonias de mercaderes en Lisboa, Sevilla y Cádiz. El ojo avizor de Bataillon seguiría estos tratos para desentrañar la significación de la palabra *vendeja*, usada por Mateo Alemán y por Miguel de Cervantes. Esperaba que más documentos permitieran ver mejor el aspecto andaluz de *vendimia* de frutas meridionales, y también el interés de los españoles en general por las mercancías que los extranjeros (entre ellos los bretones con sus telas importadas que se llamaban *bretañas*) traían a las ferias otoñales para vender (1). Sabido es que el comercio francés, desde comienzos del siglo XVIII, ya sale por el puerto de Saint-Malo para lanzarse directamente al Atlántico, cruzar el Estrecho de Magallanes y extenderse por las costas meridionales de América. De nuevo, cabe observar que una parte substancial de las investigaciones hispanoamericanas de Bataillon está dedicada al virreinato del Perú, como lo enseña, entre otros, su valioso artículo acerca de San Marcos de Lima, una Universidad del Nuevo Mundo (2).

Colmena  
UNIVERSITARIA

No quiero insinuar que los estudios humanísticos de Bataillon estén necesariamente vinculados con las corrientes mercantiles o que el comercio sea guía en general de las letras. Más bien cabe pensar que su espíritu curioso y abierto gustaba de asomarse a las comparaciones y a las conexiones de las disciplinas, como en un Congreso sobre: Imprenta, comercio y literatura; u otro que exploró: Humanismo, medicina y política.

Volviendo al examen de las relaciones transpirenaicas, no olvidemos la trama de la historia dinástica que lleva a los Borbones al trono español y allana la firma de los Pactos de Familia con la Casa de Francia. Los ejércitos avanzan en distintos tiempos de un territorio a otro, dejando huellas tan tangibles como las fortificaciones de Vauban en el sur de Francia; luego, los resultados de la invasión napoleónica en 1808 trastornan a las monarquías de España y de Portugal con repercusiones inmediatas en las posesiones hispanoamericanas y en el Brasil, hasta llegar a la consumación de su independencia. Estos últimos tiempos son posteriores a los que atraen habitualmente la atención de nuestro autor, ya que la época de la conquista de América bajo Carlos V





76

forma uno de los núcleos principales de su bibliografía, con estudios como el que dedica a esclarecer si las campañas doctrinales de Las Casas y Vitoria llegaron a turbar la conciencia del Emperador hasta el punto de ponerlo ante la opción política fundamental de mantener o abandonar la soberanía española sobre el Nuevo Mundo, medio siglo después del descubrimiento de Colón (3). El curso de Bataillon en el Colegio de Francia en 1958-1959 está dedicado en parte a un estudio de la obra sobre las "Guerras civiles del Perú", de la que es autor Pedro Gutiérrez de Santa Clara, el mestizo mexicano que había servido con sus armas y caballos en la guerra contra los chichimecas del norte de Nueva España, en quien reconoce a un narrador que deja un relato viviente, concreto, lleno de color; pero no lo considera como un recolector escrupuloso de hechos comprobados. Ve en él a un notable precursor de los *Episodios nacionales* de Pérez Galdós. Ese curso de Bataillon tiene para nosotros otro interés, y es que la mitad está dedicado al examen de *La Pícaro Justina* (1605), inclinándose a mantener la paternidad del médico Francisco López de Ubeda

Colmena

UNIVERSITARIA

contra la atribución a Fr. Andrés Pérez, examinando a nueva luz las alusiones de la obra, y mostrando de esta manera su doble y profunda maestría en los temas españoles e hispanoamericanos (4). A este rasgo deseamos dedicar algunos comentarios, después de haber presentado los primeros ejemplos de los temas que explora la por tantos títulos extraordinaria inteligencia de Bataillon.

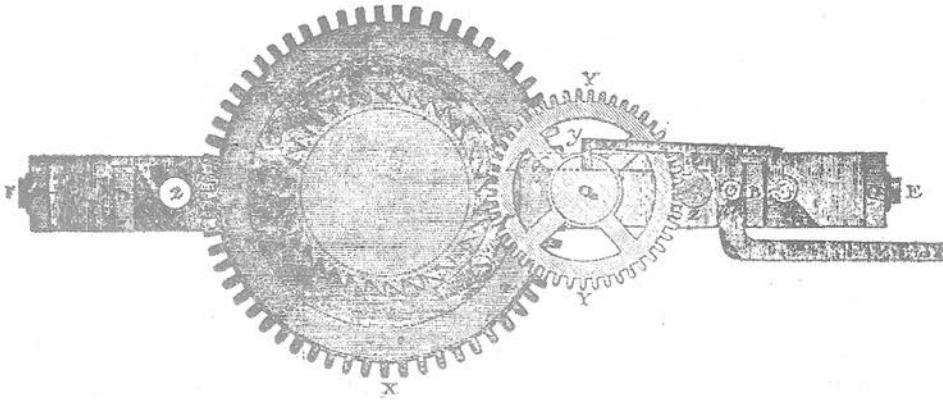
Si junto a las relaciones comerciales y políticas prestamos atención a las del pensamiento, las letras y las artes, se abre ante nosotros un mundo de afinidades y de diferencias entre los espíritus de franceses, españoles y portugueses, que ha dado inmensa vitalidad a estos intercambios y llevado con frecuencia a creaciones geniales. Extraña y a la par irresistible atracción atestiguan los casos de Prosper Mérimée (1803-1870) en la literatura, de Edouard Manet (1824-1883) en la pintura, de Georges Bizet (1838-1875) en la música. De otra parte se cuenta con notables estudios sobre los afrancesados españoles en el siglo XVIII (5); sobre Goya en Burdeos; y, en años más recientes, sobre los disidentes de Unamuno en la tierra del exilio.

Se preguntará qué significan estos intercambios culturales para nosotros los hispanoamericanos. Y la respuesta nos ayuda a darla el propio Bataillon cuando expone la historia del hispanismo en las universidades de Francia antes de 1940. Emile Gebhart, profesor en la Sorbona de la llamada "literatura meridional", se quejaba poco antes de 1886 del postergamiento del italiano y del español en el programa de clases, como si Madrid y Florencia estuviesen tan alejados de las fronteras como Pekín o San Francisco, o como si ningún "lazo de civilización" uniese a Francia con Italia o España. Ahora bien, los estudios filológicos y literarios alcanzan en el mismo siglo XIX y en el siguiente un desenvolvimiento riguroso y brillante, que ayuda a la formación de nuestro autor y a la elección de sus temas. La fase inicial de esta "pacífica y lenta conquista", como la llama Bataillon, está asociada a los nombres de Alfred Morel-Fatio (1850-1924) y de Ernest Mérimée (1846-1924).

El primero introduce el hispanismo en el Colegio de Francia desde el primer semestre del curso de 1884-1885. Su lección inaugural trata de "La Comedia española del siglo XVII". En 1886 se crea la primera cátedra especializada en Toulouse para Ernest Mérimée, que había escrito su tesis sobre "La vida y las obras de Francisco de Quevedo". En 1898, la Universidad de Burdeos establece a su vez una maestría de conferencias para Georges Cirot, discípulo de Morel Fatio, y al mismo tiempo comienza a aparecer el ahora venerable *Bulletin hispanique*, como sección de los Anales de la Facultad de Letras. No olvidemos que el secretario de redacción del *Bulletin* era el mismo Cirot, autor de un estudio sobre "Mariana historiador". En 1928, en el sitio previsto para la Ciudad Universitaria de Madrid, se inaugura la Casa Velázquez, institución que ayudaría a facilitar las investigaciones de los hispanistas franceses y que hoy dirige un mexicanista conocido y amigo de los estudiosos de nuestra generación, Francois Chevalier. Otra gran figura había animado los estudios hispánicos en Montpellier y luego en París, Ernest Martinenche, autor de una tesis sobre "Molière y el teatro español", creador del Instituto de Estudios Hispánicos de la Universidad de París, e iniciador de la apertura hacia los estudios ibero-americanos. El hispanismo fue penetrando en otras Universidades, como la de Estrasburgo, la de Argel, donde enseñó el propio Bataillon antes de entrar a la Soborna y luego al Colegio de Francia, del que llegaría a ser Administrador, y la de Poitiers, en donde se distinguió Jean Sarrailh, llamado después a ser Rector de la Universidad de París (6).

Me tocó conocer de cerca la actuación de este notable hispanista y distinguido Rector que procuró, con lúcida convicción y eficaz obra, desdoblar y extender los estudios al campo ibero-americano, dándoles el rango que hoy ocupan, y creando —con acuerdo del Consejo Universitario del 11 de febrero de 1952— el Instituto de Altos Estudios de la América Latina en la Universidad parisina. Mas para ello contaba con maestros de la talla de Marcel Bataillon,

*Colmena*  
UNIVERSITARIA



Robert Ricard, Pierre Monbeig, y otros que, en París y en las provincias, se dedicaban a la investigación y a la enseñanza de estas disciplinas, como Raymond Ronze, Charles V. Aubrun ahora en Niza, Paul Mérimée en Toulouse, donde fundó la valiosa revista *Caravelle*, Noël Salomon en Burdeos, tempranamente desaparecido, no sin dejarnos un penetrante estudio sobre Benito Juárez visto por la prensa francesa de su época. Los instructores agrupados en la Sociedad de Lenguas Neo-Latinas, con secciones de portugués, italiano y español, han venido publicando el útil Boletín Trimestral, *Les Langues Néo-Latines*, que en 1963 andaba ya por su número 167, en su quincuagesimoséptimo año, guiado por un Comité de Redacción de alto nivel. Otras publicaciones periódicas aparecen en provincia, como *Tilas* en la Universidad de Estrasburgo, y *Etudes Latino-Américaines* en Aix-en-en-Provence.

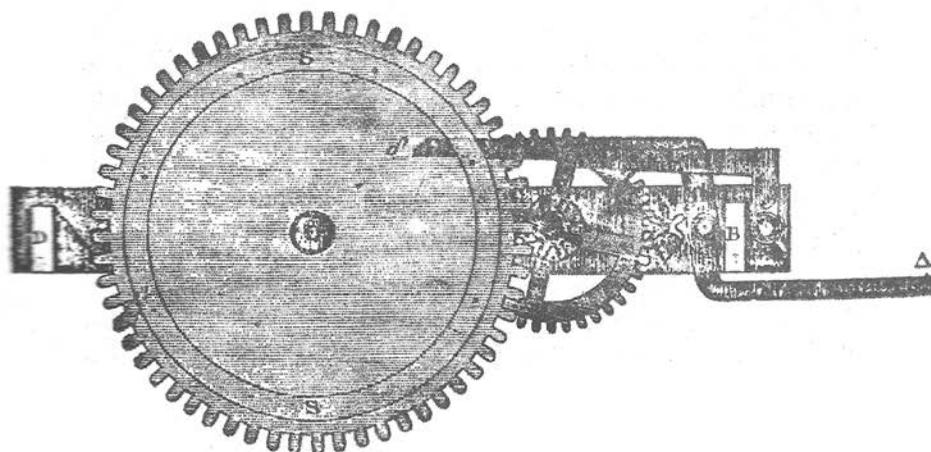
Paralelamente se desarrollaba en el Museo del Hombre de París, la notable labor filológica y etnográfica de Paul Rivet sobre los indígenas americanos, con los valiosos instrumentos que ponían al alcance de los estudiosos los Congresos Internacionales de Americanistas, que acaban de celebrar su Primer Centenario, la Société des Américanistes

Colmena  
UNIVERSITARIA

con sede en el citado Museo, y el *Journal* que ella publica con altura y constancia (7).

Todo este ambiente explica por qué maestros de la calidad de Bataillon y de Ricard, seguidos ahora por discípulos valiosos, pudieron con naturalidad y acierto cultivar al mismo tiempo los estudios hispánicos y los hispanoamericanos. Las desventuras de la Segunda Guerra Mundial detuvieron temporalmente estos desarrollos, pero a partir de la Liberación recobraron su vigor y un mayor acercamiento a la América Latina, pues no en vano algunos distinguidos intelectuales franceses habían pasado años de exilio en estas tierras. Así concibió y logró establecer Paul Rivet, desde noviembre de 1944, el Instituto Francés de América Latina en la ciudad de México, con Directores de la altura de Robert Escarpit, ahora en la Universidad de Burdeos, y el ya mencionado Francois Chevalier, que nos dejaría como antiguo discípulo de l'Ecole des Chartes, un estudio fundamental sobre la historia de la propiedad territorial en la Nueva España (8). Desde 1949 funciona, con sede en Lima, el Instituto Francés de Estudios Andinos, que edita un Boletín y ha hecho publicaciones valiosas.

Y ahora quisiera detenerme en dos focos de interés de los trabajos de Bataillon que alcanzaron particular brillo,



me refiero a los del erasmismo y a los que dedicó a Bartolomé de las Casas.

Mientras Augustin Renaudet (1880-1958) se especializaba en los estudios del humanismo italiano e impartía en el Colegio de Francia sus cursos sobre Dante humanista y Erasmo e Italia, que llegaría a publicar a pesar de sus quebrantos de salud, emprendía Bataillon su largo y magistral estudio sobre Erasmo y España, que editó en francés en 1937 y que tradujo al español Antonio Alatorre, siendo publicado en México por el Fondo de Cultura Económica, en dos volúmenes, en 1950. Es necesario tener presentes estos datos bibliográficos, porque la edición en español cuenta con una edición esencial para conocer la contribución de Bataillon al hispanoamericanismo, o sea, su Apéndice que lleva por título: "Erasmo y el Nuevo Mundo". Es de reconocer que desde 1930, en el Segundo Congreso Nacional de Ciencias Históricas reunido en Argel, ya había advertido Bataillon la influencia de Erasmo en México. Mas en el citado Apéndice explicaba que cuando guiado por indicaciones de Robert Ricard descubrió hacía veinte años la deuda de Fr. Juan de Zumárraga, primer Obispo de México, para con Erasmo, era difícil sospechar el alcance del problema. Otros estudios le permitieron concluir que del erasmismo español se derivó hacia América una corriente animada por la esperanza de fundar con la gente nueva, de tierras nuevamente descubiertas, una renovada cristianidad (9).

Estos antecedentes llevaron felizmente a Bataillon a emprender, como lo había prometido, valiosos estudios sobre el espíritu de los apóstoles del Nuevo Mundo. Han sido, como extensión de sus análisis del erasmismo español, algunos de los logros mayores del hispanismo francés atraído por los temas americanos (10).

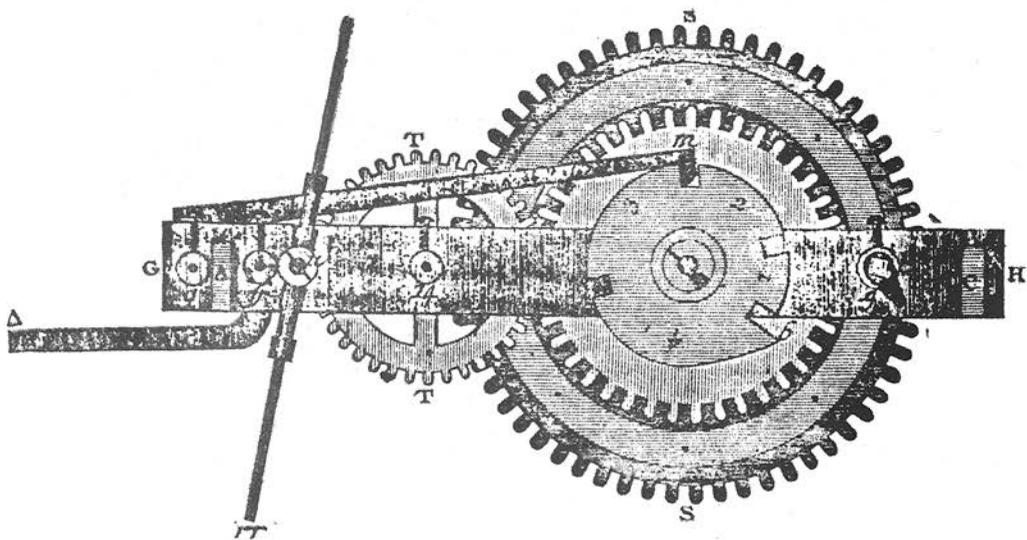
Tres secciones de artículos componen el volumen que dedicó a Las Casas, bajo los títulos respectivamente de: el Clérigo, el Apogeo y el Ocaso, y la Fama póstuma. En

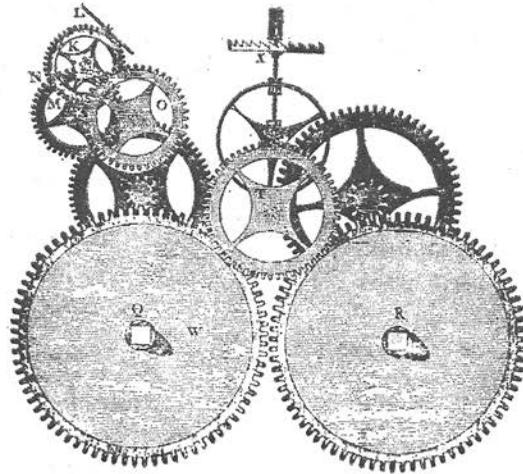
la primera sección examina el autor los primeros pasos americanos de Las Casas y su conversión de colono en reformador de la colonización. En la segunda incluye el episodio de la Vera Paz (11), las relaciones de Las Casas con Vasco de Quiroga y el Licenciado Cerrato, y sus respuestas a las doce cuestiones peruanas. En la tercera recoge el análisis sobre "La herejía de Fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana". Estas no son sino indicaciones del abundante material que ofrece el volumen, que afortunadamente pudo compilar el autor con la colaboración de Raymond Marcus. No oculta Bataillon la simpatía que le ha llevado al encuentro de un Las Casas menos simple que el que la posteridad ha exaltado o vituperado, un hombre *de carne y hueso* cuya acción está inscrita en documentos originales que no cesan de ser descubiertos desde hace un siglo. Para que su interés no fuera solamente platónico y libresco, atraído por las instancias amistosas de Alfonso Reyes y aconsejado también por Paul Rivet, emprendió viajes que le permitieron conocer el mundo indígena de América. Así comprendió también la significación de Vasco de Quiroga, en quien ve al discípulo de Tomás Moro y al defensor, como Las Casas, de los indios contra la esclavitud (12). En 1948 pudo comprobar (como poco antes el sensible historiador francés Lucien Febvre) que en la región de Pátzcuaro, la memoria de Don Vasco es todavía venerada. Bataillon asistió a la conmemoración lascasiana en San Cristóbal de Chiapas en 1974. Y alcanzó a marcar su distancia con respecto a la interpretación desfavorable al batallador fray Bartolomé que publicó don Ramón Menéndez Pidal. El considera a Las Casas como uno de los grandes cristianos del siglo XVI que tomaron en serio el gobierno divino del mundo.

Tiempo es ya de cerrar estas páginas que fácilmente se alargan siguiendo la huella de los numerosos y ricos estudios hispanistas y americanistas de Marcel Bataillon. Mas, antes de hacerlo, mencionemos algunos de contenido mexicano. Me refiero primero al artículo que trata de los indí-

genas enviados por Hernán Cortés a España, con base en un hallazgo documental efectuado en el Archivo di Stato di Mantova, que comunicó Fernand Braudel a nuestro autor. El destinatario del documento era Francesco Chierigati, uno de los sostenedores de Erasmo en la curia de Roma; el autor del relato —el Nuncio Giovanni Ruffo de Forli— le describía en 7 de marzo de 1520 la presentación en dicho mes, en Valladolid, ante el cuerpo diplomático, de los indios y los objetos enviados por Cortés. Ruffo vio dos mujeres y tres hombres (decía que venían de “la isla de Yucatán”), observando que es:

“La color dellas poco menos de etiopia... los cuerpos de los hombres todos extimatizados de fuego y el labio vajo horadado adonde se junta con la barba, y traen allí en forma de sello de pedrecicas juntas y arrimadas a un poco de madera o piedra que parece un camafeo... y sácanlo y pónenlo cuando quieren limpiar aquel agujero... Traen los cabellos largos... Andan vestidos en su tierra con un paño de lienzo pintado con perfiles de plumas de papagayo y de avoltor que parecen armiños y traen en los hombros como peinador... Delante sus vergüenzas un paño perfilado





de la misma manera. La cabeza descubierta y las piernas desnudas así los hombres como las mujeres... Truxeron un penacho hecho en forma de poderse poner en la cabeza con una delantera de pedrecicas compuestas y lo otro era todo de plumas de papagayo que me parece que nunca vi más linda ni hermosa cosa... Había allí también que me olvidaba de decir unos cuadros de menos de un palmo todos juntos que se plegaban y juntaban en forma de un libro y desplegado alargábase. Estaban en los cuadritos figuras y signos a forma de letras arábicas e egipciaca que acá han interpretado que sean letras de ellos y los indios no supieron dar buena razón qué cosa fuese aquélla" (13).

En el Libro Jubilar de Alfonso Reyes (14), da a conocer Bataillon su estudio sobre "Hernán Cortés, autor prohibido", refiriéndose a que se mandó en tiempos de Carlos V que no se vendiesen ni imprimiesen las Relaciones que envió Cortés de las Indias. La orden data de marzo de 1527. Luego se alargó la interdicción a los libros de la Conquista de México de Francisco López de Gómara en 13 de octubre de 1553, 17 de noviembre del mismo año, y, ya bajo Fe-

lipo II, el 7 de agosto de 1566. Sólo en 1749 volvieron a publicarse en español Las Cartas II a V de Cortés, en el t. I de *Historiadores primitivos* de Indias de González Barcia. Bataillon propone como explicación de estas prohibiciones, la tensión permanente entre la corona y los descubridores o conquistadores considerados como posibles pretendientes a virreinos hereditarios, apoyados en un separatismo criollo (p. 81). Estudiaría esta materia con mayor amplitud al poder consultar los papeles del pacificador del Perú, Don Pedro de la Gasca, y los relativos al alzamiento de Gonzalo Pizarro, conservados en la Huntington Library de San Marino, en California (15).

Ya hemos mencionado los contactos amistosos y profesionales de Bataillon con Alfonso Reyes (1889-1959). En la nota necrológica que le dedicó lo llama "un comparatista de una especie rara, al mismo tiempo que uno de los más grandes escritores de lengua española". Explica su obra considerable, que toca a temas infinitamente variados, y rinde sobre todo homenaje al hombre excepcional por la bondad, la inteligencia y el gusto (16).

Nos toca ahora a nosotros honrar la memoria del sabio amigo francés recientemente desaparecido. Ya hemos mostrado la amplitud y la calidad de sus trabajos. El recordaba el pensamiento de Renan acerca de que: "On ne doit jamais écrire que de ce qu'on aime". Puede decirse que Bataillon fue fiel a ese precepto. Sintió atracción por las materias de sus estudios, sin perjuicio de mantener el rigor crítico, el manejo experto de los documentos, la recta intención que los escolásticos querían exigir hasta al hombre de armas y que en el de letras se manifiesta por la búsqueda honesta y constante de la verdad en la medida que ella es asequible al buen letrado, a semejanza del justo juez que sabe, sin embargo, cuánto dista del arquetipo religioso estudiado en la tradición hispana por Robert Ricard.

En el sepelio de Bataillon dijo Raymond Marcus que también se sentían huérfanos sus discípulos; pero las obras

de ellos revelan el estado floreciente y abierto a un fructuoso porvenir en que el maestro desaparecido supo dejarlos. Díganlo como ejemplos la tesis de Paulette Patout sobre Alfonso Reyes que pasó ante un Jurado presidido por Bataillon, acaso el último en el que pudo participar; el libro sobre Quetzalcóatl y Guadalupe de Jacques Lafaye, aparecido en París; el relativo a la lucha contra las religiones autóctonas en el Perú colonial, de Pierre Duviols; la Utopía y la Historia en México, que acaba de imprimir Georges Baudot en Toulouse bajo la dirección de Paul Mérimée; los estudios lascasianos que continúa Raymond Marcus; los de los historiadores Pierre Chaunu, Frédéric Mauro, Jean-Pierre Berthe, Jean Meyer, entre otros; los de los geógrafos que cuentan en sus filas con Claude Bataillon, el hijo de Marcel; y no extendemos la enumeración a otras ramas de los estudios americanistas franceses en la actualidad, por ejemplo, a los de los arqueólogos y etnólogos Jacques Soustelle, Henri Lehmann, Guy Stresser-Péan y a los de sus discípulos y colaboradores, porque estas líneas no pueden apartarse sin medida de los campos propios del historiador literario a quien van dedicadas.

Reconozcamos asimismo el valor de las dos recopilaciones bibliográficas que aparecieron todavía en vida de Marcel Bataillon (20 de mayo de 1859; 5 de junio de 1977) y que entregan a los estudiosos el inventario de sus trabajos: una que empieza en 1921 y llega hasta 1961, con 402 títulos; otra que va también de 1921 a 1975, con 529 títulos. Son una bella muestra tanto del aprecio que los discípulos sentían por la obra de este sabio insigne como del cuidado que puso en su calidad de autor a fin de conservar para provecho de otras generaciones los frutos de sus vigiliass (17).

#### NOTAS

- (1) "Vendeja", *Hispanic Review*, XXVII, 1959, 228-245.
- (2) Alócución pronunciada en la ceremonia de la Sorbona el 29 de mayo de 1951, publicada en *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 70. año, julio-septiembre, 1952, n. 3, pp. 337-343.

- (3) "Charles-Quint, Las Casas et Vitoria", en *Charles-Quint et son Temps*, París, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1959, pp. 77-92.
- (4) Véase Extrait de *L'Annuaire du Collège de France*, 59e Année (1959). Résumé des Cours de 1958-1959, pp. 563-570. En el mismo Anuario, "Gutiérrez de Santa Clara, pseudo-chroniqueur", LXI (1961), 395-399. Asimismo, "Gutiérrez de Santa Clara, escritor mexicano", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XV (México, D. F., 1961), núms. 3-4. *Homenaje a Alfonso Reyes*, t. II, 405-440.
- (5) Gaspar Delpy, *L'Espagne et L'Esprit Européen. L'oeuvre de Feijoo (1725-1760)*, París, Hachette, 1936, sin dejar de mencionar autores de varias nacionalidades, ofrece una lista considerable de fuentes francesas de Feijoo, pp. 337-340, y las agrupa en otro volumen que lleva por título *Bibliographie des Sources Francaises de Feijoo*, París, Hachette, 1936, indicando en la p. III: "Parmi les sources étrangères du *Théâtre Critique* et des *Lettres Erudites*, les sources francaises ont légitimement droit à la place d'honneur. Feijoo a proclamé l'utilité et l'universalité du francais".
- A esta importante contribución seguiría la de Jean Sarrailh, *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII siècle*, París, Imprimerie Nationale, 1954, en la que asienta, p. 3, que "en aucun siècle autant qu'au XVIII (le "moins espagnol" de son histoire, déclare Ortega y Gasset), l'Espagne ne semble sortir autant de sa tradition et, sous l'influence de l'Espagne ne semble sortir autant de sa tradition et, sous l'influence de l'étranger, opposer aux forces de sclérose et de mort une élite aussi ardente et combattive".
- (6) Véase la valiosa reseña de M. Bataillon, "Les Etudes Hispaniques en France avant 1940", Extrait de la *Revue de l'Enseignement Supérieur*, No 2 (1956), pp. 9-14. En la p. 10 figura la cita de E. Gebhart arriba recogida.
- (7) Trata de ello Frédéric Mauro, "L'Américanisme en France", *Anuario de Estudios Americanos*, t. XXV (Sevilla, 1968), 27-39, explicando que: "C'est une vieille tradition pour la France de s'intéresser aux pays américains de langue espagnole ou portugaise" (p. 27). Hace notar justamente que no se trata solamente de estudios de lengua y literatura sino también de historia, geografía y sociología. Da cuenta de la extensión de estos estudios a nuevos centros parisinos y de provincia.
- (8) *La formation des grands domaines au Mexique. Terre et Société aux XVI-XVII Siècles*. París, Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, 1952.
- (9) *Erasmus y España*, cit., II, 443.
- (10) En este campo se sitúan sus fundamentales *Etudes sur Bartolomé de Las Casas*, París, Centre de Recherches de l'Institut d'Etudes Hispaniques, 1966.

- (11) Que luego estudiaría más extensamente André Saint-Lu, *La Vera Paz. Esprit Évangélique et Colonisation*, París, Centre de Recherches Hispaniques. Institut d'Études Hispaniques, 1968.
- (12) Dedicó a Don Vasco cuatro lecciones en su curso de 1949-1950 dado en el Colegio de Francia. Cfr. "L'esprit des évangélistes du Mexique", *Annuaire du Collège de France*, L (París, 1950), 229-234. El artículo, "Vasco de Quiroga et Bartolomé de Las Casas", *Revista de Historia de América*, 33 (México, D. F., junio de 1952), 83-95, inserto también en el volumen de que tratamos, pp. 225-238. El fino ensayo, "Don Vasco de Quiroga Utopien", *Moreana*, XV-XVI (Angers, Festschrift for E. F. Rogers, Nov. 1967), pp. 385-394: "la doctrine utopienne de Quiroga ...est d'essence juridique et religieuse, prophétique et missionnaire" (p. 387). Y otro artículo, "Utopia e colonizacao", *Revista de História*, No. 100 (Sao Paulo, Brasil, 1974), 387-398. Trad. al portugués de Margarita Barradas de Carvalho.
- (13) "Les Premiers Mexicains Envoyés en Espagne par Cortés", Extrait du *Journal de la Société des Américanistes*, Nouvelle Série, t. XLVIII (París, 1959), 135-140.
- (14) Publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1956, pp. 77-82.
- (15) "Les colons du Pérou contre Charles-Quint: analyse du mouvement pizarriste (1544-1548)", *Annuaire du Collège de France*, LXII (París, 1962), 445-457. Asimismo, "La rébellion pizarriste, enfantement de l'Amérique espagnole", *Diogenes*, 43 (París, julio-septiembre, 1963), 47-63. "Interés hispánico del movimiento pizarrista (1544-1548)", *Actas del Primer Congreso Internacional de Hispanistas*, Oxford, The Dolphin Book Co., 1964, 47-56. "Sur la conscience géopolitique de la rébellion pizarriste", *Caravelle*, 7 (Toulouse, 1966), 13-23.
- (16) *Revue de Littérature Comparée*. Extrait. París, Librairie Marcel Didier. Pp. 159-161.
- (17) La primera es debida a I. S. Révah, "Bibliographie des travaux de Marcel Bataillon", en *Bulletin Hispanique*, tome LXIV bis (Bordeaux, 1962), *Mélanges offerts à Marcel Bataillon*, pp. IX-XXXII, en un tomo de 743 páginas que abarca: I Historia y Civilización. II Literatura. III. Filología y Lingüística. La otra es de Charles Amiel, del Colegio de Francia, *Marcel Bataillon. Bibliographie*. Centro Cultural Portugués. Fundacao Calouste Gulbenkian. París, 1975. Separata del vol. IX dos Arquivos do Centro Cultural Portugués. París, 1975, pp. XVII-LIV.

# El tema de Dios en la Filosofía de Aristóteles

MARIO RUIZ SANTILLÁN

EL TEMA CENTRAL de toda la filosofía de Aristóteles es: el cambio: el movimiento: la variación: la diferencia.

Esto se manifiesta aun en las variaciones “estáticas” del ser —las Categorías— que son su inventario de los estratos del ser. “Aristóteles practica en la realidad cortes metódicos, cada uno de los cuales le revela un aspecto del mundo”. La Acción y la Pasión, por ejemplo, son categorías.

Pero es en las variaciones “Dinámicas”: sucesivas, evolutivas, donde su filosofía es más fecunda:

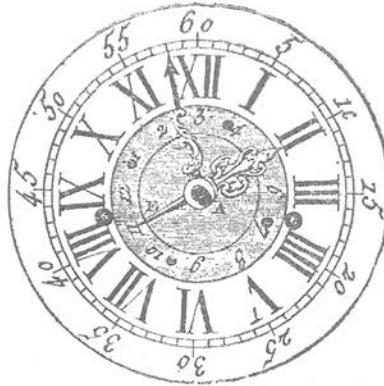
Aristóteles dice: “Hay cuatro clases de cambio: cambio de esencia, de cualidad, de cantidad y de lugar”; y cuando Aristóteles da la solución a las dificultades de los antiguos, dice: “Los filósofos pri-



mitivos, al buscar la verdad y la naturaleza de los seres, se equivocaron, como arrastrados por la falta de experiencia, hacia un camino distinto del verdadero. Afirman que ninguna de las cosas que existen se produce o muere, puesto que es necesario que lo que se produce o se hace, se haga o bien a partir del ser, o bien a partir del no-ser. Ahora bien: no puede hacerse o proceder de ninguna de estas dos cosas. Porque el ser no se hace ni se produce, por existir ya. (“Lo que ya es, no se hace”). Y de la nada no puede proceder ni hacerse nada, porque es necesaria la presencia de un sujeto en todo hacerse”. (“De la nada, nada se hace”).

Es la antigua y siempre actual dificultad planteada embrionariamente por Heráclito y Parménides.

Heráclito afirma rotundamente el cambio. Atendiendo incondicionalmente a la experiencia de los sentidos, que nos suministran el dato evidente de la mutación constante: Los niños, los animales y las plantas nacen, los niños se hacen jóvenes y los jóvenes viejos, los viejos (y también los jóvenes y los niños) mueren, las semillas se transforman en árboles, se fundan ciudades donde no las había, las ciudades pequeñas crecen y se transforman en grandes, ocurren batallas que hacen de unos triunfadores y de otros derrotados, corren los animales, cambian las estaciones, pasa el día y cae la noche,

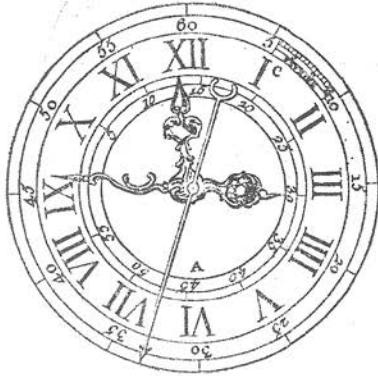


pasa la noche y vuelve el día, el sol “recorre” el cielo, y las estrellas también... Heráclito observa: “Todo cambia y NADA PERMANECE”.

Parménides, por su parte, buscando una interpretación del universo visible, tangible, siempre cambiante, en constante proceso de cambio; buscando no con los sentidos sino con su facultad de razonar, la unidad y la explicación de los objetos cambiantes, piensa: “Una sola posibilidad queda: El ente es. En este camino muchísimos signos de que lo que es, no se ha generado y es imperecedero, pues es de intactos miembros, intrépido y sin fin. Nunca fue ni será, puesto que es ahora, junto todo, uno, continuo”.

En síntesis: “NADA CAMBIA, todo permanece”.

Colmena  
UNIVERSITARIA



Y Zenón de Elea lleva el descubrimiento de su maestro Parménides hasta la “demostración” de la inmovilidad absoluta del ser: Nuestros sentidos nos hacen creer que hay cambio, pero nuestra inteligencia nos permite descubrir la inmutabilidad del ser en el trasfondo de todo este supuesto movimiento que es sólo apariencia.

Ya están frente a frente los dos filosofemas opuestos:

“TODO CAMBIA” VS. “NADA CAMBIA”.

Siglos más tarde, los Escépticos pensarán que ante la DISCREPAN-

CIA DE OPINIONES, lo único sensato es la ABSTENCION INTELECTUAL: el no tomar partido.

Antes de ellos, en tiempo de Sócrates, los Sofistas creerán resolver el problema con la habilidad para demostrar cualquiera de las dos opiniones, la de Heráclito o la de Parménides, según el gusto del interlocutor.

Platón dará su célebre solución: Abajo todo cambia. Arriba nada cambia:

“El antro subterráneo es este mundo visible; la región superior es la esfera inteligible”.

Descubre Platón dos niveles en la realidad: el nivel sensible en el que encontramos los entes indivi-

*Colmena*  
UNIVERSITARIA

duales irrepetibles y CAMBIANTES; y el nivel inteligible en el que, por el esfuerzo dialéctico de ascensión, encontramos los Modelos, las Estructuras, indefinidamente repetibles pero comunes a muchos individuos, es decir: siempre iguales: INMUTABLES: NO-CAMBIANTES, que él llama Ideas y que considera la Realidad en sentido estricto.

¿Qué hará ahora Aristóteles ante el problema del cambio?

Las siguientes reflexiones:

No es verdad que todo cambia. Si NADA permaneciera, habría aniquilación total y substitución total: surgimiento de seres totalmente nuevos a partir de la nada absoluta.



Pero tampoco es verdad que nada cambia. "El cambio de lugar: el movimiento" es evidente: no requiere demostración.

Menos aún es verdad que sea necesario abstenerse de opinar o que sea válida la demostración de cosas contradictorias.

Criticando a su maestro Platón, Aristóteles dice: "Es el fin propio de la filosofía indagar las causas de los fenómenos, y precisamente es esto lo que Platón desatiende. Porque nada dice de la causa que es el origen del cambio, y para explicar la esencia de los seres sen-

*Colmena*  
UNIVERSITARIA

sibles recurre a otras esencias". (Las Ideas platónicas).

No es así, sino que cada ser individual tiene, dentro de él mismo elementos cambiantes y elementos estables. En cada ser y en todo el universo: ni todo cambia, ni todo permanece.

Sin embargo... existe un ser que es absolutamente inmutable, inmóvil; y a la vez actividad pura: DIOS.

¿Cómo llega Aristóteles a tal conclusión?

"La sustancia sensible es susceptible de mudanza".

Pero "hay una sustancia inmóvil. De ésta vamos a hablar, mostrando que hay necesariamente una esencia eterna que es inmóvil".

En dos lugares principalmente trata Aristóteles el tema de Dios: el Libro XII (L) de sus Metafísicos y los libros VII y VIII de los Físicos.

Estos dos extensos pasajes en parte coinciden, en parte se complementan y ambos pertenecen a la

*Colmena*  
UNIVERSITARIA

segunda etapa de la producción aristotélica, independiente de Platón: del año 348 al 335 a.C.

Para comprender estos argumentos aristotélicos que concluyen en la existencia de Dios: Primer Motor Inmóvil, Acto Puro, Pensamiento del Pensamiento, Causa Final (Meta) del universo, es necesario tener presentes sus ideas principales de Física y de Metafísica.

Curiosamente, y a diferencia de Kant (lo cual mencionaré al estudiar la respuesta de Kant), Aristóteles no relaciona la Moral con la existencia de Dios, que para Kant constituye el camino hacia la postulación de Dios.

Estas ideas de Aristóteles son las siguientes:

- 1) Potencia y Acto:
  - a) Es POTENCIAL todo lo que entraña en sí un principio de desarrollo, de movimiento o de cambio.
  - b) Es ACTUAL lo realizado, lo que ha llegado al término de su desarrollo o movimiento.
- 2) La idea de Ser es una idea Análoga. En la realidad el ser es

infinitamente rico en matices y gradaciones. En nuestro conocimiento y su expresión, esa variedad se manifiesta al abarcar dentro de la noción de Ser, diferentes categorías, principios y causas que recogen diferentes aspectos de la realidad.

El ejemplo aristotélico más claro es el de la semilla que es “un árbol en potencia” o el del niño que es “un hombre en potencia”. Aún no existen en la realidad ni el árbol ni el hombre, pero tampoco se puede decir que no existen de ninguna manera. No existen en Acto: realizados. Pero sí existen en Potencia: como posibilidad, como tendencia que se dirige con precisión hacia una estructura determinada y por tanto de algún modo pre-existente en forma de meta, de programa. Es el problema del cambio, de la transformación, del desarrollo, del movimiento.

En los textos mencionados de la Física, Aristóteles usa un estilo demostrativo de la existencia de Dios. Para él, Dios no es trascendente ni incognoscible.

El descubrimiento de Dios por Aristóteles, no por fe, sino por ra-

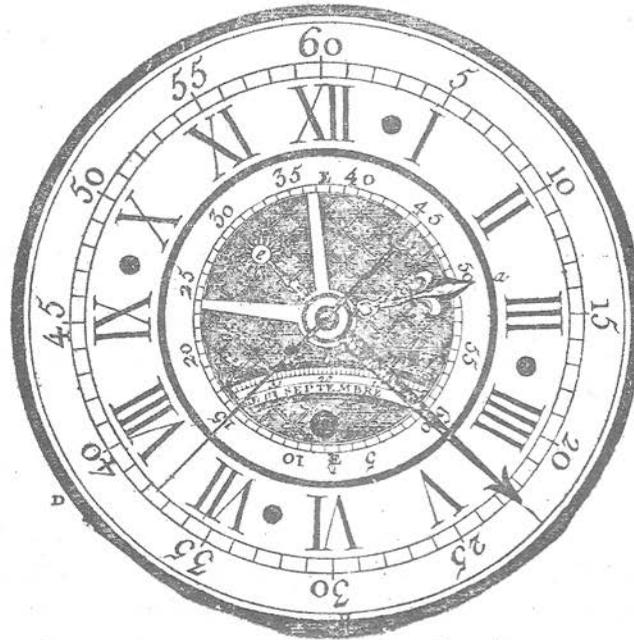
zonamiento, muestra que DE HECHO la existencia de Dios fue cognoscible y conocida por vía filosófica y por lo tanto sigue siéndolo. Estas pruebas aristotélicas están completamente alejadas de las concepciones mitológicas griegas de la divinidad.

Por otra parte, la presencia histórica de las concepciones mitológicas de la divinidad ¿qué origen tienen? Se podría pensar que nuestra idea de Dios es el resultado de nuestra educación y de nuestras tradiciones. Pero lo que se requiere es dar cuenta de esas tradiciones como totalidad.

En síntesis, la prueba aristotélica de la existencia de Dios es la siguiente:

Hay movimiento en el mundo. Ahora bien; todo lo que se mueve (MOVIL) es movido por otro (MOTOR). Es decir, la Forma es anterior a la Materia; el Acto es anterior a la Potencia; el Programa existe antes que el objeto que tiene de a realizarlo. Para que algo se

*Colmena*  
UNIVERSITARIA



diera el ser a sí mismo (Movimiento Sustancial) necesitaría existir antes que él mismo, lo cual es una contradicción.

Y si nos remontáramos hasta el infinito para explicar el movimiento que tenemos ante los ojos, en lugar de resolver el problema lo recorreríamos indefinidamente. O lo que es lo mismo: si todos los motores fueran a su vez movidos, sólo habríamos encontrado intermedios, que reciben y transmiten el

*Colmena*  
UNIVERSITARIA

movimiento, pero no habríamos hallado el origen ni la explicación del movimiento.

Si existe en cada serie de movimientos un objeto que es el término del movimiento, el cual es MOVIL pero no es ya motor (es movido pero no motriz); y si existen también los intermedios, que son a la vez movidos y motrices, es necesario que exista un ser que sea Motor y que no sea movido.

“Por consiguiente — escribe Aristóteles — es preciso detenerse y admitir un primer motor”: “un ser que mueve sin ser movido: ser eter-

no, esencia pura y actualidad pura". "Dios es la actualidad misma".

Cuando Aristóteles pasa de la necesidad del primer motor inmóvil, a su eternidad, se recuerda la reflexión de Bossuet: "Si hubiera habido un solo momento en el que no existiera nada, nada existiría nunca", porque evidentemente de la nada absoluta, nada puede surgir.

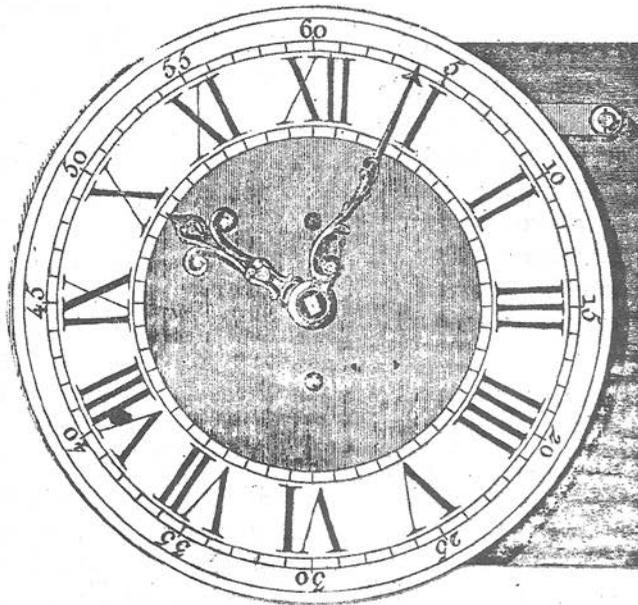
En la Física, Aristóteles enumera otros atributos de Dios, además de su ETERNIDAD.

El Primer Motor es NECESARIO.

El Primer Motor es INMATERIAL.

Y en el libro L de la Metafísica dice: "En cuanto a la primera esencia, no tiene materia, porque es una entelequia (que tiene en sí su fin... y constituye una unidad indivisible). Luego, el primer motor, el motor inmóvil es UNO formal y numéricamente".

Pero lo más notable en la concepción aristotélica del Primer Motor, que él expresamente llama Dios, es su INTELIGIBILIDAD. Más aún, su ser mismo consiste en PENSAR.



Después de haber dicho que el Primer Motor mueve todo, dice Aristóteles: "He aquí cómo lo mueve. Lo deseable y lo inteligible MUEVEN SIN SER MOVIDOS y lo primero deseable es idéntico a lo primero inteligible; el principio es aquí el pensamiento. Ahora bien; el pensamiento es puesto en movimiento por lo inteligible y el orden de lo deseable es inteligible en sí y por sí; y en este orden la esencia ocupa el primer lugar; y entre las esencias, la primera es la esencia simple y actual".

En su *Ética* (a Nicómaco) Aristóteles ha establecido que la vida es superior a la no-vida y que de las tres vidas: vegetativa, sensitiva e intelectual, ésta última es la suprema y que por lo tanto la suprema felicidad del hombre está en la realización de aquello que en él es la actividad suprema: el pensamiento.

Es decir, la felicidad humana consiste en la contemplación intelectual de la verdad, en la actividad teórica y contemplativa. To-

do lo demás, como la comida y el Trabajo para conseguirla (economía), son actividades preliminares e inferiores.

En la *Metafísica*, Aristóteles consigna que el pensamiento, la actividad contemplativa, es la actividad suprema no sólo para el hombre sino la absolutamente suprema y por lo tanto la actividad propia del ser supremo que es Dios. Y como en el caso de Dios es además la contemplación de lo supremo, Dios se contempla eternamente a sí mismo. Dios es "Pensamiento del Pensamiento". "El pensamiento en sí es el pensamiento de lo que es en sí mejor, y el pensamiento por excelencia es el pensamiento de lo que es el bien por excelencia. Es la inteligencia que se piensa a sí misma, porque se hace inteligible con este contacto, con este pensar. Este carácter, divino al parecer, de la inteligencia, se encuentra por tanto, en el más alto grado en la inteligencia divina y la contemplación es el goce supremo y la soberana felicidad".

"Si Dios goza eternamente de esta felicidad, que nosotros sólo conocemos por instantes, es digno de nuestra admiración".

*Colmena*

UNIVERSITARIA

“La vida reside en él, porque la acción de la inteligencia es una vida y Dios es la actualidad misma de la inteligencia”.

Tan absorto, diríamos, en su propia contemplación, está el Dios de Aristóteles, que no es providente; es decir, no tiene cuidado del mundo, como lo tenían los dioses de la mitología griega, que intervenían apasionada y antropomórficamente en los eventos humanos.

Piensa Etienne Gilson que “lo que de Aristóteles hace época es la conjunción, tanto tiempo demorada, del primer principio filosófico con la noción de Dios”.

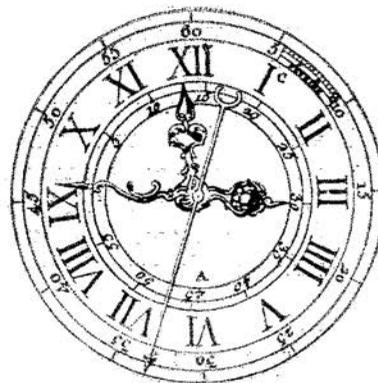
Efectivamente, tal concepción de Dios es tan filosófica —en aquella época: tan física— que no hay lugar para la religión. ¿Valdría la pena venerar o pensar en un Dios que no piensa en nosotros?

Sus reflexiones sobre Dios son típicamente filosóficas. En Aristóteles ha ganado mucho la Teología Natural, pero la religión casi ha desaparecido.

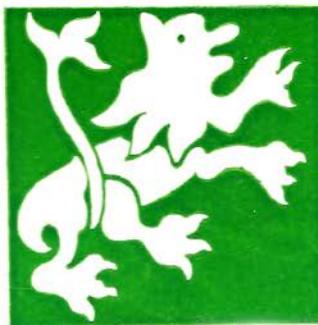
De esa realidad última y suprema, de ese Dios que en Aristóteles se llama el Primer Motor Inmóvil,

cuya trascendencia no es clara, no se puede tener una noción fácil ni rápida. Pero un poco de conocimiento de las realidades más altas es superior al conocimiento, por abundante que sea, de las realidades materiales inmediatas que tenemos fácilmente a la vista.

Acerca del conocimiento que tenemos de Dios, dice Aristóteles: “No debemos, a pesar de no ser sino mortales, limitarnos, como aconsejan algunos (parece aludir a Eurípides), a los conocimientos puramente humanos. Es preciso que en cuanto de nosotros dependa, nos desatemos de los lazos de nuestra condición mortal; y lo poco que obtengamos en este terreno, sobrepasará en dignidad y poder a todo lo demás”.



*colmena* **universitaria**



51 - 52

# Metafísica y positivismo en el umbral de la filosofía contemporánea

RODOLFO CORTÉS DEL MORAL

## LAS GRANDES LINEAS

del pensamiento filosófico de nuestro siglo se encuentran esencialmente ligadas a las teorías científicas y filosóficas de alcances revolucionarios o renovadores que llenan todo el siglo XIX. Lo obvio de este hecho hace inútil su señalamiento; las más diversas corrientes de opinión convienen en admitir cierto grado de esta continuidad histórica respecto del pensamiento correspondiente a dos épocas contiguas. Sin embargo, quizás sea pertinente mantener la obiedad con el fin de mostrar que el vínculo existente entre la filosofía contemporánea y la del siglo pasado es más estrecho y determinante de lo que corrientemente se estima, al grado de que muchas concepciones de nuestro siglo conservan premisas fragmentarias de los viejos sistemas, mismos que a la fecha se dan por superados. Atendiendo al juicio establecido por numerosos historiadores de la filosofía, el siglo XIX representa un momento señalado por cuanto que en él llega a su culminación (en el doble sentido de máxima expresión y terminación) la prolongada tradición metafísica de Occidente; veinticinco siglos de reflexión idealista pudieron llegar a término gracias a la crítica llevada a cabo desde posturas

ajenas a la duplicidad característica de las explicaciones metafísicas.

Frente a los principales sistemas filosóficos que integran al idealismo alemán fue colocado el positivismo, doctrina a la cual se encomendaba la tarea de librar al conocimiento de todo presupuesto especulativo y fijar el modelo adecuado del saber científico. Así, el siglo XIX, por lo menos en su segunda mitad, tiene como motivo especial el debate suscitado entre las filosofías positivas y las formas más elaboradas del pensamiento tradicional. Por supuesto, el descrédito en que hubo de caer este último no se debió primordialmente a la falta de coherencia interna en sus grandes sistemas, sino al progreso multifacético de las ciencias y al incremento en la complejidad de los fenómenos histórico sociales, hechos ambos que exigieron una modificación radical del pensamiento filosófico. En este contexto, el positivismo pareció ser la alternativa más indicada para conseguir el rechazo del idealismo anacrónico. Sin embargo, salvo las opiniones que de alguna manera se encuentran todavía emparentadas con el positivismo, sabemos que esta concepción no constituye precisamente una superación de las tendencias tradicionales, y más aún, que en sí misma encierra una metafísica.

Con motivo de esclarecer lo que venimos mencionando será preciso dejar sentadas las acepciones en que tomamos las nociones de metafísica y positivismo. Les otorgamos ante todo un sentido tan genérico que nos permita recoger en ellas a dos tipos de tendencias filosóficas contrapuestas: por un lado, aquellas que conciben la realidad con base en un supuesto ontológico originario del cual ésta y su conocimiento dependen; por otro, las que suprimen semejante principio ontológico previo y dogmático para conceder validez solamente al conocimiento facturado en conformidad con las condiciones de la ciencia vigente, en particular, de acuerdo con el criterio de contrastación (lógica o experimental) que en ella rige. Las primeras suelen desembocar en un desdoblamiento de lo real, de manera que la existencia con-



creta y sus múltiples manifestaciones resultan explicadas a partir de un sustrato anterior y fundante; la ecuación de las concepciones metafísicas consiste genéricamente en esta duplicación de lo real (y del objeto del conocimiento) y en la relación de trascendencia, que entabla dicho sustrato con el mundo de la ex-

periencia. Poco importa la caracterización y los relieves que tengan a bien hacerse en cada caso, pues en todos estará presente la determinación de lo real por parte de un principio por naturaleza ajeno (eterno e inamovible) al mismo. El objeto real del conocimiento es sustituido por el objeto metafísico. Las segundas se distinguen por el expreso propósito de echar por tierra todo principio metafísico y circunscribir el problema del conocimiento a los límites de la experiencia; frente al desdoblamiento de lo real la perspectiva positivista se preocupa por simplificar el objeto de las condiciones del conocer; la ciencia y toda explicación sistemática con pretensiones de objetividad tiene que satisfacer como primer requerimiento la puntual delimitación de las cuestiones que aborda, así como el alcance de sus explicaciones con base en las posibilidades de rigor y coherencia dictadas en cada caso por el objeto experimental de que se trate. En pocas palabras, la oposición que media entre la metafísica y el positivismo es la que existe entre la alternativa de comprender al mundo concreto mediante un trasmundo puramente racional (abstracto) y la alternativa de reducir el mundo a la condición de objeto de conocimiento experimental, suprimiendo de él aquello que parezca no tener acomodo en el esquema del conocimiento positivo.

Si nuestra diferenciación es admisible para aludir a dos tendencias básicas que integran el pensamiento filosófico del siglo pasado respecto del problema ontológico —problema concerniente a la definición de lo real como una totalidad y como objeto del conocimiento—, entonces podemos detenernos en algunos aspectos de su problemática y palpar las consecuencias que de ellos reciben las filosofías actuales. Advirtamos que no buscamos una clasificación escolar ni una descripción escrupulosa de las teorías en cuestión. Nos interesamos más bien en indicar las implicaciones acarreadas por dos posturas generales que influyen y determinan al pensamiento filosófico ulterior de manera a nuestro juicio decisiva.

La crisis de la filosofía especulativa fue proclamada lo mismo por los fundadores del marxismo y algunos otros críticos de la concepción hegeliana (Nietzsche y Kierkegaard entre otros) como por las diversas líneas de la “filosofía científica”. En esta segunda recayó propiamente lo que antes se ha denominado actitud positivista. Desde estos varios ángulos se puso de manifiesto que el problema del conocimiento y el de la definición ontológica de lo real —de lo real principalmente entendido como realidad histórica y social— no podían seguirse planteando en términos objeto y razón universales a la manera del idealismo alemán, algunos de cuyos formuladores más prominentes contribuyeron por sí mismos a tal conclusión: una de las decisivas aportaciones del kantismo consiste en el señalamiento del carácter activo y no inmediato del conocer, al tiempo que Hegel ofreció la comprobación reiterada de que lo real (el objeto) y la ciencia (el conocimiento) coinciden en principio en razón de su naturaleza histórica. La crisis del pensamiento especulativo,



por lo demás, ya se encontraba cabalmente expresada en las antinomias de Kant (Crítica de la Razón Pura). Desde entonces, toda teoría que aspirase a ser tomada en serio debía establecer la noción de lo real con base en la experiencia de sus objetos y abstenerse de extraer sus premisas de los principios racionales abstractos al margen de su facturación en determinadas condiciones de experiencia.



Lo que ante todo importa señalar es que la inminente caída del pensar metafísico pareció justificar sobradamente el advenimiento de la vertiente positivista —en la cual caben tanto las teorías que asumieron por sí mismas esta denominación como las que la eludieron sin dejar de suscribir la tendencia de base—. La consigna de un conocimiento no metafísico puede considerarse como la pauta y la tarea obligada por todas las corrientes surgidas en la segunda parte de la centuria pasada. De ellas, el positivismo suscitó para muchos la impresión de ser la más radical, y consecuente: en contraposición a los excesos cometidos por la especulación, impone al conocimiento filosófico el régimen estricto propio de las ciencias particulares más exitosamente fincadas. Con ello no tan sólo consigue acabar con la forma del discurso metafísico sino también con los problemas mismos a los que se venía enfrentando la filosofía desde la antigüedad griega. La justificación de la aparición histórica del positivismo no logra ocultar su error capital. El radicalismo empleado en la supresión de las teorías metafísicas se extiende hasta el cuestionamiento y la descalificación de las cuestiones fundamentales constitutivas del pensamiento filo-

sófico. De acuerdo con el ideal positivista y neopositivista, este último se encuentra en condiciones de suministrar conocimiento objetivo sólo en la medida en que se aproxima temáticamente el quehacer de las disciplinas científicas particulares y se aplica exclusivamente a la elucidación de las proposiciones aportadas por las mismas, renunciando así al planteamiento de problemas que rebasen el horizonte, y los moldes del discurrir científico, los cuales quedan considerados como falsos problemas.

El plan de liberar a la filosofía de sus errores tradicionales conduce en el presente contexto a un replanteamiento que afecta a la propia raíz y a los motivos primarios del pensar filosófico, de tal manera que, en última instancia, la vía elegida para acabar con las teorías consiste en la eliminación del propio quehacer reflexivo, y más aún, en el desconocimiento de sus objetos. A todo esto subyace una confusión de primer orden, la cual no siempre pasó desapercibida por los formuladores de la corriente aquí aludida. Es indispensable distinguir entre un género de explicación que en virtud de sus premisas ilusorias o fallidas termina por revelarse improcedente, y un ámbito de problemas que exigen ser examinados bajo perspectivas cada vez más complejas. La crisis ocurrida en la filosofía alemana del siglo XIX atañe ciertamente a lo primero, pero en modo alguno implica término para lo segundo; lejos de eso, puede pensarse que tal crisis pone de manifiesto la necesidad de esta-

blecer un nuevo género de explicación con motivo de ese ámbito problemático, no esclarecido a satisfacción. Es por cierto indudable que existe un nexo esencial entre ambas cosas, de manera que la naturaleza de un problema determina en principio el tipo de planteamientos y respuestas que es dable ofrecer, al tiempo que só-



lo a la luz de ciertos planteamientos y soluciones adquieren sentido tales o cuales problemas. Cabe suponer que la doctrina positivista repara atentamente en tan decisiva correspondencia, y en la medida en que así lo hace adquiere legitimidad su intento; ello no obstante, su resolución última con respecto a la jurisdicción del conocimiento filosófico viene a ser unilateral y por ende rechazable.

Ante todo, la correspondencia aquí apuntada no equivale a ninguna identidad; los resultados erróneos de una teoría y la consecuente cancelación de la misma están lejos de autorizar el olvido de los objetos consignados. Estos subsisten a los tropiezos de las explicaciones aportadas, y sólo en virtud de esa subsistencia se hace posible dictaminar el carácter insostenible de las concepciones establecidas. De esta suerte, bien puede suscribirse el fracaso del pensamiento metafísico y la necesidad de su reemplazo sin tener que dar por concluidos los motivos que invariablemente han estado presentes en el trabajo filosófico a lo largo de veintiséis siglos. La solución positivista consiste, por el contrario, en desterrar a la metafísica decretando la inexistencia de los problemas que esta forma de explicación hubo de atender durante su prolongada vigencia. Nadie pondrá en duda que, en efecto, este procedimiento cumple de manera infalible su cometido. Pero sus consecuencias rebasan con mucho los presuntos propósitos por los cuales se pone en marcha. Con todo, es justo advertir que las posturas positivistas más plausibles no se pronuncian por la desaparición de los problemas filosóficos, sino que tan sólo consideran que los mismos son extrínsecos para el conocimiento científico —y debe notarse que el conocimiento científico positivo constituye el único conocimiento propiamente dicho—; los asuntos consuetudinarios de las disciplinas filosóficas fundamentales (la ontología y la epistemología, entre otras) reciben anuencia para permanecer en pié a condición de que toda incursión en ellos queda despojada de propósitos cognoscitivos. Problemas tales como el de la realidad en tanto que totalidad, el de la unidad y coherencia internas del devenir his-

tórico, la determinación de los fundamentos del conocer, son admitidos como auténticos y legítimos a reserva de que sean remitidos al terreno de las meras opiniones y decisiones subjetivas.

Esta determinación de la filosofía científica es cuestionada desde muy diversos ángulos, incluyendo al de la propia metafísica, y cabe añadir que en muchos respectos las objeciones que se le dirigen cuentan con suficiente solidez. No nos parece pertinente hacer un recuento de los varios puntos vulnerables ya consignados en obras conocidas, baste en su lugar un señalamiento de fondo fácilmente colegible de lo antes dicho. El rechazo positivista de los problemas filosóficos capitales a instancias de los excesos especulativos se apoya en motivos exteriores o ajenos a la naturaleza de los problemas impugnados. En efecto, cuando se pretende echar por tierra la pregunta acerca de la totalidad de lo real (ontología) haciendo valer el argumento de que el ser o la Sustancia son términos de significado equívoco y que las proposiciones a que dan lugar no se ajustan a los códigos de precisión y consistencia instaurados con éxito en el proceder científico, se incurre en la inconsecuencia de aplicar el criterio oriundo de una región determinada de problemas a una región distinta; el rigor exigido a las formulaciones que tienen lugar en el seno de las disciplinas particulares tienen sentido a raíz de una estructura específica de principios y mecanismos epistemológicos fijados con anterioridad y dentro de los cuales se hallan estipulados los valores de verdad y error. Por su parte, una tesis ontológica tiene como primer requerimiento la construcción de una estructura general análoga, y en ello radica una diferencia sustancial. Lo verdadero o falso de una teoría ontológica no se derivan de un esquema previamente fijado, como tampoco pueden extraerse de un cuerpo de conocimientos disponible, a la manera de la metodología científica, toda vez que semejantes puntos de referencia se encuentran comprendidos dentro de la propia teoría a título de elementos constitutivos. Ciertamente que en numerosas ocasio-

nes recoge dichos elementos de concepciones precedentes, y de hecho puede hablarse de una persistente relación, directa o indirecta, entre las sucesivas concepciones ontológicas, gracias a la cual es posible su confrontación. Sin embargo, dado que cada una de ellas es una explicación de la totalidad, en la concatenación que forman no encontramos parámetros o criterios uniformes susceptibles de recaer en todas. A diferencia del ámbito científico particular, donde las proposiciones pueden y tienen que ser convalidadas con base en las condiciones epistemológicas y metodológicas establecidas, la reflexión filosófica se caracteriza por comportar un examen e incluso una superación de las propias condiciones de validez. El rigor de las proposiciones científicas particulares tiene acomodo en el marco de una formulación racional que funge como contexto universal respecto de aquellas, las cuales suponen y se acreditan en ella; mientras tanto, la filosofía se propone poner en cuestión a las formaciones racionales mismas. El solicitar rigor, univocidad y otros requisitos del conocimiento científico positivo a los planteamientos de la filosofía resulta inprocedente en virtud de que es en estos últimos donde se suscita la discusión en torno a tales requisitos. Esta circunstancia no se resuelve en una diferencia cronológica, como si se tratara de que el examen de la filosofía precediera al desempeño de la ciencia, sino que pone de manifiesto la diferencia peculiar que distingue a estos dos tipos de conocimiento.

La dificultad primordial que está presente en esta cuestión estriba en tener que dar cuenta de los rasgos que distinguen al saber filosófico del científico, a la vez que es menester no perder de vista aquellos aspectos por los cuales ciencia y filosofía participan de un mismo núcleo genético evolutivo, así como de condiciones comunes que alcanzan cumplimiento de acuerdo con la especificidad de las disciplinas aludidas. En relación con este segundo perfil cabría hacer referencia en primer lugar a la estrecha correspondencia existente entre los dos campos en cuanto a las orientaciones generales y al contenido temático de que se compo-

nen. Tal correspondencia salta a la vista aún a través de las más superficiales descripciones históricas; en razón de ello, resultaría difícil y poco admisible el desmentir la recíproca determinación que media entre el pensamiento científico y el filosófico. Pero incluso pasando por alto la interdependencia histórica de ambos, queda en pié el paralelismo que concierne a su constitución gnoseológica. Una vez advertida la inconsecuencia en que incurre la crítica a la filosofía que apela a su falta de rigor y univocidad, tiene sentido añadir que hay en el pensar filosófico una cierta exigencia de rigor y precisión que es solventada en la medida en que ello es posible en conformidad con la índole de dicho pensar. De igual manera, toda formulación filosófica, a despecho del elevado grado de abstracción que le es característico, contempla una determinada especie de contrastación, a saber, aquella que se refiere a la mayor o menor congruencia dada entre las premisas y las tesis resultantes de una concepción, por una parte, y la capacidad explicativa de la concepción respecto del estado más actual en que se halla el problema abordado en conformidad con el conjunto de aportaciones provenientes de fuentes y experiencias diversas —las que en su conjunto forman un punto de referencia concreta—, por otra parte. Hay todavía un tercer margen de contrastación (acaso más determinante) para una teoría filosófica: la que concierne a su posibilidad de convertirse en sustento básico para la elaboración de múltiples explicaciones particulares, especialmente de explicaciones científicas, las cuales por lo general están consagradas a establecer relaciones funcionales, (cuantificables) de fenómenos y no a entrar en el esclarecimiento de los elementos o propiedades sustanciales cuyo comportamiento se estudia.

Pese a todo lo anterior, el conocimiento filosófico visto en el desempeño que le es dable asumir respecto de sus problemas fundamentales no dispone del rigor y el tiempo de contrastación propios de las ciencias, o bien, éstos no tienen cabida en él. Desde el punto de vista positivista, esta diferencia esencial es suficiente para constatar una deficiencia

insuperable a partir de la cual los asuntos tratados por la filosofía quedan al margen de lo que constituye el terreno del conocimiento propiamente dicho. Empero, lo que se pone de relieve en este juicio es que el criterio positivista se funda en el supuesto de un modelo único y excluyente del conocimiento, el im-



perante en la esfera de las disciplinas positivas, de manera que sólo el proceder, los objetos y las proposiciones acordes con semejante modelo adquieren carta de ciudadanía. Se trata en efecto de un supuesto del que la propia ciencia particular no puede responder. Curiosamente su discusión y aclaración se encuentran a cargo de una materia filosófica (la epistemología), y si nos atenemos al veredicto positivista tendrá que abandonarse esta cuestión de fondo. Así, la diferencia por la que los problemas filosóficos resultan descalificados está en estricta dependencia de una previa deficiencia localizada en la base del criterio que dictamina a aquella primera. Y es que ciertamente el criterio positivista cuenta con la peculiaridad de ser insolvente no tan sólo para superar las deficiencias de fondo en que incurre, sino que su aparente rigor está cifrado en la ausencia de todo rigor por lo que hace a su punto de partida, y su aspecto convincente se halla subsidiado por el hecho de que desde la propia perspectiva del positivismo no es factible reparar en la carencia de fundamentos que preside a su construcción. Esta última, por tanto, asegura en sí misma su aceptación en la medida en que su radio de acción no comprende la discusión en torno a las premisas de que parte. Su éxito ocasional se debe a este ocultamiento de entrada y a su posibilidad de no verse enfrentado a él.

A la vista de las implicaciones acarreadas por las posturas positivistas con relación a los temas tradicionales de la filosofía, vale hablar de una tergiversación epistemológica, la cual una vez aceptada se encarga de hacer aparecer como congruentes las restantes deliberaciones que forman el cuerpo de su doctrina. Los principios metodológicos y las condiciones de validez que poseen sentido dentro de un sector determinado de conocimientos son dictados por la naturaleza del objeto u objetos a que se refieren. La "objetividad" del conocimiento estriba en la coincidencia lograda entre las proposiciones de que consta en cada caso este último y las condiciones emanadas del objeto. Así, un conocimiento objetivo es tal en conformidad con las posibilidades que brinda un objeto de ser aprehendido y manipulado mediante un conjunto de procedimientos explicativos. En las ciencias naturales y formales tiene cabida una objetividad peculiar, esto es, aquella que resulta consecuente con la clase de problemas que aborda. Pero basta con tener en cuenta que estas ciencias no constituyen un grupo homogéneo en el que prive una misma especie de objetividad, y todavía más, que no en todos los períodos históricos de una sola disciplina ha regido un prototipo unánimemente admitido de objetividad, para constatar que ésta se encuentra lejos de ser una medida única y universal que se haga valer con idéntica conformación en todos los rubros del conocimiento. En otras palabras, no existe (y no puede existir) una noción de objetividad que posea sentido e ingerencia en todos los campos de la ciencia,

y este hecho no es precisamente una deficiencia, sino una consecuencia natural de que son múltiples y de naturaleza distinta los objetos que ponen en marcha al conocimiento. El error del enfoque positivista en este sentido consiste ignorar la procedencia efectiva de la objetividad; la idea de implantar un código ex-



clusivo que sirva de medida para enjuiciar a toda suerte de saber y decidir sobre el valor de todos los campos existentes significa, por un lado, rebasar la correspondencia esencial que media inevitablemente entre cada sector de conocimientos específico y las propiedades singulares que conforman de modo concreto a su objeto; por otro, equivales a enarbolar la ilusoria pretensión de reunir a los numerosos ámbitos del conocimiento en torno a una sola ecuación, a la manera de la teoría platónica, donde la diversidad de las cosas sensibles es sometida a la unicidad del principio eidético.

Es evidente que tan pronto como la alternativa del positivismo es admitida, la filosofía queda por completo eliminada en cuanto ámbito de conocimiento y a raíz de ello solamente le resta optar entre dos destinos: terminar confinada a la esfera de las opiniones eventuales y desprovistas de carácter objetivo, o bien, convertirse en instrumental accesorio al trabajo de las ciencias empíricas particulares encargadas de supervisar el aspecto lógico formal de las formulaciones extraídas de aquellas.

En último análisis, las concepciones positivas pueden ser calificadas de ingenuas, toda vez que a despecho de sus propósitos científicistas instalados en el marco de una objetividad unánime puramente ideal, en el desenvolvimiento real del conocimiento subsiste la necesidad de atender a los problemas fundamentales de la filosofía. La ingenuidad que arrastra el positivismo consiste en suponer que los problemas de la filosofía habrán de ser extirpados de la realidad y de la conciencia por el mero hecho de que una corriente doctrinaria ha decidido desautorizarlos en virtud de que no resultan compatibles con un esquema formal. La insolvencia de tal decisión se hace palpable en razón de que aún en el seno de las ciencias positivas se halla incluida una serie de presupuestos ontológicos que fungen como sustento de los postulados explícitos. El mismo positivismo, pese a su disgusto por las cuestiones no rigurosas y contrastables, involucra una cierta ontología, misma que encarada

con detenimiento no puede ocultar su factura insolvente y falaz. Ciertamente, al estimar que la tarea del conocer está encaminada de modo exclusivo al manejo de los problemas particulares (es decir, a los problemas que pueden ser ventilados a la luz de esquemas operativos), la alternativa de las corrientes positivistas desemboca en la conclusión —implícita o explícita— de que el conocer, a fuerza de persistir en su prurito de validez científicista, se encuentra destinado a ser en todo momento unilateral y abstracto respecto de la realidad, la cual no parece dispuesta a presentarse de manera fragmentaria de acuerdo con los deseos de los científicos especializados, sino que en todo momento se manifiesta como un plexo complejo de procesos que integran una totalidad cambiante. Que los innumerables procesos reales constituyan una efectiva totalidad no se debe al ingenio de ningún espíritu especulativo, sino a la interacción que tiene lugar entre ellos. Por lo demás, la realidad no da muestras de dejar de ser una totalidad por la simple circunstancia de que las ciencias particulares no estén en condiciones de afrontarla desde ese punto de vista; asimismo, la definición de la realidad como totalidad continúa siendo un problema que requiere ser atendido independientemente de que el positivismo no quiera saber nada de él.

La negativa del positivismo y de toda teoría formalista respecto del problema ontológico, la decisión de expulsar a éste del terreno del conocimiento objetivo, comporta un agnosticismo. Y no se precisa de una reflexión demasiado exhaustiva para descubrir que el agnosticismo es una variante del escepticismo, a la vez que este último viene a ser una corriente metafísica, ya de sobra superada en el propio curso histórico del pensamiento especulativo. Es en este punto donde se torna más observable la indigencia y el efecto contraproducente de la tendencia que nos ocupa. La actitud positivista hace eco del sentido vulgar, que ante el grado de dificultad y la carencia de referencias unívocas característicos de los problemas filosóficos resuelve desentenderse de los mismos, sin percatarse de que en su desempeño ha-

bitual llega a suscribir reiteradamente opiniones especulativas que a la sazón han sido rebatidas por parte de posturas especulativas más actuales. Y esto es así por cuanto que la superación de la metafísica no es en modo alguno una tarea tan fácil como la de ignorar su existencia y desechar las cuestiones habitualmente planteadas por ella bajo el argumento de su no científicidad. En una palabra, la metafísica no deja de existir por el simple hecho de que alguien proponga apartar la vista de ella. Lejos de eso, la única opción radical y consecuente consiste en poner de manifiesto el carácter insostenible que afecta a las premisas y al tipo de explicaciones propias del pensamiento metafísico que se extiende a todo lo largo de la historia filosófica. Ahora bien, dicho carácter sólo se hace visible mediante la confrontación de las concepciones metafísicas con los problemas que éstas buscan esclarecer. En caso contrario, si junto con las explicaciones metafísicas se tiene a bien cancelar los problemas planteados, es de esperarse que la historia de la reflexión especulativa habrá de proseguir, como de hecho ha ocurrido, sin mayor incidente que el que consiste en lograr por parte de los pensadores especulativos un gesto de displicencia frente a los intentos de superar las premisas metafísicas, muy similar al que los positivistas asumen a propósito de ellos.

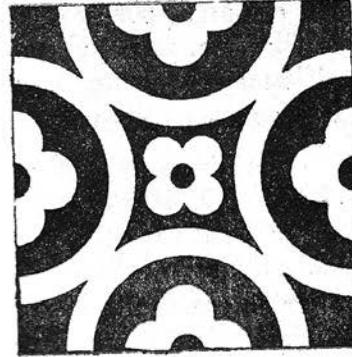
Es innecesario extendernos más en esta serie de objeciones. El positivismo considerado como corriente genérica aportadora de un nuevo cauce para el quehacer científico y filosófico sucumbe por las implicaciones de sus propios puntos de partida, y si bien su origen es explicable en atención a la necesidad de vislumbrar una nueva perspectiva para el pensamiento contemporáneo una vez que se hizo manifiesta la bancarrota de los grandes sistemas metafísicos, pronto se puso en claro que en él sólo toma cuerpo una contrapartida extrema que no consigue cancelar las bases de la tradición. Es indiscutible que en materia de estudios referentes a la metodología de trabajos experimentales y otros trabajos científicos de orden particular empírico, el positivismo tuvo el acierto de inspirar innovaciones de valor considerable.

Sin embargo, por lo que hace a la problemática central de la filosofía, su papel resultó a todas luces insolvente y manifiestamente pobre en comparación con la profundidad de las doctrinas metafísicas consagradas.

La divisa esencial que se inaugura para la filosofía en el siglo XX se encuentra cifrada en la superación de estas dos alternativas cuyos resultados últimos participan del mismo sentido de inoperancia. El materialismo marxista viene a ser en ese estado de cosas el heredero de esa experiencia, en razón de que, por un lado dirige una crítica certera a la definición dualista y trascendentalista que la metafísica ofrece de lo real como totalidad, pero por otro lado se abstiene de enrolarse en el agnosticismo inherente al rechazo radical del problema ontológico; opta, en cambio, por reconocer la importancia cardinal que reviste dicho problema y procede a establecer las bases de su tratamiento objetivo. Su punto de partida lo constituye el resultado ciertamente más lúcido de la concepción hegeliana, esto es, la visión dialéctica de la totalidad.

Con relación a la evolución histórica experimentada por el problema ontológico en la filosofía occidental, el valor o la significación más relevante del idealismo alemán, en especial del idealismo hegeliano, se refiere al desentrañamiento de un perfil esencial y definitorio de la constitución ontológica de lo real. Lo que en terminología contemporánea designamos con la expresión "totalidad de lo real" equivale a lo que las doctrinas antiguas buscaban comprender bajo la noción de *cosmos* o *naturaleza* y las concepciones racionalistas modernas aludían con la noción de *sustancia*. En todos los casos se pretende hacer referencia al conjunto universal de cosas y acontecimientos que integran lo real en cada caso. Es sabido que los principales esfuerzos del pensamiento griego iban dirigidos a dar cuenta de ese conjunto tipificado como unidad presente y permanente en contraste con la multiplicidad cambiante y contingente. Es a raíz de esa forma de plantear el problema como se abonan las

condiciones favorables al desdoblamiento ontológico típico de las formulaciones metafísicas: el *cosmos* es un orden eterno e inmutable que pervive por encima del acaecer. Dados estos atributos fundantes, el todo de lo real adquiere el sentido de sustrato preeminente respecto de lo surgido y desaparecido en el aconte-

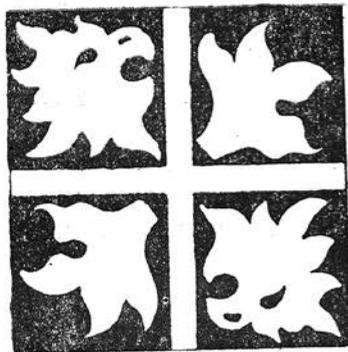


cer, hasta el punto de que éste queda convertido, bajo muy diversas configuraciones, en lo aparente y lo no verdadero, o por lo menos, se conserva su estatuto de realidad en el entendido de que se halla en dependencia y subordinación del sustrato inalterable. La gran aportación lograda por la dialéctica de Hegel redunda, a grandes rasgos, en mostrar que la totalidad de lo real está desprovista de semejante preeminencia, y que lejos de representar una entidad exenta de cambios no es más que la unidad orgánica de los múltiples procesos reales. A juicio de Hegel la persistencia de la totalidad real, la única acepción valedera en que debe admitirse su carácter absoluto estriba justo en la persistencia del devenir de lo real y en la posibilidad de establecer una comprensión racional de lo que deviene. Todavía más: la dialéctica hegeliana (a diferencia de Kant) pone de relieve que la razón y todo principio explicativo es verdadero en la medida en que es generado por el proceso mismo del que se busca dar noticia; no existe, por tanto, una racionalidad eterna de índole apriorística que preceda al devenir real y se mantenga inmodificada, puesto que es a consecuencia de la caracterización de la razón como inamovible que se instaura la duplicación y la preeminencia en que incurre la metafísica.

A instancias de Hegel, razón y totalidad de lo real po-

nien al descubierto su naturaleza dialéctica. La sustancia deja de ser un más allá para quedar estipulada en términos de unidad (dialéctica) de los procesos reales. El marxismo originario recoge esta orientación señalada de la ontología hegeliana y la pone en juego dentro del contexto problemático que se abre en el horizonte de los fenómenos sociales y económicos contemporáneos. Vale decir, en consecuencia, que a partir de Hegel el problema ontológico abandona la indagación del ser como sustrato inmóvil y eterno para dar comienzo al cuestionamiento del ser como totalidad histórica. La ontología del siglo XX está en posibilidades de remontar la tradición metafísica en la medida en que la pregunta por la totalidad de lo real se sitúa en el terreno de la historicidad. Su objeto específico es la determinación de los principios capaces de suministrar una explicación objetiva del devenir histórico a la luz de sus manifestaciones concretas. Por lo demás, a la ontología contemporánea le es indispensable prescindir de todo presupuesto apriorístico en relación con sus principios y leyes generales. La explicación dialéctica se distingue de las teorías predecesoras en virtud de que rebasa la necesidad (imperativa para estas últimas) de comenzar con el establecimiento de axiomas previos dentro de los cuales quede fijado su objeto; su prescripción metodológica central indica que el objeto debe ser concebido como proceso en desarrollo, y que la unidad de sus momentos, así como la legalidad o coherencia de su comportamiento, no son sino producciones inherentes al desarrollo mismo,

de manera que la objetividad del conocimiento recogido en el curso de la investigación está en dependencia directa con la posibilidad de asistir al despliegue del objeto en cuestión sin añadir elementos teóricos o factuales ajenos al mismo. Este asistir al despliegue que el objeto experimenta por sí mismo no debe



ser confundido con el ingenuo requisito de imparcialidad y desinterés que encontramos en los modelos metodológicos emanados del empirismo inglés y reiterado por la sociología positivista que aún goza de crédito en la actualidad. En la perspectiva de la concepción dialéctica se tiene por cierto que tal imparcialidad no pasa de ser una exigencia ilusoria, que si bien puede resultar medianamente satisfecha en el caso de estudios referentes a fenómenos físicos susceptibles de cuantificación y tratamiento experimental, en relación con acontecimientos sociales que precisan implícitamente de elementos interpretativos y en problemas filosóficos, en los que entran en juego convicciones y juicios de valor, la imparcialidad carece de asidero, sin que los votos de honradez de los investigadores puedan modificar la situación. Por lo demás, la imparcialidad del sujeto en el conocimiento sólo es pensable cuando se suscribe la tesis según la cual dicho sujeto asume un papel pasivo o receptivo, tesis que en la actualidad es insostenible. Así, cuando la dialéctica propone asistir al desarrollo de un proceso absteniéndose de aportar elementos extrínsecos toma en cuenta la actividad propia del investigador, pero establece que las categorías gnoseológicas y los principios explicativos con que éste habrá de construir su teoría deben ser elaborados a partir de los contenidos concretos que en cada caso asuma el proceso estudiado. De nueva cuenta, la opción abierta por la dialéctica, en contraste con la vertiente metafísica, se orienta a la anulación de todo esquema teórico previo o extraño a la verificación de los procesos que constituyen su objeto de conocimiento. La ontología dialéctica contemporánea tiene como objeto primordial la realidad histórica, y por tanto en función de los resultados alcanzados en torno a ésta es factible determinar su validez o su improcedencia.

Antes hemos dicho que el coto a la metafísica fue impuesto por la dialéctica hegeliana y su incorporación al pensamiento marxista originario. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que en la obra de Marx no se encuentra una concepción ontológica explícitamente formulada; en su lugar sólo

hay cabida para varios señalamientos acerca del ser de la historia, mismos que a la fecha han sido analizados con demasiada frecuencia. Con todo, no es exagerado estimar que esta ausencia en el marxismo clásico ha propiciado una situación particularmente problemática para la filosofía de nuestros días. Las teorías que asumen la titularidad de marxistas y en general las que se interesan en suscribir y hacer avanzar la explicación de la totalidad real como ser histórico desde el punto de vista dialéctico desembocan en conclusiones muy emparentadas con el pensamiento especulativo, cuya superación dan por supuesta. No es gratuito el hecho de que las corrientes integrantes de lo que podríamos denominar neopositivismo —entre otras, la filosofía analítica y el positivismo lógico— reprochen al marxismo actual el haber incurrido en una nueva metafísica. Es evidente, por otra parte, que esta acusación puesta en manos de dichos formuladores obedece a las premisas antes examinadas con motivo de los propósitos positivistas. No obstante, al margen de su procedencia, queda en pie la consignación de esa tendencia en la que a menudo inciden las posturas que nominalmente se definen como materialistas. El marxismo estalinista puede ser tomado en este respecto a modo de ejemplo típico. Está fuera de las finalidades asignadas a estas páginas hacer un recuento detallado de los pensadores y las líneas teóricas que pierden de vista los términos en que se halla cifrada la diferencia de la ontología dialéctica y la metafísica. Es suficiente tener presente que se instalan en tal situación todas aquellas concepciones que pretenden convertir a la dialéctica en un conjunto de leyes universales a partir de las cuales es dable adquirir acerca de los procesos históricos sociales y de la realidad histórica como totalidad un conocimiento firme e indubitable, provisto con la misma clase de objetividad que ostentan las teorías más desarrolladas de la física y de las ciencias formales. A causa del empeño en desmentir la objeción positivista hecha en el sentido de que los problemas filosóficos no son susceptibles de configuración verdaderamente científica, se emprende la



tentativa consistente en llevar a cabo una formalización de los principios dialécticos de acuerdo con las pautas de formalización admitidas en las ciencias positivas. Con ello se espera otorgar a la dialéctica el rigor y la consistencia funcional que le permitan figurar como una doctrina científica de la historia y la totalidad real. Lo cierto, empero, es que tal rigor no solamente viene a ser aparente hasta el momento, sino que resulta incompatible con la índole de la explicación dialéctica y de los problemas que tiene a la vista. Pero no es ésta la implicación más grave del intento aludido. La pretensión de revestir a los principios dialécticos de cientificidad positiva redundaría en la elevación de éstos al rango de racionalidad especulativa y ahistórica. Mientras la dialéctica consecuentemente planteada equivale a la comprensión de los procesos reales a partir de la racionalidad que es posible hallar en el decurso de los procesos mismos, la versión "científica" de la dialéctica abraza el proyecto de edificar un sistema de principios rigurosos mediante los cuales la realidad histórica pueda ser explicada de modo parecido a los acontecimientos estudiados por la física clásica. De esta suerte, la dialéctica termina siendo el nuevo patrimonio de la metafísica.

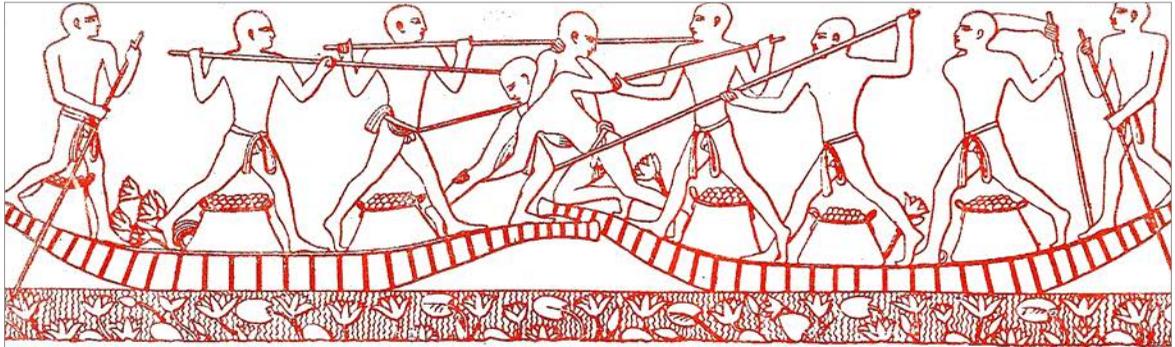
Tal opción encuentra su contrapartida en la serie de

opiniones que hacen aparecer a la dialéctica bajo la forma de simple modalidad metodológica al servicio de juicios empíricos. Frente al dogmatismo de la vertiente antes mencionada se ubica el nominalismo de quienes admiten a los principios dialécticos únicamente en calidad de elementos integrantes de un esquema formal apto para relacionar proposiciones circunstanciales, apresurándose a dejar sentado que en los procesos reales no existe rastro alguno de comportamiento dialéctico, tesis refutada con suficiente profundidad por parte de Hegel, pero que aún se mantiene en vigor en el horizonte de las teorías que buscan establecer un vínculo conciliatorio entre la concepción dialéctica y un criterio positivista actualizado, para el cual los procesos reales deben ser acogidos con el más puro y genuino espíritu científico, evitando toda mezcla con juicios referentes a la totalidad de lo real.

Así, caemos en una falsa apreciación cuando damos por hecho que la metafísica y el positivismo son doctrinas superadas y desaparecidas. Lejos de ello, representan los dos puntos extremos e igualmente fallidos en los que reiteradas veces deriva el pensamiento filosófico contemporáneo. Metafísica y positivismo no sólo son para este último antecedentes históricos de gran influencia, sino riesgos presentes que se manifiestan bajo los más diversos ropajes.



*Colmena*  
UNIVERSITARIA



*colmena*

53

# *universitaria*



# El pensamiento antropológico de Ortega y Gasset

ELISA JAIME RANGEL

## LA OBRA DE

Ortega y Gasset carece de un planteamiento sistemático, debidamente ordenado, en cuanto a las diversas concepciones y características esenciales del hombre. Esto presupone el problema de tener que realizar el análisis de dichas concepciones y características, mediante la acumulación de los diversos elementos que se encuentran diseminados a todo lo largo de su producción bibliográfica.

Por la gran diversidad de temas que Ortega y Gasset aborda en su obra, en ocasiones parece apartarse, o ser ajeno, del concepto de hombre. Pero, el autor desarrolla el total de su obra con punto de partida en las bases que tal concepto le proporciona. El hombre es el centro y a él convergen todas las realidades. El hombre es, para nuestro autor, el punto de partida fundamental.

Al iniciar el análisis de la obra de Ortega y Gasset, surge de inmediato una primera afirmación suya: "El hombre es vida". De aquí habremos de partir para conocer los elementos del hombre y para poder elaborar su concepto. La vida, para el tratadista, es la realidad radical, la base substancial, la raíz fundamental, sobre la que se constituyen las demás realidades del hombre. Señala, al respecto, lo siguiente: "Al llamarla Realidad Radical, no significa que

*Colmena*  
UNIVERSITARIA

sea la única ni siquiera que sea la más elevada, respetable o sublime o suprema, sino simplemente, que es la raíz —de aquí, radical— de todas las demás en el sentido de que estas sean lo que fueren, tienen, para sernos realidad, que hacerse de algún modo presentes o, al menos, anunciarse en los ámbitos estremecidos de nuestra propia vida. . .” (1).

Para Ortega, el término “realidad” se explica como sigue: hay que distinguir, primeramente, entre realidad radical y realidades secundarias o verosimilitudes. “La vida humana como realidad radical es sólo la mía”, nos dice y, agrega, “. . . más esto nos hace caer en la cuenta de que la realidad radical que es mi vida parece contener dentro de sí, muchas realidades de segundo orden o presuntas, lo cual abre a mi vida un campo enorme de realidades distintas de ella misma. . .” (2).

Con lo anterior, es posible intentar la definición de ambos tipos de realidades. La realidad radical es la vida humana, mi propia vida, y constituye el fundamento y soporte en que se fincan las realidades presuntas. Las realidades secundarias, por otra parte, son todos los entes diferentes a mi propia vida, con los que ella misma cuenta y que se soportan y sustentan sobre tal realidad radical. De esta suerte, Ortega no afirma que la realidad radical sea la única, pues al llamar a las otras realidades “presuntas”, no les quita el carácter de tales. Más bien, establece una jerarquía o graduación de ellas. Como confirmación de lo anterior, Ortega cita: “Entiendo por realidad todo aquello con que tengo que contar. . .” (3).

Ortega ilustra lo anterior como sigue: él se pregunta acerca de la realidad física para saber qué tipo de realidad es. Y, responde que es una realidad presunta, porque la

(1) *El Hombre y la Gente*, tomo I, pág. 63, José Ortega y Gasset. - Ediciones de la Revista de Occidente, colección *El Arquero*, séptima edición, Madrid, 1972.

(2) *Id.*, pág. 134.

(3) *El Hombre y la Gente*, Tomo I, pág. 135.



figura o forma del mundo físico es el resultado de una teoría física y, por tanto, como teoría que es, será por esencia cambiante y cuestionable.

Puede concluirse aquí que al distinguirse perfectamente a la realidad radical de las realidades secundarias, la característica esencial y primaria del hombre es la "vida", elemento sobre el cual podrá definirse al mismo.

Ahora bien, con el objeto de aclarar lo antes dicho, es menester señalar que para el tratadista el término "vida" no significa un concepto biológico. Esta, debe ser entendida en su acepción biográfica, como unidad de elementos de la existencia humana. Según la expresión del propio autor, la vida humana, en sentido propio y originario, es la de cada cual, vista desde ella misma. La vida es siempre la mía, la personal, la individual. El término "vida", así, tiene una acepción singular, y excluye la significación de una supuesta vida plural y común. Cuando se formula la pregunta ¿qué es nuestra vida?, Ortega responde que es lo que somos y lo que hacemos, todo lo que nos sucede, todo lo que sentimos, todo lo que nos preocupa, todo lo que hacemos en cada uno de los sucesivos instantes.

Queda, pues, entendido que el hombre es "vida". Pero, tal concepción no estaría completa sin la explicación de las notas y elementos que caracterizan esencialmente a esa vida humana. Ortega nos da una relación analítica de esas notas y elementos. La vida humana, para él, tiene cuatro carac-

terísticas esenciales: es personal, circunstancial, intransferible y responsable. Es personal, porque es la vida de cada cual, vista desde ella misma. La vida es circunstancial, porque el hombre, sin saber cómo ni por qué, siempre tiene que hacer algo dentro de una determinada circunstancia y no otra. Es responsable, porque la circunstancia siempre nos presenta diversas posibilidades, que nos obligan a ejercer nuestra libertad: "...Somos a la fuerza libres... Tenemos que elegir en cada instante..." Por último, la vida es intransferible, porque nadie puede sustituirme en mis decisiones: "Mi vida es, pues, constante e ineludible responsabilidad ante mí mismo..." (4).

En la obra de Ortega, hay un desarrollo de estos cuatro elementos, en forma no sistematizada, pero sí claramente expuesta. Veamos, pues, algunas aclaraciones: ¿En qué consiste la vida? ¿qué significa vivir? Por una parte, vivir es un modo peculiar de existencia que lleva el organismo individual. La vida, como ya hemos mencionado, es siempre realidad propia y exclusiva de alguien, es lo que pasa dentro de mí. Y, al observar qué es lo que sucede dentro de mí, qué es mi vivir, advertiremos que consiste siempre en un ocuparnos con las cosas, con el mundo: "Vivir es ver, oír, pensar en esto o en lo otro, amar y odiar a los demás, desear uno u otro objeto" (5). La vida, entonces, es puro dinamismo y nunca un simple estar o yacer. Vivir es siempre vivir por y para algo; de aquí que no pueda existir una vida humana sin un interés vital que sostenga, constituya y organice esa vida. Al respecto, Ortega señala: "La nota más trivial, pero a la vez la más importante de la vida humana, es que el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia. La vida no es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos

(4) *El Hombre y la Gente*, Tomo I, pág. 86.

(5) *Espectador VIII*, pág. 161, José Ortega y Gasset. - Ediciones de la Revista de Occidente, colección *El Arquero*, Tercera edición Madrid 1972.

encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros mismos, cada cual la suya. La vida es quehacer. . .” (6).

El pensamiento de Ortega nos lleva, en una relación lógica a lo siguiente: el hombre es vida, la vida es la realidad radical, la vida es puro dinamismo, es movimiento que a cada momento se está haciendo a sí misma. El hombre es un ser que se hace y que nunca se realiza del todo, esta es su característica fundamental y no la de ser cuerpo y alma. “El hombre no es cosa ninguna sino un drama —su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento—. . .” “Esto muestra que el modo de ser de la vida, ni siquiera como simple existencia es ser ya, puesto que lo único que nos es dado y que hay cuando hay vida humana es tener que hacérsela, cada cual la suya. . .” (7).

Convenimos con Ortega en que el hombre es un ser inacabado y, desde este punto de vista, no se pueden afirmar de él sus características en forma definitiva, excepto la propia de que es un ser que se hace en un constante acontecer y en un continuo cambio. Este elemento es inherente a la naturaleza del hombre y él no lo puede evitar; vive con las cosas, con el mundo, tiene que tratar con ellas e irse haciendo, y este “irse haciendo” es lo que se denomina “vivir”. Ortega, incluso, llega a afirmar que el hombre no es, sino que vive. Pero esto debe entenderse en el sentido de que, para Ortega, “ser” significa permanecer en un estado uniforme, sin cambio: “El hombre no es, sino que va siendo esto y lo otro. . .” (8).

La diferencia entre la realidad y el hombre, consiste

(6) *Historia como sistema*, pág. 13, José Ortega y Gasset. -Ediciones de la Revista de Occidente, Colección El Arquero, séptima edición, Madrid, 1975.

(7) *Id.*, pág. 41.

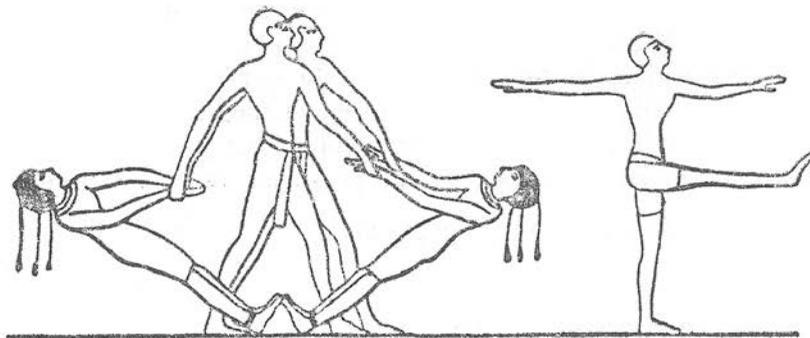
(8) *Id.*, pág. 53.

en que la primera existe y está formada por todos aquellos elementos con que tenemos que contar. El hombre, en cambio, el YO es lo único que no existe sino que vive con la realidad existente con la que trata y dentro de la que se va haciendo. De aquí, el autor toma punto de partida para inferir lo que él denomina “la razón narrativa”, ya que para describir al hombre es necesario narrar lo que ha hecho.

Las cosas tienen una naturaleza, una serie de elementos esenciales que las constituyen y les sirven para diferenciarse de todas las demás cosas. El hombre, para Ortega, no tiene naturaleza, puesto que no cuenta con tales características esenciales e inmutables, sino que hay que recurrir a su vida, a lo que hace, para definirlo. En base a estas afirmaciones llega a otra que será el punto central de toda su filosofía: “. . .el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la Historia al hombre” (9).

Parece existir en las afirmaciones a que nos referimos en el párrafo anterior, una contradicción manifiesta. Ortega afirma, primero, que el hombre tiene cuatro características esenciales y, después afirma que carece de naturaleza, puesto que no cuenta con las características esenciales e inmutables que definen a las cosas. Consideramos que tal contradicción es aparente y sólo producto del discurso descriptivo del autor, que sólo pretende llevarnos a la explicación

(9) Historia como sistema, pág. 61.



exhaustiva de la vida del hombre, entendida como actividad, como un hacerse a sí misma constantemente, como algo dinámico y no estable. De otra suerte, tendríamos que criticar tal contradicción.

A pesar de que Ortega afirma cuatro características esenciales para el hombre, en el desarrollo de su obra se refiere a otras más: la capacidad de ensimismamiento y la capacidad de proyección al exterior. Estas facultades deben entenderse como contemplación y acción, respectivamente. El hombre, lo mismo que el animal, se halla en el mundo, prisionero de él, cercado de cosas que lo obligan a ocuparse de ellas. Pero, a diferencia del animal, le es posible desocuparse o desentenderse de las cosas, olvidarse de ellas y meterse dentro de sí mismo. A este respecto, Ortega dice: "El hombre puede, de cuando en cuando, suspender su ocupación directa de las cosas desasirse de su derredor, desentenderse de él, y volverse, por así decirlo, de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad o, lo que es igual, ocuparse de sí mismo y no de lo otro, de las cosas..." (10).

Ortega establece que tales facultades se realizan en tres momentos sucesivos:

1º. - El hombre se siente perdido, naufrago en las cosas; es la alteración;

2º. - El hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad para formarse ideas sobre las cosas y su posible denominación; es el ensimismamiento.

3º. - El hombre vuelve a sumergirse en el mundo para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la acción, la vida activa, la praxis. Según esto —aclara Ortega—, no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futu-

(10) El Hombre y la Gente, Tomo I, pág. 34.

ra (11). El anterior análisis lleva a nuestro filósofo a la conclusión de que la vida del hombre es un constante hacer. Lo dice como sigue: “El destino del hombre es, pues, primariamente acción. No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir” (12). El pensamiento, entonces, según lo anterior, no es una facultad constitutiva del hombre, sino adquirida: “La acción es actuar sobre el contorno de las cosas materiales o de los otros hombres conforme a un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento. No hay, pues, acción auténtica, si no hay pensamiento y no hay auténtico pensamiento si este no va debidamente referido a la acción y virilizado por su relación con este” (13). Convenimos con todo lo anterior, con excepción de un punto que nos ha parecido débil: Ortega nos lleva a la afirmación de que el pensamiento no es una facultad constitutiva del hombre, sino adquirida. Nos parece que él confunde propiamente la facultad de pensar con la acción de pensar o lo pensado. Podemos hablar de “Hombre”, históricamente, en el momento preciso en que surge un ser con la posibilidad de razonar, de pensar; antes, no. Al paso del tiempo, es cierto, el hombre desarrolla paulatinamente su inteligencia, pero la facultad, propiamente dicha, de pensar, está en él desde el primer momento de su existencia.

Advertiremos aquí que Ortega utiliza, en diferentes partes de su obra, el término “alterarse”, con dos diferentes significados. Cuando habla de la facultad de ensimismarse y de proyectarse al exterior, “alterarse” quiere decir vertirse en el mundo exterior, meterse en el mundo. En cambio, como posteriormente veremos, Ortega habla de “alterarse” como sinónimo de enajenación.

Dentro de la extensa obra de Ortega y Gasset, encontramos que hace referencia a muchas otras características de

(11) *El Hombre y la Gente*, Tomo I, pág. 40.

(12) *Id.*, pág. 41.

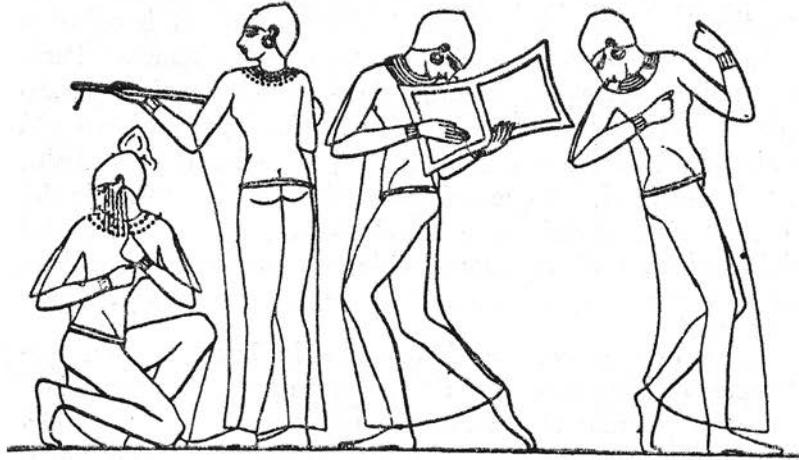
(13) *Id.*, pág. 47.

“la vida” del hombre. Nos referimos ahora a ellas, sin perjuicio de que posteriormente también hagamos alusión de las mismas reiteradamente, por razones de exposición.

En la exposición que el filósofo hace acerca del hombre individual, se plantean ya los problemas fundamentales de su filosofía: el “yo” y su circunstancia, el perspectivismo, el libre albedrío y la razón vital y la razón histórica. Resulta sumamente difícil realizar un análisis exclusivo de cada uno de estos temas, pues todos están íntimamente entrelazados, incluso, los fundamentos de uno resultan ser la conclusión del anterior. Por tal razón, nuestro estudio de los cuatro aspectos será simultáneo.

Retomaremos la idea. Para Ortega, el hombre es “vida”, pero ésta no le es dada hecha, sino que el hombre tiene que hacérsela. La vida es la realidad radical que se encuentra inmersa en un mundo de múltiples realidades secundarias, que constituyen todo lo que rodea al hombre, tanto cosas materiales como las que no lo son. Con todas estas cosas, el hombre se va haciendo a sí mismo, lo que significa, primero, que él tiene que hacer uso de su voluntad para elegir aquello con lo que desea hacer su vida; segundo, que el hombre se encuentra inmerso en un mundo de realidades secundarias, de entre las cuales tiene que elegir las que necesita para hacer su propia vida.

El primero de los aspectos mencionados constituye el “libre albedrío”, característica esencial del hombre; el segundo aspecto es la “circunstancia”, aquello con lo que el hombre se encuentra. Cuando Ortega menciona que la vida es responsable, quiere significar que los actos del hombre son imputables a él exclusivamente, él responde de ellos, puesto que su albedrío los elige. Cuando expresa que la vida es circunstancial, se refiere a que ella se encuentra siempre, ineludiblemente dentro de una circunstancia, dentro de un mundo de realidades que le rodean. “Nuestra vida es un



diálogo donde el individuo es sólo un interlocutor: el otro es lo circundante” (14).

Hay que aclarar que el autor establece que la circunstancia no es todo el mundo, sino sólo aquel conjunto de objetos o porciones que tienen interés para el hombre, aquellos objetos o porciones con los que él cuenta y trata. El hombre, entonces, no puede ser considerado como tal por sí sólo, sino siempre con su circunstancia. Lo único que es dado al hombre es la vida, pero ésta no le es dada hecha; él tiene que hacérsela con su propia circunstancia: “El yo de cada hombre es el que elige entre diversas posibilidades de ser. Estas posibilidades de ser no me son regaladas sino que tengo que hacérmelas. Invento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias. Esto es lo único que encuentro y que me es dado: la circunstancia” (15).

En lo dicho anteriormente encontramos una aparente contradicción en los enunciados orteguianos: “El hombre es

(14) Espectador II, pág. 45, José Ortega y Gasset. - Ediciones de la Revista de Occidente, colección El Arquero, cuarta edición, Madrid, 1968.

(15) Historia como Sistema, pág. 43.

vida” y “Yo soy yo y mi circunstancia”. La aparente contradicción estriba en afirmar, primero, que el hombre es sólo vida y, después, que es, además, circunstancia. Pero, en realidad, Ortega se refiere a dos aspectos sucesivos y complementarios: el hombre es, antes que nada, vida; pero esta vida habrá de hacerse con utilización de los objetos dados por la realidad, los que así constituirán la circunstancia del Yo. La circunstancia no es un elemento constitutivo esencial del hombre; es el conjunto de objetos o porciones que rodean al Yo y con los que éste cuenta para hacer su propia vida.

En este aspecto, es interesante la interpretación que Recaséns Siches hace (16): “Yo soy yo y mi circunstancia”. En efecto, hemos observado que los componentes de la circunstancia, del contorno, se entretrejen con mi propio Yo, y pasan a formar parte de mi propia personalidad individual, interviniendo en la organización de ésta, y pasan de ese modo a integrar mi propia personalidad.

En esta frase aparece dos veces la palabra “yo” con significado distinto. La primera vez, cuando dice “Yo soy”, el vocablo “yo” significa “mi personalidad”, la cual comprende la circunstancia como uno de sus componentes. En cambio, la segunda vez, cuando dice “yo y mi circunstancia” aquí el pronombre “yo” expresa la unidad radical e invariable de un sujeto, expresa uno de los componentes de la humana existencia, a saber, el sujeto que coexiste con los objetos, los cuales están indisolublemente asociados con él mismo, y cuyo conjunto es lo que se llama mi contorno, circunstancia o mundo. La primera vez la palabra “yo” expresa algo que consta de dos ingredientes, yo mismo y mi circunstancia. La segunda vez, en cambio, la palabra “yo” denota solamente uno de esos dos ingredientes, a saber, yo mismo, como distinto de la circunstancia con la cual convivo y se me mete dentro de mí o que se combine conmigo.

(16) Luis Recaséns Siches: *Tratado General de Sociología*, sexta edición, pág. 124, 125 y 126. Editorial Porrúa, S.A. 1964.

“El yo como sujeto, el segundo yo, convive con su circunstancia, esto es, su cuerpo, su alma, su mundo social y su mundo físico. Este ya no es el cuerpo, ni tampoco la psique; estos constituyen la envoltura más próxima del sujeto, su circunstancia más inmediata que junto con factores sociales y físicos forman la circunstancia del sujeto.

“Se comprenderá que “yo” no soy mi cuerpo, al advertir que en ocasiones contrapongo mi “yo” al cuerpo que poseo: desearía que éste tuviese músculos más vigorosos, por ejemplo. Ciertamente tengo que vivir con ese cuerpo, que no puedo eludir, del cual no puedo escaparme; pero la raíz íntima de mi “yo” no se indentifica con el soma que me envuelve y que a la vez penetra en mi personalidad, la condiciona y la influye.

“Análogamente, se comprenderá que “yo” no soy mi psique, también, se puede contraponer el “yo” a la propia psique y, así, encontrarse deseando tener una memoria de mayor volumen y más ágil o una imaginación más rica. Sólo que la psique constituye una envoltura del “yo” todavía mucho más próxima y más íntimamente unida y compenetrada con él, que su propio cuerpo.

“En el cuerpo, a lo largo de su desenvolvimiento biológico se producen múltiples y variadas modificaciones. De modo análogo la psique pasa sucesivamente por muy variados estados de ánimo, por cambios de actitudes, convicciones, habilidades, preferencias, y va experimentando importantes y hasta hondas transformaciones. Sin embargo, a través de todas esas visciditudes, corporales, y psíquicas, el “yo” que es el sujeto que las experimenta, que las vive y cuya personalidad va cambiando en alguna medida y en algún modo, sigue siendo el mismo...”

Pasaremos ahora a otros aspectos. Nuestra vida es hecha por nosotros, pero la elección no es totalmente libre, pues se verá limitada por la circunstancia. Pero aún así, el elegir es inexorable al hombre. El es lo que es en razón

de su circunstancia. Si quiere mejorar habrá de mejorar su circunstancia, en la que se desenvuelve: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo..." (17). Para llenar la vida, siempre habrá de estar haciéndose algo. Pero, lo más extraño de esa circunstancia en la que tenemos que vivir es que nos presenta una variedad de posibilidades para nuestra acción; variedad ante la cual no tenemos más remedio que elegir y, por tanto, ejercitar nuestra libertad: "La circunstancia no nos impone una única acción, sino varias posibles las deja a nuestra iniciativa a nuestra responsabilidad "...para ser, esto es, para seguir viviendo tiene que estar siempre haciendo algo, pero eso que ha de hacer no le es impuesto ni prefijado, sino que ha de elegirlo y decidirlo él, intransferiblemente, por sí y ante sí, bajo su exclusiva responsabilidad. Nadie puede sustituirle en este decidir lo que va a hacer, pues incluso al entregarse a la voluntad de otro tiene que decidirlo él. Esta forzosidad de tener que elegir y, por tanto, estar condenado, quiera o no, a ser libre, a ser por su propia cuenta y riesgo, proviene de que la circunstancia no es nunca unilateral, tiene siempre varios y a veces muchos lados..." (18).

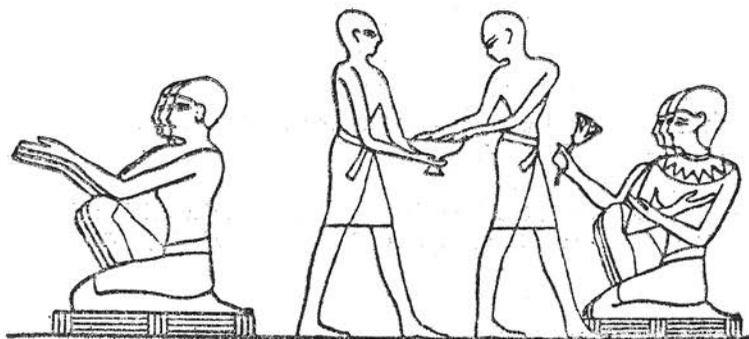
Lo anterior nos obliga aquí a hacer una serie de consideraciones. Al hablar acerca del libre albedrío, Ortega nos plantea propiamente su concepto de libertad, con el que estamos de acuerdo; pero resulta necesario abordar ciertas apreciaciones para poder converger con las del tratadista. En sentido vulgar, entendemos a la libertad como ausencia total de trabas o limitaciones. Pero este concepto resulta no ser verdad, cuando observamos que el ser humano se encuentra inmerso en un mundo que le impone a cada momento una serie de trabas y limitaciones, que impiden moverse con libertad. El hombre, como ser físico que es, está inexorablemente sujeto a la naturaleza que le rodea, a la acción

(17) *Meditaciones del Quijote*, pág. 30, José Ortega y Gasset. - Ediciones de La Revista de Occidente, colección El Arquero, novena edición, Madrid, 1975.

(18) *El Hombre y la Gente*, Tomo I, pág. 68.

de los fenómenos que acontecen a su alrededor. El hombre, como ser social que es, se encuentra regido por las vigencias sociales y limitado en su campo de acción por el de los demás. Incluso, desde el punto de vista psicológico, hay diferencias entre los diversos seres humanos, que imponen restricciones por razón de diversidad de potencialidades y cualidades concretas del organismo y de la mente. En vista de todo lo anterior ¿cómo es posible hablar de libertad humana?. Con Ortega diremos que “libre albedrío” y “libertad” son sinónimos.

Para el estudio de la libertad, los tratadistas se han colocado en dos posturas doctrinales diversas, incluso antagónicas: por una parte, los deterministas y, por la otra, los indeterministas. Los primeros, deterministas, sostienen que el hombre no puede constituir una excepción de la trama universal de la causalidad. Para ellos, el comportamiento humano es el efecto de los múltiples factores naturales que actúan e intervienen en cada momento en el sujeto humano. La conducta humana —digámoslo de otra forma—, es producto de la “determinación” operada causalmente por una multiplicidad de factores naturales. Por su parte, los segundos, los indeterministas, se pronuncian en favor de la existencia del libre albedrío. Consideran que el hombre es dueño de su propia conducta, de sus propias decisiones. El hombre no se halla sometido a forzosidades ineludibles o causas inexorables. El hombre es libre porque, a pesar de las fuerzas inexorables que sobre él actúan, tiene la posibilidad de



tomar sus propias determinaciones. El hombre es así responsable de sus propios actos, pues la decisión de los mismos le es imputable de él y no a causas que le son externas.

Con respecto a lo dicho hay que hacer dos aclaraciones pertinentes. La primera tiene que ver con el lenguaje orteguiano. El autor utiliza el término "determinación" con diversos sentidos, cuando expone sus ideas acerca del libre albedrío. Nosotros distinguiremos tales sentidos con dos expresiones diversas: "determinar", cuando hablamos de que el actuar humano se encuentra inexorablemente sujeto a causas externas; cuando el actuar humano se encuentra "determinado" por causas dadas en la naturaleza. "Condicionar", cuando afirmamos que el hombre se encuentra circundado por una naturaleza con la que tiene que contar para actuar; cuando el hombre se encuentra "condicionado" por el mundo exterior para realizar prácticamente los planes elaborados por su acción de decidir.

La segunda aclaración es con respecto a la postura tradicional indeterminista, diversa del concepto orteguiano. Recaséns Siches la produce (19). El concepto tradicional indeterminista se aferra a considerar al libre albedrío como una facultad del hombre; sostienen que el hombre "tiene" libre albedrío. Los deterministas, por otro lado, sostienen que el hombre no tiene libre albedrío. Para Recaséns, ni una ni otra corriente tienen razón, pues ambas conciben al libre albedrío como algo que se puede tener o no tener. El hombre ni tiene ni deja de tener libre albedrío, ya que éste no es una cosa ni una facultad. Lo que ocurre es que el hombre "es" libre albedrío. El hombre no está en posesión de una potencia psicológica o de una determinada energía. El libre albedrío corresponde a su ser o, como él lo expresa, el libre albedrío es la situación del hombre en el universo. La combinación de todos los ingredientes que forman el contorno-psíquico, biológico, geográfico y social determina pa-

(19) Luis Recaséns Siches, Tratado General de Filosofía del Derecho, pág. 84 y 85. - Sexta edición, Editorial Porrúa, S.A., México, 1978.

ra el sujeto el ámbito de su vida y el catálogo de posibilidades que se le deparan. Ese ámbito y esas posibilidades son diversas para cada sujeto, según las aptitudes de su cuerpo, las capacidades de su espíritu, la educación que haya recibido, los medios económicos con que cuente, etc. Pero cada sujeto, dentro del espacio de su propia vida, halla siempre la posibilidad de realizar diversas conductas en cada momento., por lo cual “es” libre albedrío, ya que él tiene que elegir por sí alguna de esas conductas, por no hallarse predeterminado forzosamente a emprender una sola de ellas. Nosotros agregaremos, para concluir, que si el hombre “es” libre albedrío, como hemos señalado conjuntamente con Recaséns, el hombre es por esencia libertad, pues ésta sólo puede ser entendida en tanto el hombre puede optar por diferentes posibilidades dentro del ámbito circunstancial que le corresponde.

Una vez hechas las anteriores aclaraciones, volveremos al análisis que hace nuestro autor sobre el libre albedrío. El hombre no es un ser fijo nos dice, su ser es libertad de ser. Mientras vive puede siempre ser distinto de lo que ha sido hasta aquel momento: “La vida es cambio; se está en cada nuevo instante siendo algo distinto del que se era, por tanto, sin ser nunca definitivamente sí mismo...” (20).

Para Ortega, el hombre es esencialmente libre, está condenado a elegir entre las distintas posibilidades que le proporciona su circunstancia, y de las elecciones que realiza va haciendo su propia vida; pero en ningún momento le está permitido no elegir, puesto que el no querer elegir es ya una decisión. Ortega lo expresa de este modo: “Entre esas posibilidades tengo que elegir. Por tanto soy libre, soy por fuerza libre, lo quiera o no. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado...” “Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad...” (21).

(20) El Hombre y la Gente, Tomo I, pág. 33.

(21) Historia como Sistema, pág. 44.

Ahora bien, hemos dicho que la circunstancia del sujeto le presenta distintas posibilidades y que es aquí donde el hombre es libre, pues debe siempre elegir entre esas diversas posibilidades. La realidad afirma Ortega, presenta muchos lados, es múltiple. Y, es precisamente en este concepto de multiplicidad donde el autor plantea otra cuestión fundamental de su filosofía: el perspectivismo.

La teoría del “Yo y su circunstancia” y la del “perspectivismo” se encuentran íntimamente ligadas y para entender una habrá de comprenderse a la otra. El hombre, hemos señalado, se encuentra inmerso en sus realidades secundarias que forman su circunstancia. Esta lo limita y le da al mismo tiempo muchas posibilidades para vivir e irse haciendo su propia vida. La circunstancia es múltiple, presenta muchos lados desde los cuales puede ser contemplada. Esto ofrece al sujeto diversas perspectivas de apreciación de tal circunstancia, o mundo. Y el mundo está formado por todas aquellas cosas con las que me encuentro. Todas esas cosas se refieren a mí, tienen que ver conmigo, son cosas que en mayor o menor grado me presentan una utilidad. Ortega lo expresa así: “Todo lo que compone el mundo no tiene condición independiente, no es nada en sí, sino que es algo para o contra mis fines. . .”, y agrega: “Las cosas no son originalmente —cosas—, sino algo que procuro aprovechar o evitar a fin de vivir lo mejor posible, por tanto, aquello con que y de qué me ocupó, con que actúo y opero. Y como hacer y ocuparse se dice en griego *práctico*, las cosas son radicalmente *prágmata* y mi relación con ellas *pragmática*. . .” (22).

Conviene hacer aquí una aclaración que nos permitirá no desviar el sentido de la filosofía orteguiana por otras corrientes que le son ajenas. Cuando el autor habla del mundo y de las cosas, se refiere exclusivamente a la circunstancia y a los objetos que la integran. No se refiere a todo el

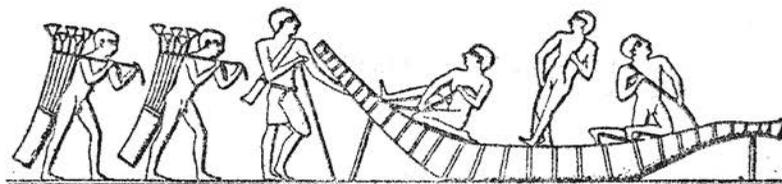
(22) *El Hombre y la Gente*, Tomo I, pág. 78.

mundo ni a todas las cosas. Incluso, lo más, la concepción de Ortega no es absolutizante tampoco cuando habla de la circunstancia de la sociedad o de la circunstancia de la nación. Este es el sentido que el autor da precisamente a su explicación de que en un mundo de cosas no tenemos ninguna intervención, porque él y todo en él es para sí. En cambio, en un mundo de asuntos e importancias todo consiste en su referencia a mí. En esto, entonces, consiste el mundo.

Con base en la afirmación de que las cosas no son tales sino asuntos o importancias, es posible seguir a Ortega en el estudio de la estructura de ese mundo al que se refiere. El autor establece cuatro leyes estructurales que conforman el mundo y de ellas se desprende su teoría de la perspectiva:

1o. - Las cosas nos son dadas, las vemos, pero no totalmente, sino sólo una parte de ellas, con dependencia del sitio donde estemos colocados. De esta forma, nos es imposible ver las cosas por completo, vemos una parte que nos es presente, pero la otra parte no la vemos y sólo la suponemos, porque no es compresente. Lo presente y lo compresente pueden ser: actuales, es decir, en un determinado momento y, habituales, cuando están constantemente siéndonos, cuando se prolongan en el tiempo, pero en forma velada. De aquí que lo presente es actualidad y lo compresente es habitualidad. Conforme a lo anterior, la primera ley estructural queda anunciada así: "El mundo vital se compone de unas pocas cosas en el momento presente e innumerables cosas en el momento latentes, ocultas, que no están a la vista pero sabemos o creemos saber, que podríamos verlas" (23).

(23) El Hombre y la Gente, Tomo I, pág. 95.



2o. - De acuerdo a la segunda ley, no nos es presente nunca una sola cosa, sino varias, de las cuales, siempre se destaca una, aquella a la que prestamos atención, mientras que las otras le sirven de fondo: "El mundo en que tenemos que vivir posee siempre dos términos y órganos: la cosa o cosas que vemos con atención y un fondo sobre el cual aquellas cosas se destacan" (24).

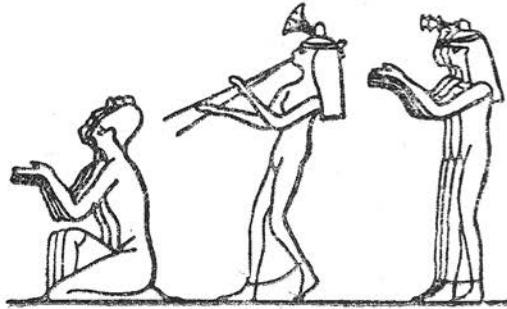
3o. - Nuestro mundo se compone de presencias, de cosas que nos son presente o compresentes. Son cuerpos porque chocan conmigo y me es posible tocarlos y percibirlos con mi propio cuerpo. Este, mi cuerpo, me hace ser un personaje espacial, alrededor del cual giran otros cuerpos. Y desde mi lugar me es posible apreciar todos esos cuerpos. Es aquí donde nace propiamente la perspectiva: todas las cosas me son, desde donde estoy, de distinta manera de como me serían si estuviese colocado en otra posición.

4o. - Las cosas son "asuntos" porque nos ocupamos de ellas; nos ocupamos de ellas porque nos son útiles. Pero no todas las cosas nos sirven directamente; unas sirven a otras y forman así una cadena de medios para servir a nuestros fines. Las cosas, entonces, tienen grados de importancia frente a nosotros. La cuarta ley estructural queda así: "Nuestro mundo no es un totum revolutum, sino que está organizado en —campos pragmáticos— o de importancia. Nuestra relación práctica con las cosas no es material, sino dinámica" (25).

Es preciso aclarar que para Ortega, el lugar que ocupan las cosas con respecto a nosotros no depende de una valoración meramente subjetiva, sino que la valoración y apreciación de los objetos depende de su propia esencia. Esta aclaración permite disipar la duda crítica que algunos autores plantean en el sentido de que esta postura orteguiana no es otra cosa más que un subjetivismo.

(24) *El Hombre y la Gente*, Tomo I, pág. 95.

(25) *Id.*, pág. 115.



La perspectiva, definimos, es un orden, una jerarquía que imponemos al mundo. Pero este orden no lo podemos hacer a nuestro libre arbitrio, sino que las cosas en sí mismas pertenecen ya a distintos rangos. Nosotros podremos moverlas mínimamente, de tal manera que no se altere su esencia y cause degeneración y desorganización en la vida: “Las cosas de primer plano, relegadas al último término, se debilitan y sucumben; viceversa, las cosas de orden subalterno, destacadas en primer plano, se agotan y fracasan...” (26). Esto —señala el autor—, es en razón de que cada perspectiva significa un grado de nuestra atención a cierta cosa y, gran desatención a muchas otras. Y como la atención es la facultad jerárquica por excelencia, si no está adecuadamente dirigida, creará caos y confusión dentro de nuestra vida.

Cada hombre ve el mundo de distinta manera. El hombre, como ser individual, con características propias y esenciales, ve el mundo desde y según su propio punto de vista. Sin embargo, el que el mundo sea apreciado de distintas maneras no le resta realidad; por el contrario, se la otorga. Cada hombre, dada su individualidad, va a conocer la parte de verdad que le corresponde. Cada individuo es un aparato de conocimiento, insustituible: “La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que

(26) Espectador IV, pág. 158, José Ortega y Gasset. -Ediciones de la Revista de Occidente, colección El Arquero, tercera edición, Madrid, 1972.

yo veo, y así sucesivamente. Cada individuo es un punto de vista esencial. . .” (27).

Después agrega el autor: “El punto de vista individual, me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse al mundo en su verdad. Otra cosa es un artificio. . .” (28). La realidad, entonces, sólo puede ser mirada desde el punto de vista del lugar que cada cual ocupa en el universo, ya que la realidad se compone de muchas partes, cada una de las cuales va al encuentro de un individuo determinado. Para el autor, cada hombre tiene una misión: descubrir la parte de verdad que le corresponde y que por ocupar un lugar que no es ocupado por otro hombre, es para él inalcanzable: “Donde está mi pupila no está otra; lo que de la realidad ve mi pupila no la ve otra. Somos insubstituíbles, somos necesarios. . .” (29). Puede concluirse de lo dicho que con la colaboración de esas múltiples partes de verdad, formamos nuestro concepto de la realidad.

La exposición de perspectivismo orteguiano concluye con la concepción de Dios. Para el autor, Dios es también un punto de vista que reúne todos los puntos de vista y verdades de cada hombre. La verdad de cada hombre es verdad para Dios, pero mientras que yo sólo puedo tener la mía y no otra, Dios, en cambio, participa de todas. Al respecto, Ortega concluye: “Dios, dice el catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes. . .” (30).

El análisis del concepto de Dios orteguiano, ameritaría un especial espacio. Como no forma parte del objetivo de nuestra tesis, habremos de prescindir de hacerlo.

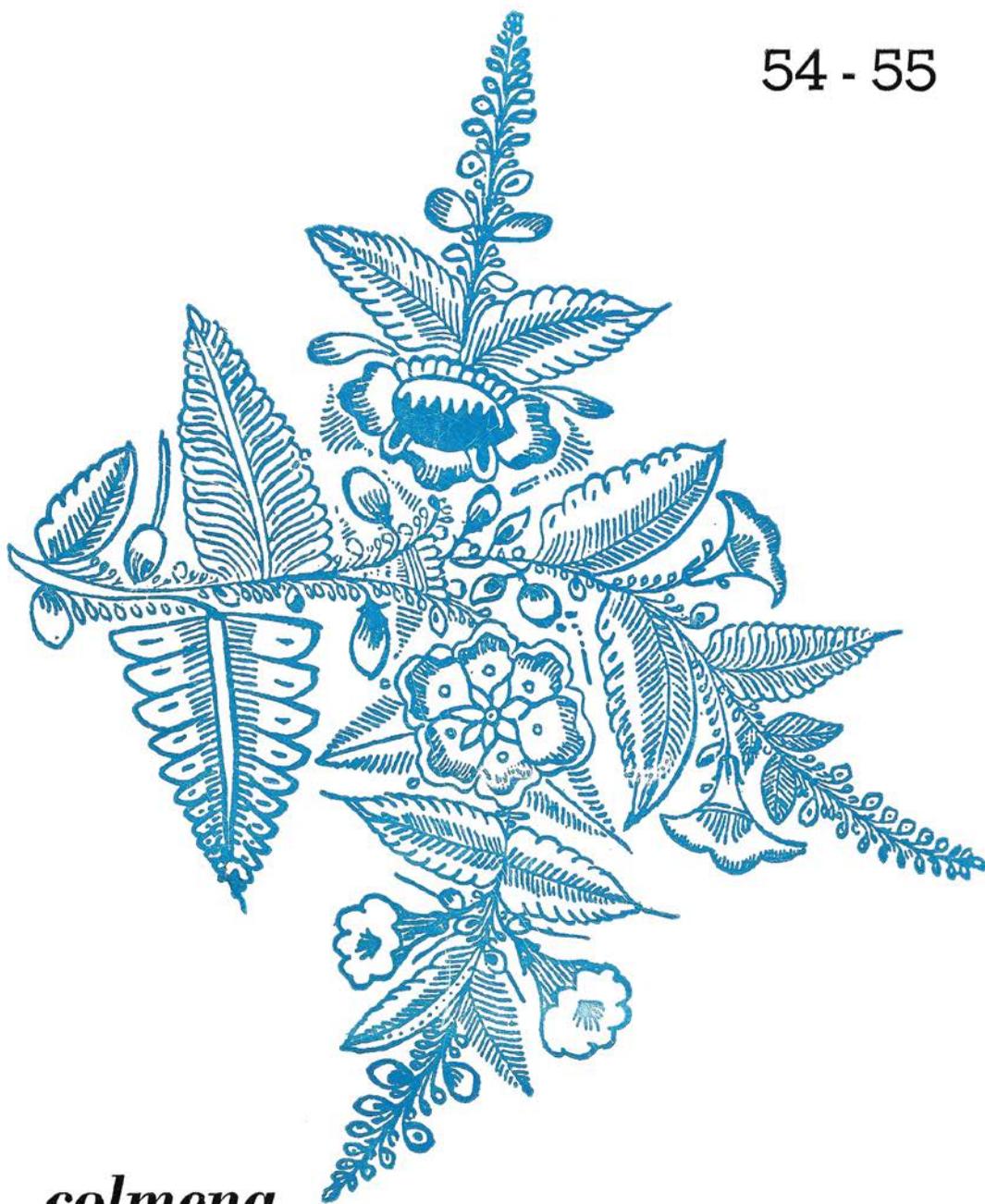
(27) El Tema de Nuestro Tiempo, pág. 105, José Ortega y Gasset. - Ediciones de la Revista de Occidente, colección El Arquero 18a. edición, Madrid, 1976.

(28) Espectador I, pág. 25, José Ortega y Gasset. - Ediciones de La Revista de Occidente, colección El Arquero, cuarta edición, Madrid, 1976.

(29) Id., pág. 26.

(30) El Tema de Nuestro Tiempo, pág. 106.

54 - 55



*colmena*

***universitaria***

# Andrés Bello

(1781 – 1865)

JOSÉ ROJAS GARCIDUEÑAS

*Publicamos el presente artículo del inolvidable maestro, destacado jurista e investigador guanajuatense, fundador de la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad de Guanajuato, con el ánimo de mantener vivo el recuerdo de su brillante personalidad en nuestro ambiente universitario y en el mundo de las letras nacionales. Se agregan las palabras del ilustre Antonio Gómez Robledo, que pronunció en sus Exequias.*

*José Rojas Garcidueñas falleció en la ciudad de México en el mes de julio de 1981.*

A FINES DEL presente año se cumplirá y festejará el segundo centenario del nacimiento de uno de los hombres verdaderamente grandes e ilustres de Hispanoamérica: Andrés Bello.

Estas breves páginas no son, esencialmente, para loar la memoria del maestro; mi propósito directo es incitar a que se le estudie.

En Caracas, el 29 de noviembre de 1781, nació Andrés Bello, en una familia no rica, pero apreciada y perteneciente a la pequeña burguesía de aquella ciudad, capital de la Capitanía General de Venezuela.

Allí adquirió, desde muy joven, los sólidos fundamentos de sus conocimientos de humanidades, estudiando latín y filosofía en el Convento de la Merced y, luego, derecho en la Universidad.

Allí, también, inició la creación de su propia obra: empezó a alcanzar éxitos en la poesía y a ejercitarse como escritor en la *Gaceta de Caracas*; en esa misma etapa juvenil

Colmena

UNIVERSITARIA

se dice que escribió alguno de sus mejores ensayos, que publicaría muchos años más tarde. Hasta se inició en el magisterio, dando clases a algunos discípulos, entre los cuales —no es posible dejar de nombrarlo—, a Simón Bolívar, que era sólo dos años menor que Bello.

En 1810, al formarse la Junta Suprema, movimiento de autonomía que llevaría a independizarse de España, Andrés Bello fue uno de sus miembros y, luego, de la Misión enviada por la misma Junta a Londres, en busca de reconocimiento y ayuda. Esa Misión estaba formada por Bolívar, López Méndez y Bello; los dos primeros regresaron pronto, pero Bello se quedó en Londres, iniciando la segunda etapa de su vida que allá, en el exilio, duraría 19 años.

En Londres estudió y aprendió mucho, trabajó mucho y sufrió mucho, pero todo con fruto para su propia formación, como ocurre con los espíritus fuertes y nobles.

Aprendió griego y adquirió muchos y muy diversos conocimientos científicos, históricos, lingüísticos, y también sociológicos, económicos y políticos, en su trato con el gran "Precursor" Francisco de Miranda, con Blanco White, Bentham y otros hombres ilustres y, desde luego, con largas y continuas horas de estudio en la gran biblioteca del Museo Británico.

De esa época proceden varios de sus estudios notables y algunos de sus grandes poemas.

En Londres se casó, en 1815 con María Ana Boyland, que murió seis años después; se volvió a casar, en 1824, con Isabel Antonia Dunn; de ambos matrimonios tuvo numerosos hijos.

En aquella época su situación económica fue casi siempre difícil y muchas veces angustiosa. Escribía, daba lecciones; en ciertos períodos fue llamado a servir como Secretario en la Legación de Chile y después fue Encargado de Negocios de Colombia; pero las nuevas naciones estaban aún



en sus guerras de independencia o saliendo de ellas, desorganizadas, y los pagos eran escasos y tardíos.

Bello deseaba, en el fondo, regresar a su patria, pero su conterráneo y amigo, el Libertador, no lo llamó. Hay que recordar que Venezuela formaba parte de la Gran Colombia, que ésta ya hacia 1824 estaba por desintegrarse en varias repúblicas y Bolívar tenía sobre sí guerras, sublevaciones y problemas políticos por todas partes, pero todo éso es un complejo histórico ajeno a estas páginas.

La República de Chile, que después de años de luchas, había conseguido paz y estabilidad, le ofreció un cargo y Bello lo aceptó. En febrero de 1829 salió de Londres con su numerosa familia, sus libros, toda su casa, y en junio desembarcó en Valparaíso.

Allí comenzó la tercera etapa de su vida, en Chile, que duró de 1829 a 1865. Durante ella redactó y publicó la mayor parte de sus obras. Fueron, esos 35 años, la fructificación de todo lo que se había ido gestando desde Caracas y Londres, fue la plena producción, pero en medio de una increíble actividad. "Su permanencia en Chile —dice el doc-

*Colmena*

UNIVERSITARIA

tor Rafael Caldera—, es un constante magisterio. Antes había enseñado; pero en Chile su actividad docente (en la cátedra, en el periódico, en la vida pública) fue la predominante. Su labor pedagógica se hizo, en verdad, febril”. Pero en Chile también Fue Oficial Mayor de Relaciones, Senador, Consejero, autor del Código Civil, redactó mensajes presidenciales, muchos documentos oficiales sobre todo de política exterior, jurídicos y administrativos, especialmente en asuntos relativos a la enseñanza y a la cultura, estableció y organizó la Universidad, frente a cuya entrada está su efigie, en el monumento que le erigieron en la alameda O’Higgins. Don Andrés Bello murió en Santiago el 15 de octubre de 1865.

El ya citado, jurista, estadista, profundo conocedor de la obra de Bello, don Rafael Caldera, en un párrafo que es magnífica síntesis, dice: “. . . Bello fue maestro ejemplar, pedagogo de elevados conceptos, jurista creador, legislador de pueblos jóvenes sin perder de vista su medio social, ágil y sutil formulador de los principios que deben regir nuestra vida jurídica internacional; poeta de alto vuelo . . . esteta de principios, crítico magistral, filólogo audazmente revolucionario, con el bagage de erudito conocimiento y depurado estilo. Filósofo, historiador, sociólogo, periodista, todo lo fue Bello . . . en una forma admirablemente equilibrada y superior”.

Para que se tenga idea de la vastedad y la riqueza de la obra de Bello, sin entrar en detalles, puesto que estas son páginas de mera divulgación, me referiré a la clasificación de asuntos, siguiendo el orden que guardan en la publicación de los 24 volúmenes de sus *Obras Completas* (me refiero a la edición de Caracas, patrocinada por el Ministerio de Educación de Venezuela), es así: Poesía; Filosofía, su *Filosofía del Entendimiento* y otros escritos de tal índole; la *Gramática de la Lengua Castellana destinada al uso de los Americanos* y otros ensayos gramaticales; los *Principios de la Ortología y métrica de la lengua castellana*, con diversos

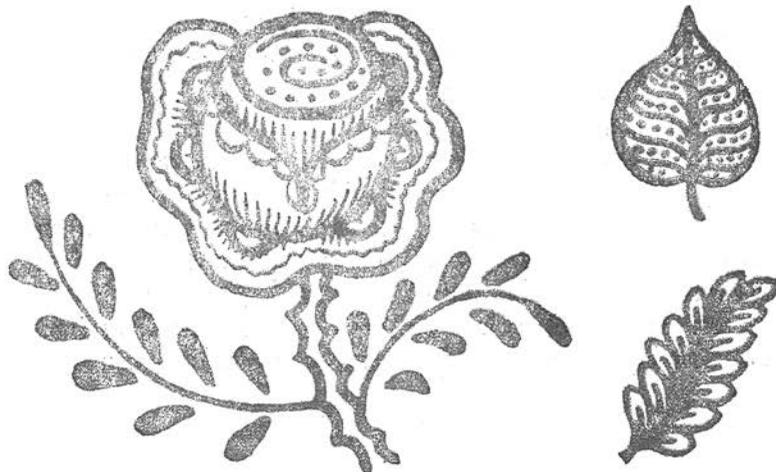
Colmena

UNIVERSITARIA

estudios filológicos; la *Gramática latina*; un volumen destinado a temas de crítica literaria; su tratado de *Derecho Internacional*, primero de esta materia escrito en Hispanoamérica, y otros estudios; el *Código Civil* que hizo para Chile, con las consideraciones y anotaciones, obra en la que Bello trabajó toda su vida, revisándola y retocándola; su tratado de *Derecho Romano* y otros varios temas jurídicos; un volumen que contiene textos y mensajes de gobierno y otro con sus discursos en el Senado chileno; estudios sobre temas de educación, de historia, de geografía, de cosmografía y una compilación de artículos de divulgación científica que Bello publicó, casi siempre en su periódico "El Araucano", con fines didácticos; documentos relativos a política exterior cuando sirvió en la Cancillería chilena y, finalmente, dos volúmenes destinados a su vasto epistolario.

Entre las diversas campañas intelectuales que mantuvo don Andrés Bello, una es para nosotros de interés primordial y de permanente recordación: su lucha en pro de la pureza y de la unidad del idioma, en estos países de la América hispanohablante.

Era, podemos decir, el día siguiente de la independencia, en Hispanoamérica; apenas daba fin la lucha —en algunas



regiones tan larga y cruenta— por la separación política de la Corona española, cuando ya se desataba un proceso de desunión en varias de las antiguas unidades jurisdiccionales: Centroamérica se unió al Imperio Mexicano en 1821, se separó pronto y empezó a disgregarse en diversos países; la Banda Oriental se separaba de las Provincias Argentinas para declararse República del Uruguay; la Gran Colombia se deshacía sin que la pudieran retener unida los brazos ya cansados del Libertador. Y cada una de esas nuevas nacionalidades proclamaba, muy alto, su voluntad de tener una personalidad distinta de las de sus vecinos. La fragmentación política amenazaba continuarse en fragmentación cultural; lo que sería la desaparición del mundo hispánico.

Bello se dio cuenta de que el lazo que unía y mantenía ese mundo cultural era la unidad del lenguaje, y a preservarla consagró mucho de su esfuerzo y de su labor.

Pero ni de esta parte, ni de las otras, de la obra de Bello, cabe aquí tratar particularmente, apenas he podido mencionarla.

Una obra tan vasta, tan profunda y variada, no puede ser expuesta en un artículo; es menester estudiarla y eso es lo que me ha movido a escribir estas líneas: incitar al estudio de la obra de don Andrés Bello.

Muchas maneras hay de hacerlo, tanto en forma individual como de manera colectiva, ésta mejor si es posible. Puede hacerse organizando seminarios para examinar los diversos aspectos de la obra de Bello, dando cursillos monográficos sobre los mismos, etc.

Yo propongo aquí este boceto de proyecto que contiene dos aspectos: el estudio y la divulgación:

A nivel universitario y de postgraduados, que se hagan estudios parciales (un estudio total sería casi imposible o llevaría demasiado tiempo en investigación y redacción) sobre algunos de los principales aspectos de la obra de Bello:

*Colmena*  
UNIVERSITARIA



estudiantes de Derecho o abogados pueden estudiar en Bello al civilista, al internacionalista, al romanista; alumnos o maestros de Filosofía y Letras estudiarían la parte filosófica, las ideas y postulados gramaticales y filológicos de Bello, etc. Así, se podrían obtener algunos estudios, cuyos autores los expondrían en conferencias o en cursillos breves, y se podrían publicar en folletos los cuales, puestos en manos de profesores de Escuelas Preparatorias y Secundarias de una región o dependientes de una Universidad, facilitarían que esos maestros, a su vez, dieran pláticas de divulgación en sus escuelas, de modo que un número considerable de estudiantes y también de oyentes libres no escolares, en los diversos niveles indicados, tuviesen cierto conocimiento de ese sabio, educador, poeta, jurista, escritor, que fue Bello.

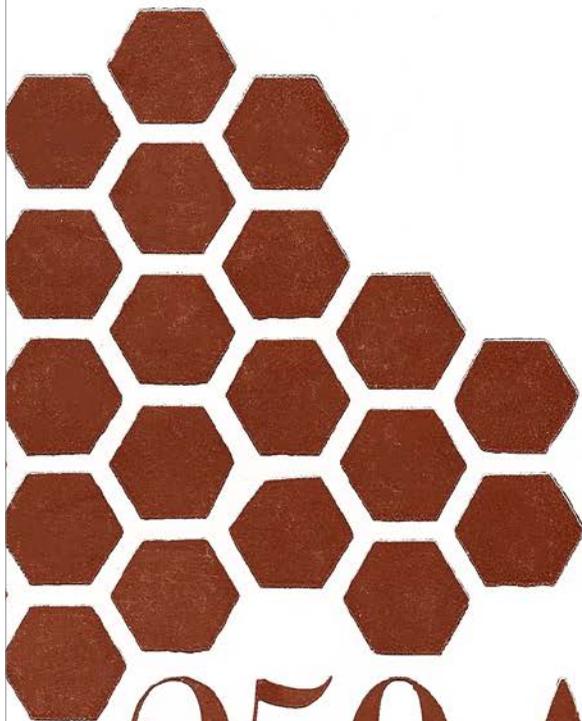
Sería un acercamiento valioso a uno de los más altos y nobles representantes del pensamiento hispanoamericano y, a la vez, sería uno de los mejores homenajes que se pueden y deben hacer para celebrar, con dignidad y además de modo fructífero, el segundo centenario del nacimiento del polígrafo y maestro don Andrés Bello.

*Colmena*  
UNIVERSITARIA

*colmena*

# *universitaria*

59



250 AÑOS

# Orígenes de la Universidad de Guanajuato

ISAURO RIONDA ARREGUÍN

Este día, 29 de septiembre, se cumplen 250 años que los jesuitas llegaron a Guanajuato y desde luego, con permiso del Virrey en turno, fundaron el Hospicio de la Santísima Trinidad, que años después, obtenido el permiso del Rey se transformó en Colegio de la misma advocación, y posteriormente a la injusta expulsión de la Compañía de Jesús y ya en manos de los miembros de la Congregación de San Felipe Neri se denominó Colegio de la Purísima Concepción, y en tiempos republicanos cambió su nombre por el de Colegio del Estado y ahora en nuestra época es la Universidad de Guanajuato.

En el Archivo General de la Nación, dentro del riquísimo ramo de Jesuitas y bajo el número III - 22 se encuentra una relación simple, o sea no certificada, en diez y seis fojas manuscritas, titulado "Razón de la Fundación del Colegio de la Santísima Trinidad de la Ciudad de Santa Fe Real y Minas de Guanajuato".

Por el texto de este documento, sabemos que fué escrito en el año

de 1752, o sea veinte años después de la fundación jesuítica guanajuatense, por un miembro anónimo de la Compañía de Jesús que vivía en Guanajuato; informándose para el efecto en documentos que existían en la (casa de su morada) y en vivencias personales.

Por las luces que nos brinda sobre la fundación y primeros tiempos del Hospicio y luego Colegio, y con motivo de cumplir en este día dos centurias y media de existir ese centro educativo que ha llegado a ser nuestra Universidad a continuación publicamos en lo conducente el citado documento.

Razón de la fundación del Colegio de la Santísima Trinidad de la Ciudad de Santa Fe Real y Minas de Guanajuato.

No se puede negar que la reforma cristiana de esta ciudad quería Dios Nuestro Señor se hiciera por medio de la Compañía. En la vida del Padre José Vidal, se puede ver lo que el Padre hizo de fruto con

*Colmena*  
UNIVERSITARIA

sus misiones y se puede inferir el genio e inclinación viciosa de sus gentes y su aspereza y ferocidad por falta que tenían de cultivo; el cual se vino con la fundación la que predijo el mismo Padre Vidal, pues aunque muchas veces se intentó en tiempos antiguos no surtió efecto, y hablando de esto con el Padre Manuel Valtierra dijo que la fundación se haría en vida del Padre Manuel y que él la vería; y así fue, porque a mas de haber venido con los Padres que venían a fundar, volvió después dos o tres veces, y estuvo posado en la ya establecida fundación; que fue de esta manera según la relación de personas de verdad:

Hay en esta ciudad un Santuario a Nuestra Señora de Guadalupe, fuera de la población, en donde ofreciendo la novena de San Javier, un bueno y devoto sacerdote, al llegar al lugar en donde se pide en particular en secreto lo que cada uno quiere y desea, lo advertía al concurso el dicho sacerdote, y añadía: y pedimos todos a Dios Nuestro Señor por la intersección del Santo Javier nos envíe a este lugar Padres de la Compañía que son muy celosos y doctos, y le han de ser de mucho alivio y útil servicio de su Majestad Santísima. A este mismo templo fue una vez por su devoción y buscar el retiro y sosie-

go la Señora Fundadora a hacer una novena a San Francisco Javier y en uno de los días se le ofreció con viveza el pensamiento de hacer una fundación de la Compañía, y vuelta a su casa sin haberlo comunicado a nadie, se halló con el Vicario y Juez Eclesiástico Don Juan de Ocio y Ocampo, que la esperaba para decirle como se le había ofrecido que ella podía hacer un gran bien a Guanajuato, porque aunque tenía hijos había caudal para todo. Exhortada a ponerlo en intención la Señora le respondió comunicar a el Doctor Don Ildefonso de Aranda, su hijo, (que era sacerdote) y que él determinara; hecho esto la respuesta del Doctor su hijo fue venir lleno de gusto y alboroto a su madre y decirle estas palabras que después explayó: Señora no puede V. merced hacer cosa mejor y yo concurso con diez mil pesos de mi legítima paterna. (Esta respuesta le valió al Doctor lo que después se diría) Esto fue en el año de 1732 por el mes de marzo. Ofrecioce el Doctor a ir en persona a tratar el negocio con el Padre Provincial que lo era el Padre Oviedo. Dada cuenta que podía disponer la Señora de cincuenta mil pesos y los diez mil del Doctor, pasó éste luego a México con la proposición que se hacía, que era de dar sesenta mil pesos para fondo y obligación de mantener en un todo cinco sujetos (esto es: tres operarios, un maestro de Gramática y otro de Escuela) por el tiem-

po de seis años que se daban de término para la consecución de la licencia del Rey N.S.

Para la fábrica de iglesia y colegio una escritura en que se obligaban los dueños de las minas principales (que lo eran de la más antigua nombrada Mellado, la misma Señora Fundadora, Doña Josefa Teresa de Busto y Moya y su hermano el Señor Marqués de San Clemente, Don Francisco Matías de Busto y Moya; los cuales eran también dueños de la mina de Cata en compañía de la Señora Viuda e hijos de Don Andrés de Busto y Moya, hermano de dicho Marqués y Fundadora; de la de Rayas Don José de Sardaneta y Legaspi; de la de la Asunción Don Francisco de Iguerategui, Don Bernardo Riaño y Don José de Liceaga); a poner en sus minas la limosna que llaman piedra de mano durante la fábrica adorno y perfección de iglesia y colegio. A esto se añadió una escritura en que se obligaba a dar diez mil pesos el Marqués de San Clemente, y cinco mil Don Juan de Hervai.

Llegaron los que venían a fundar, el día 29 de septiembre que es día del Arcángel San Miguel, por la mañana. . . . . una legua antes de la ciudad hicieron noche en una hacienda del Real de Marfil nombrada Tenería, donde les estaba prevenida posada con grande esplendidez y cuidado como en lo demás del camino. Y la legua es una

cañada ancha entre dos cerros, ella estaba llena de arcos, ramos y gallardetes, muchos tambores, atabales, clarines y chirimías. Hasta la mencionada hacienda de la Tenería salieron a caballo el Señor Juez Eclesiástico, Cura, y todos sus clérigos, los Frailes Descalzos de San Francisco y Betlemitas (que no había otras Religiones), con sus Prelados, el Alcalde Mayor con su Ayuntamiento, los Capitanes y Sargentos Mayores del Comercio, y todas las personas principales y de miramiento (que hay muchas) y otras innumerables a pie y a caballo que inundaban el camino, cerros, calles de la ciudad (entonces Villa); llegaron a ella con repique universal y multitud de truenos y cohetes y la hallaron con puertas y balcones colgados de cortinas y adornos. Apeáronse en la casa de la Señora Fundadora donde hubo un espléndido refresco. Cumplimentada la Señora fueron conducidos al Hospicio preparado el cual estaba sembrado de flores, y hallaron todos los sujetos en sus aposentos todo lo necesario según nuestro modo y costumbre. En los siguientes días fueron cumplimentados de todo el lugar con visitas.

Luego comenzaron a trabajar los nuestros en esta Copiosísima viña cuya feligresía se compone según el cómputo menor de setenta mil

*Colmena*  
UNIVERSITARIA



almas; los ministros que había eran pocos y no muy aplicados, el cultivo y enseñanza ninguno, la ignorancia mucha, la frecuencia de sacramentos era en contadas personas, que tenían por tal el comulgar en las festividades de Cristo Nuestro Señor y la Santísima Virgen María Nuestra Señora. Hoy se ve el teatro muy mudado, y palpable el fruto que ha hecho la Compañía; raro se encuentra que ignore la Doctrina Cristiana, de que los Padres han repartido muchos miles de copias impresas de la del Padre Castaño, y a mas de esto se les explica la doctrina los domingos en la parroquia, en las minas, y algunas veces en otra iglesia. Con estas pláticas, como en los y demás sermones se han experimentado muchas conversiones y copioso fruto.....

*Colmena*  
UNIVERSITARIA

El desorden de las Carnestolendas era mucho porque los de unas minas desafiaban a los de otras bajo de bandera, atricherados en los cerros y empezando a tirarse con naranjas, proseguían con piedras y remataban con cuchillos y armas de fuego, siguiéndose muchas muertes y heridas, pues lo inculto del sitio no pudo nunca remediarlo la justicia, pero lo extinguió Cristo Sacramentado con su piedad y las exortaciones de los jesuítas, de modo que hoy no se ve ni un tiro de naranja, ni se distingue este de otros tiempos del año.

Es innumerable el concurso a confesar y comulgar en el Jubileo, y está tan extendida la frecuencia de Sacramentos que un año que se tuvo cuidado de contar las formas que se consagraron pasaron de 30 mil. De aquí se puede inferir el número de confesiones que hacen los nuestros, pues a mas de las que hacen los que comulgan en nuestra iglesia para el cumplimiento del precepto anual, dura el confesionario de mañana y tarde, por mas de meses fuera de las vísperas de los días festivos, y de otros Jubileos en otras iglesias que también se confiesa en la nuestra de mañana y tarde.....

Las confesiones de enfermos dentro y fuera de la ciudad (a las por lo trabajoso del terreno se va a caballo) son muy frecuentes, como asilo de todos para sus trabajos y

aflicciones y para frecuentes consultas. En el tiempo del año que sale ser algo desocupado desde julio hasta la cuaresma del siguiente año, han salido algunas veces los Padres a hacer misión en las minas (que están unas media legua y otras que llaman Real del Monte de San Nicolás, tres leguas), a que ha concurrido mucha gente y se ha cogido mucho fruto de conversiones y mudanse las costumbres de depravados en buenas, sermones en la parroquia y otras iglesias, solo se predicaban en cuanto se pueden, pues para casi todas sus tandas y fiestas vienen al colegio a convidarnos. En estos ministerios se han ocupado con poco o ningún descanso los Padres desde su entrada a esta ciudad.

La escuela de leer y escribir es muy frecuentada, y desde la entrada de la Compañía a este año en que se cuentan ya veinte de fundación se repara mas que cuatriplicado el número de los sacerdotes y los ministros (fuera de muchos que han entrado en Religión) y muy ajustados y hombres de bien, los que han tirado por el estado secular, debiéndose al cultivo de la clase de Gramática, de la cual enseñanza careciendo antes, no podían lograrse por buen camino los hijos de los pobres que no tenían con que conducirlos y mantenerlos en otras ciudades, ni los de aquellos ricos que no querían apartar los hijos de su lado. Esto es hallando en general lo

que la Compañía ha hecho en esta nuestra fundación que no menor condujo para la común paz de los habitantes de la ciudad entre si, por lo cual todo se lleva el común aplauso y estimación de todos.

Parece haber sido muy del agrado de Dios N.S., porque no han faltado opositores, los que con la palabra y diligencias procuran estorbar el efecto, movidos del común enemigo, con que no han echádose menos quienes ejerciten la paciencia ni trabajos y contratiempos. No fue el menor que (aún habiéndose ofrecido de parte de la Fundadora el procurar conseguir la licencia de Su Majestad el Rey N.S.) se hizo cargo la Provincia de conseguirla; y porque en ella no faltaron (con mucho celo) quienes fueran de contrario dictamen, deseando mas que nuevas fundaciones, que se refundaran las antiguas con adición de fincar por la pobreza que



experimentaban; por cuyo motivo no se dieron con la mayor eficacia los pasos necesarios. Pidióse al Real Consejo la licencia, éste pidió lo informen necesarios del Real Acuerdo, Obispo Diocesano, etc., consiguieron estos muy a medida del deseo, pero no se remitieron por omisión (no se si cuidadosa). De Guanajuato escribían a España los que hacían la parte de la Fundadora, y de allá se respondía que faltaban los informes. En estas respuestas, siempre las mismas, se pasó de tiempo hasta que la Señora Fundadora por su parte, y por la ciudad su Ayuntamiento pleno, remitieron poderes a Madrid, para pedir por merced al Rey la licencia, la que tan no hubo dificultad en concederse, que todos los informes pedidos se suplieron con la información de necesidad que hicieron con cuatro seculares residentes en la Corte que habían estado en Guanajuato. Siendo uno de ellos un hijo de la Señora Fundadora. Consiguiose en Cédula fecha en San Ildefonso el Real en 20 de agosto de 1744. La cual pasado por el Real Acuerdo, e Ilustrísimo Cabildo Eclesiástico de Valladolid (sede vacante), llegó la noticia a esta ciudad el día 30 de julio de 1744. Y de su celebridad se halla un apunte de mano de un Padre que estaba y aún está en este Colegio, y dice

de esta manera: Guanajuato y julio 31 de 1745 años. Este día se celebró con notable aplauso el recibo de la Real Cédula fechada en San Ildefonso en 20 de agosto de 1744, en que su Majestad, que Dios guarde, concede a dicha ciudad y a la Compañía (con cuyos poderes se pidió) la licencia para la creación del Colegio. Y para su publicación y celebridad, los niños estudiantes, motu proprio, obtenida la licencia del Padre Rector, formaron un paseo muy lucido y bien ordenado a caballo, vestidos de ninfas con ropas muy ricas adornados de perlas y joyas, llevando un pequeño estandarte de tisú de oro con el escudo del nombre de Jesús, adornado de perlas y joyas y pedrería. Uno de los estudiantes hablando por las ninfas de los montes y otro por las de las aguas en un diálogo poético celebraban en alabanza de la Compañía y al Rey N.S., la licencia que dió Su Majestad. Y remató otro niño con un poema latino en versa heróico. La noche de aquel mismo día a las ocho y media haciendo señal las campanas parroquiales, a quien siguieron las de todas las iglesias de la ciudad con solemne repique de más de hora comenzaron a hacer salba con cámaras y tiros de mosquetes, pedreros, cohetes voladores, ruedas y otros artificios de pólvora, que por toda la ciudad excedió la hora del repique, y en muchas partes se continuó hasta cerca la media noche, sin que

*Colmena*

UNIVERSITARIA

para esto se hubiera convidado ni pedido, sino con la insinuación del día y hora que se divulgó por los que preguntaban. Este mismo día junto el Ayuntamiento en su Sala de Cabildo, determinó para la celebridad de esta noticia se mandase por bando y multas se colgasen las puertas y balcones del día siguiente, y la noche de aquel mismo día se iluminasen las calles y se adornasen e iluminasen las Casas del Ayuntamiento, comprometiéndose los Señores de él (que se compone del Presidente, que es el Alcalde Mayor, diez y seis Regidores, Procurador y Escribano) a hacer cada uno en particular cuanto pudiera conducir a la mayor celebridad. Y demas de esto envió dos Señores Regidores Diputados, que en nombre de la ciudad diesen los plácemes a los Padres y se ofrecieren para cualquiera cosa en que pudieran concurrir con su autoridad en orden al asunto. Así mismo vino cada uno como particular, y Prelados de las Religiones, los Señores Clérigos, los Señores Oficiales Reales, y demás Señores de nota a congratularse y dar a los Padres los parabienes.

El día siguiente primero de agosto amaneció adornado todo el lugar de tapicería y gallardetes en las torres y azoteas, balcones, ventanas y puertas (y hasta se dejaban ver en los cerros y casas de los pobres) excediendo voluntariamente lo mandado por el bando, con el

especial adorno y compostura de puertas y balcones muy vistosos y lucidos. El Señor Cura, Juez Eclesiástico, cantó en su iglesia parroquial (patente el Santísimo Sacramento) Misa de Acción de Gracias, acompañándole el Señor Cura del Real de Santa Ana, y de Subdiácono el Bachiller Don Pedro Flores, clérigo de los mas ancianos y graves, sirviendo de Maestro de Ceremonias y Acólitos cinco sacerdotes; dió aviso a los Padres para que asistieran, y su clero que asistió todo, y a la Ciudad que asistió en forma de Cabildo, y todo lo principal del lugar, (innumerable pueblo), quienes todos acabada la Misa en un lucido acompañamiento condujeron a los Padres a su Colegio, en donde se les hizo el cortejo correspondiente, y todo un grande gusto y demostraciones de estimación mutuamente se daban los parabienes. El adorno de las calles duró hasta la media noche porque al entrar ésta se iluminó toda la ciudad con hachas de cera en los balcones, candiles en las azoteas, faroles en las puertas y luminarias de leña en las calles, en algunos balcones había músicos de cuerda, y en diversas azoteas y parajes chirimías y otros instrumentos de aire y a tambores que alegraban toda la ciudad. Finalmente después de una salva general de truenos y cohetes

entre las nueve y las diez de la noche, remató la función aquel día el comercio con un Victor que salió de la Real Aduana con mucho acompañamiento, luces cohetes instrumentos músicos e innumerable plebe que aclamaba Victores y Vivas a la Compañía de San Ignacio, como Patrón de la ciudad, y al Rey Nuestro Señor por la concesión de la licencia tan deseada de todos. Remató este paseo en el Colegio en donde entregaron un pergamino con su Victor que traía uno de ellos en un pendón, en dicha tarja venía pintada la imagen de San Ignacio con alas volando hacia el cielo rodeado de corazones y escrita abajo esta décima:

¡Victor! Loyola, que el cielo  
hoy rompió, dando en blasones  
alas a los corazones  
para remontar el vuelo.  
¡Victor! pues nació el anhelo  
de nuestro amor este día,  
y así hoy todos a porfía  
digamos en un concierto  
que vemos el cielo abierto  
teniendo su Compañía.

El día quince de agosto hubo un lucido paseo representando las cuatro partes del mundo en cuatro Reyes, cada uno con su escuadrón de soldados, en los diversos trajes que se suelen pintar, y el triunfo de las Amazonas, todos ricamente vestidos

*Colmena*  
UNIVERSITARIA

y adornados, trayendo en un pendón de tela de plata, cubierto de perlas y joyas, con una imagen de San Javier (porque los clérigos de su congregación hicieron este obsequio). Aludiendo a todas las circunstancias, hicieron una loa en forma de coloquio en que hablaban el Mundo y el Cielo, (y) dos niños en alabanza de la Compañía. Función que divirtió mucho el lugar en esta tarde, y que pudo lucir en la Corte. Quequense disponiendo según hemos entendido otras funciones al mismo asunto, con mucho empeño, lo que es de agradecer al lugar por la buena aceptación que nos da a entender tenemos en él; cuando para nada de lo hecho nos hemos insinuado en nada. El dicho día 1 de agosto la Archicofradía de la Santísima Trinidad (que está fundada en la misma iglesia de que hoy nos servimos), hizo su demostración de obsequio en un coloquio poético en que hablando Amphion y Minerva daban al Rey, Nuestro Señor, las gracias por la concedida licencia, y este en su respuesta, y los otros en su agradecimiento incluían grandes alabanzas a la Compañía, como lo hicieron los dos de la loa que en nombre del Ingenio y la Fama se introdujeron a hablar, correspondiendo lo bien hablado y representado en todos a la fachada de sus trajes y a la riqueza de su compostura y adorno, sasonaron así mismo el festejo con dos relaciones, dos entre-

meses y varias danzas, entre cuyas mudanzas en una de ellas recibió cada uno una tarjeta que eran cuatro y puestos en orden se leía en ellas: "¡Victor la Compañía de Jesús Victor!". Se ha translucido que para el día de San Borja están disponiendo una comedia con danza, etc.  
 . . . . . Hasta aquí el apunte.

Uno de los atrasos causados de no haber venido con tiempo la licencia, fue no haberse verificado los diez mil pesos del Doctor Aranda, porque muerto en este tiempo (pasados los seis años dentro de los cuales se debía verificar para efectuar la fundación) y quedando por su forzosa heredera su madre, y dispuesto antes otras obras pías, no alcanzó el quinto de su caudal ni para parte de los diez mil pesos. Bien que la Señora estaba en ánimo de añadirlos ella en memoria suya a los cincuenta mil que ella daba, pero no pudo tener efecto, como se verá después.

La muerte de dicho Doctor fue memorable por las circunstancias siguientes: él padecía cierta enfermedad en el pecho, pero andaba en pie, y como perfectamente sano al parecer. Estando así un día en su casa en México, donde residía lo mas, por tener allí jurado domicilio, ocho antes de su muerte, que fue a 16 de noviembre de 1739, recibió cierta esquela en que una sierva de Dios, religiosa capuchina, le avisaba que se dispusiera porque

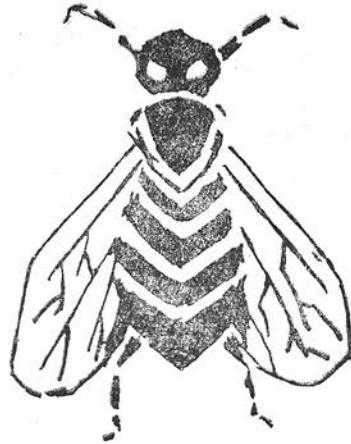
había de morir en el citado 16 de noviembre. Por los acertados créditos de virtud que para con el Señor Canónigo Doctor Luna (que era entonces director de las Capuchinas) y para con él, creyó luego el Doctor Aranda, y se comenzó a disponer con mucho sosiego y entereza, y llamó para ello al Padre José Vardillo que vivía en la Profesa. Recibidos todos los Sacramentos, hecho testamento (en que dejó para este Colegio en muy selecta y no pequeña librería. La vida de Nuestra Señora en quince lienzos de pincel romano, muy bueno, y 6 láminas del mismo pincel), murió el día citado y se enterró como dejó dispuesto en la Profesa.

Después de muerto apareció a la misma monja a quien dijo que él había de haber muerto improvisamente y condenándose, pero por haber cooperado con su dictamen y consejo a poner en Guanajuato (son sus palabras) aquel castillo contra el infierno en la fundación de la Compañía, le había dado Dios por ella aviso y tiempo para disponerse y conseguir su eterna salvación, la que defendió de aquel consentimiento. Aunque en el tribunal de su juicio había debido mucho a San Estanislao de Roska (de quien era muy devoto y afecto. También a San Regis, celebró aquí a su costa la fiesta de su canonización y

*Colmena*  
 UNIVERSITARIA

predicó en ella. No se hizo mención del Santo y de Nuestro Padre San Ignacio) que estaba condenado al purgatorio porque habiendo (le) Dios dado talento para dirigir almas, no lo había hecho; que lo que el Señor quería por satisfacción eran misas. (En decir las fue muy omiso en su vida). Dió aviso la religiosa al Señor Doctor Luna, y por orden suyo escribió el Licenciado Poza a la Señora, quien mandó pagar muchos y los nuestros dijeron las que se pudieron. . . . . Volvió segunda vez a significar a la monja lo duro de su penar e instar por misas, prosiguióse en pagar a decir las que se pudieron, Volvió por tercera y dijo a la religiosa haber aceptado Dios los sufragios, y que saldría del purgatorio con ella que moriría y estaría una hora en él, muriendo a las tres y subirían juntos al cielo en compañía de otra religiosa que iría derecha a él, y moriría a las cuatro de la tarde. Sucedió así que dicha capuchina murió el día 14 (en que celebraba el Santo nombre de Jesús) de enero de 1740, y la otra religiosa (que no me acuerdo de que otro monasterio era porque no era capuchina).

Sobreviviole la señora su madre hasta el día 13 de abril de 1742, que murió en su hacienda nombrada Aguasbuenas, a donde sintiéndose



se muy accidentada pasó desde esta ciudad por mudar aire y temperamento. La misma casa de la Señora (mudándose ella a la de su yerno Don Francisco de Alipasolo) sirvió para Hospicio y hoy vivimos en ella, habiéndose prevenido de aposento para el Padre Rector el mismo que la Señora habitaba lo más y dormía en él, y se notó una cosa especial: En el tiempo que se comenzó a pensar en la fundación vinieron unas avejitas a fabricar un panal en la ventana de dicho cuarto. Mudada la Señora se quitaron y empezaron a fabricar en la ventana del cuarto de la Señora en la nueva casa a que se mudó; ida la Señora a Aguasbuenas se quitaron las avejas de este segundo cuarto y comenzaron en la ventana de su cuarto en la hacienda, y muerta que fue la Señora se quitaron de allí y comenzaron en el primero y mismo lugar que antes, en la ventana del Padre

Rector en donde duraron algunos días.

Fue la Señora Fundadora matrona noble de nacimiento, de un ánimo y corazón grande y generoso, siempre virtuosa y ajustada en sí y en su familia. Después de haber aquí jesuítas eran mas frecuentes sus comuniones de tres o mas veces a la semana, tenía ejercicios cada año, su día de retiro cada mes, oración mental y exámenes diarios, usaba de silicios y disciplinas, era muy limosnera y piadosa. Murió el citado día y año.

En el de 1744 a 2 de abril murió en el Valle de Santiago, Don Pedro Lascuráin de Retana, y le declaró con su muerte una donación intervivos que tenía hecha a favor de este Colegio, dotando cuatro misioneros y un maestro de Filosofía, con las haciendas nombradas Parangueo, Quiriceo, El Cerrito y la Iglesia, cuyo valor pasa de cien mil pesos hoy, aunque quedaron deterioradas y faltas de oficinas y mueble que les correspondía.

Esta donación hizo subsistir la fundación, que de otra suerte parece no pudiera, por los crecidos costos que en éste lugar lleva la manutención de los sujetos. Pues ya había quedado en solos cincuenta mil pesos de junto (que por no existir ya la obligación de la escritura, que sólo era por tiempo de seis años) mandó la Fundadora en su testamento se diera del quinto de

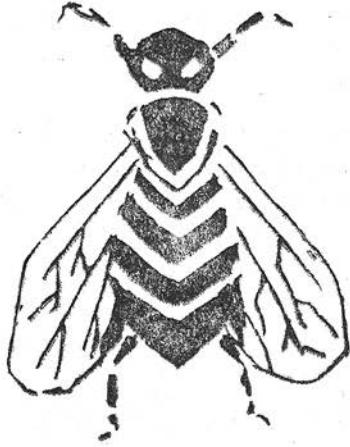
sus bienes, al que no alcanzando, lo hubieron de completar sus hijos y herederos.

Tanto perjuicio se siguió de la retardación de la licencia; la que venida el día ya dicho, se puso la primera piedra de la fábrica (cuando ya podía ser la última, si venida con tiempo se hubiera logrado la riqueza de minas que hubo en el intermedio, la ayuda de personas ricas que ya están muertas, la actividad del Doctor Aranda y de la Señora su madre y el primer fervor de todos los vecinos) el día 6 de agosto en que se celebró la fiesta de Nuestro Santo Padre por el motivo de haber llovido todo el día del Santo en que estaba prevenida una y otra función. De que hay un apunte del tenor siguiente:

Guanajuato 30 de julio de 1747 años.

Fue este día para la ciudad de Guanajuato el mas plausible, y para los jesuítas el mas tierno que a visto la ciudad. Eligieron los Padres para la colocación de su primer piedra con que se daba principio a la Iglesia de la Santísima Trinidad y Colegio de la Compañía de Jesús con el mismo título de la Augustísima Trinidad, el día del Santo Padre, 31 del mismo mes, queriendo que el Santo fuera protector de la obra como era Patrón

*Colmena*  
UNIVERSITARIA



de Guanajuato, cuyos moradores lo han venerado con tal efecto que le juraron por Patrón, aún antes de estar canonizado. Y aunque por esta causa había sido siempre célebre el día del Santo Padre, con todo había sido mas plausible y memorable los dos años antecedentes de 45 y 46, pues en el de 46 ostentó este Real lo merecido que tenía el título de Ciudad, siendo la fiesta de San Ignacio la primera a que salió con Mazas y lució como nunca su Ayuntamiento, dando gracias a Dios y al Santo de la honra con que la condecoró el Señor Don Felipe V, que de Dios goce. El antecedente de 44 se había mostrado dicha ciudad declaradamente amarelada de los jesuítas en festejar el título del Colegio que concedió el mismo Rey, y habiase pensado en

*Colmena*  
UNIVERSITARIA

lo mucho que hizo en el adorno de las calles, en los fuegos, en los Vitores, que parecía se había excedido así misma, pero se conoció lo que era cuando se previno para la función tan ansiada de la primera piedra. Determinose pues el día 31 ya dicho, y el 30 antes que saliera la luz amaneció esta vez, pues los cohetes, los atambores, clarines y repiques adelantaron mucho a la aurora, y no habían menester los ciudadanos este estruendo, para estar desvelados, pues el deseo los tuvo casi insomnes, según el regocijo con que estaban todos alborotados. Ni cesaron estas señas de gusto en toda la mañana, y como habían prevenido la salida del sol, le querían adelantar también su llegada al zenit, pues las campanas con sonora impaciencia querían mucho antes que fuera el medio día para la salva. Llegó éste, y fue tal la conmoción, que lucieron de multiplicados los cohetes, aún en lo mas iluminado del aire. Ni era esta la vez primera, aunque fue la mas universal, y hasta entonces la mas completa salva. A la una del día por evitar la publicidad se bendijo la cruz que se había de colocar en el lugar de la primera piedra, y aquí fue el acto de mas ternura, pues siendo solos los Padres los que fueron, y a hira tan incómoda para concurso el que se procuraba evitar, se juntó mucha gente, y al adorar el Preste el bendito madero, fue tal la devoción de todos así en concurrir co-

mo en adorar y besar la Santa Cruz, que no podían los Padres contener las lágrimas, y aún el cielo parece que empezó desde entonces a enternecerse, aunque no queríamos que se enterneciese tanto por lo que después sucedió.

Gastose la tarde en prevenir luminarias, cirios y otras máquinas, con que no se echara menos la luz, que no era mucha por lo encapotado del cielo, y apenas se conoció que llegaba la noche, pues no faltó la luz. Con las prevenciones del cielo dieron claras señas de la oración las campanas que empezaron y no acabaron de oirse, siendo cierto que los truenos las confundieron del todo, y para esto y ave cuantos serían, siendo universal, al paso que especial el repique. Ardía la ciudad toda, de suerte que parecía el medio día, en especial el montecito donde estaba la Cruz y sitio de la piedra. Empezaron las nubes a querer apagar el fuego de las calles: pero la caridad que tienen a los Padres no se dejó vencer; antes bien dando muestras de su amor repitió la ciudad los fuegos a las nueve de la noche burlando segunda vez al agua, y las esquílas alegraron al viento siendo universal uno y otro. Ya daba cuidado la tenacidad de la lluvia, aunque no se pensaba pasara tan adelante, como que no se sabía lo que prevenía el Santo Padre, pues después acá tampoco ha sucedido; otro día amaneció el 31 como el antecedente, en regocijos

mayores; pues había tocado el extremo; mas el cielo impidió lo que este día había de tener mas que el antecedente; pues con tanto llover no se colgaron las calles, dejándose ver luego que la turbia luz lo permitió asomar a las puertas los gallardetes, banderas y colgaduras. Así duró hasta cerca de las ocho, y cuando ya parecía que amainaba clareando algo, fue para reforzarse, y que se viniera a todos, especialmente a los Padres, el cielo abajo. Conferíase y nadie quería decir lo que juzgaba de transferir la fiesta de la piedra, que en la de la Iglesia no es dudaba para este día aunque tan agrio; pues para la hora en que había de ser tenía por inconcuso que hubiera abierto. No faltó una u otra voz afectuosa, que se quejara con amor filial a su Santo Padre San Ignacio que teniendo mas que en otra ciudad las nubes de su mano las dejara desgajarse tan crueles en este día, y cada Padre se echaba así la culpa del que se juzgaba enojo de San Ignacio. Ello es que hasta después no pareció juicio temerario. Ya se acercaba la hora para ambas fiestas, y el agua continuaba; tomose consejo y determinose, que se transfiriera la misa, el sermón, y por lo consiguiente la solemne procesión para la piedra. Es increíble lo que esta noticia asentó a todos,

*Colmena*  
UNIVERSITARIA



pues cada cual lo pensaba para si, sin querer proferirlo y al verlo determinado lo abrazó cada uno como propio dictamen, que es lo que se abraza mejor. Duró el día con el agua, y la semana, pues este día era lunes, y la fiesta había de ser el día 6 de agosto, domingo. Llegó por fin el sábado con perezosos pasos, para el deseo, y como el Santo Padre no quería para si la gloria, se conoció que sólo pretende la mayor de Dios, impidiendo en su día el aplauso porque fuera el día del Santo por domingo dedicado a la Augustísima Trinidad, y por día de la Transfiguración de Jesús, a quien se dedicó así mismo, y a su Compañía. No podía menos que aumentarse con el deseo comprimido por tantos días, que eran muchos para las ancias el regocijo; en todos fue

mas que la víspera del Santo Patrón la de la Transfiguración del Señor, las salvas mas costosas, el alboroto mas plausible, y las demostraciones mayores. Algún tenor dió el día sábado cinco en la noche; mas se desvaneció presto; pues amaneció el día seis mas alegre que los otros, y la ciudad vestida, habiéndose pasado la noche en músicas por la ciudad, y repetidos cohetes que parecía haberse agotado en las tres salvas de las doce, la oración, y las nueve, y ninguno pensaba hubiera tanta prevención aún esperando mucho en todo un Guanajuato. Adelantose la fiesta de la Iglesia, y la gente aún en tan inopinado antelación acudió tan gustosa, y en tanto número, que la procesión que se hace antes de la Misa por el patronato del Santo en la Ciudad, y este día fue especialísimamente condecorada de las tres Religiones que hay, que apenas podía transitar el cuerpo de la Iglesia. Apresurose sin deslucirse la función, que acabada se juntaron todos los clérigos, prelados y jesuitas, en la sacristía, vistiéronse de capa pluvial hasta veinte y cinco, que eran los Superiores, los Padres y las personas mas condecoradas. Iba de Presto y había cantado la Misa el Señor Cura de esta ciudad, apadrinaban y cargaban la primera piedra los Capitulares, y como padrino, el Cabildo, iba todo de gala, siendo el primer día que salían con ella, dejando el luto que traían por su Ma-

jestad; marcando una compañía lucidísima de comercio numeroso de esta ciudad, todos los sacerdotes, que no eran regulares iban con estola, y el clero llevaba la estatua del Santo Padre, después de todas las cofradías y estandartes, esmerándose el de la Augustísima. Después del Santo Padre y Religiones en comunidad, iba la caballería con la piedra que cargaban remudándose los Regidores. Era la piedra de rico tecali bien dorada y muy compuesta con una cruz encima. Al descubrirse el Santo Padre dieron los de la mancha carga cerrada; lo mismo al descubrirse la piedra; siguióse la soldadesca bien ordenada y cerró la procesión, que según los mas proyectos de la Ciudad no se ha visto igual, ni de mas pompa en ella. Estaban las calles, balcones, ventanas y azoteas coronadas de gente, y en la procesión parecía que iba toda, según el concurso estaba tal el monte, adonde se encaminaba que no se le achaba menos la que estaba dividida por la ciudad; antes la quisiéramos mas espaciada en el montecito; pues estaba tan apiñada que era el tránsito a los que componían la procesión muy difícil; a lo que no, imposible. Llegóse rodeando porque se pudiera extender tan nunca vista, como vistósima comitiva. Dijose al punto la Misa, que oyeron de rodillas con mil ternuras, especialmente la ciudad, bendíjose la piedra, entre tanto pasaron a ofre-

cer los que pudieron pasar, y al colocarse la piedra con monedas de oro y plata de todos precios del cuño mexicano, de las que tiraron en la jura del Señor Don Fernando, y de las que habían de tirarse en esta ciudad quien las envió. Al colocarse pues, fue la última salva, y como tal el último esfuerzo del cariño, del amor y galantería siempre magnífica de Guanajuato, con universal repique; aquí no se pudo impedir la confusión que la misma devoción la acreció tanto que muchos no ofrecieron sus monedas, por ser negado el tránsito a los que no se hallaban cercanos a la piedra. Los mas principales lo eran en echar mezcla y piedras conduciéndolas afectuosas y conteniendo por ser cada cual el primero. En fin, porque todo no se puede contar no ha tenido Guanajuato ni procesión mejor, ni solemnidad mas alegremente recibida, con general alboroto, que no continuó mucho tiempo después, y la marcha sincera repitiendo cargas cerradas, que reiteraban en todas partes con cohetes continuados. El refresco que envió la Ciudad por el padrinazgo fue digno de su grandeza; el que se repartió pródigamente a todos. A toda esta solemnidad, en los cuatro domingos siguientes, han venido las minas de Mellado, Rayas, Cata y Santa Anita a sus faenas, trayendo

*Colmena*  
UNIVERSITARIA

sus operarios ricamente adornados de plata y oro, y los instrumentos, forradas las sacas de seda y con listonería de tela, con Victores, etc., y sirviéndose el agua para los barreros de aguardiente vino y otros licores, y atacando con reales, acarreado en paños de seda la tierra; pero de esto se dará relación aparte. Hasta aquí el apunte.

La iglesia que se delineó y se está fabricando es de tres naves, y muy capaz cual corresponde a los concursos que se ven en este numerosísimo pueblo. El sitio para dicha iglesia y el colegio se compró en mas de 40,000 pesos (por lo apreciable que es aquí, y las casas que en él estaban fabricadas). Para emprender la obra había en poder la casa fundadora, de las limosnas juntas hasta entonces, 37,471 pesos, a que se agregaron los 10,000 pesos del Señor Marqués, los 5,000

de Don Juan de Hervas, 1000 de un legado de Don Pedro de Hinojosa, y 1000 de otro legado (que con la mitad de su librería) dejó mandados en su testamento el Licenciado Don Francisco Saenz de Goya, Cura que fue de esta Ciudad; que todos hacen la cantidad de 45,461 pesos 2 reales. También se agregaron y están corrientes que dan cada semana de los Propios de la Ciudad, 12 pesos. De la Real Aduana, 24 pesos. Don Lorenzo Inchaurregui, 6 pesos. Doña Clara de Sandaneta, 6 pesos. Don Juan Moreno, 4 pesos. Don Lorenzo Itazabal 3 pesos. Don Domingo Alegría 3 pesos. Don Agustín Gallarta 6 pesos. Don Manuel Cedillo 2 pesos. A lo cual se agrega con sus altibajos la limosna de las minas.

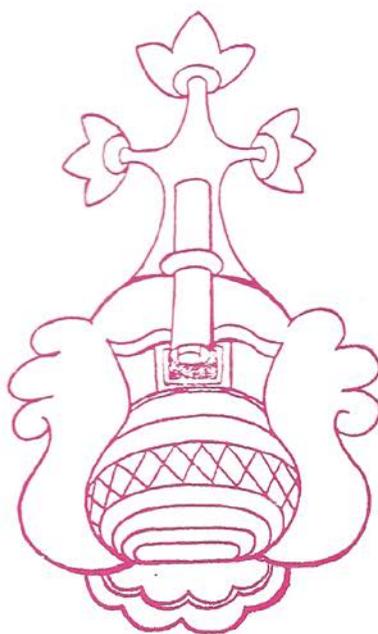
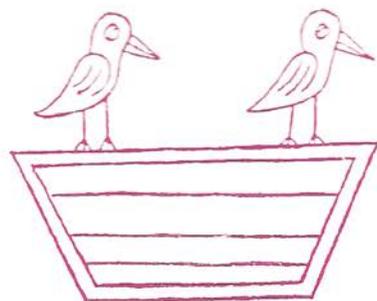
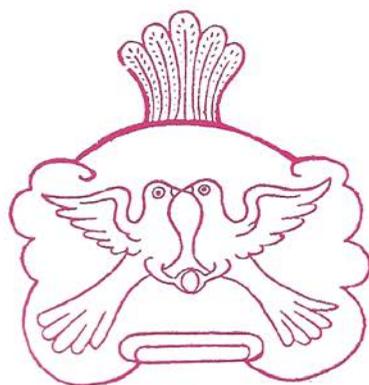
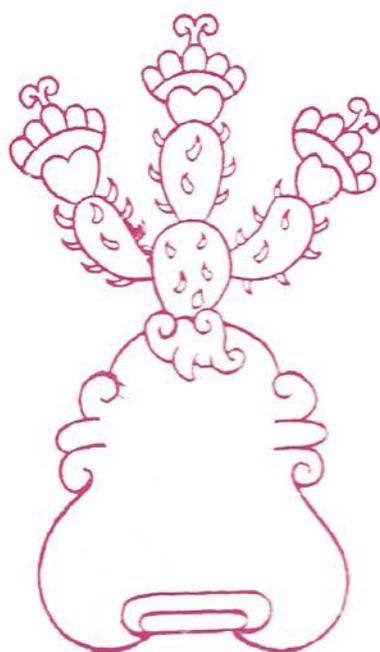
Este es en general el estado de la fundación...



*colmena*

# **universitaria**

61 - 62



# Hugo Grocio, su vida y su obra

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

## HUGO DE GROOT

(Grotius al ser latinizado, Grocio para nosotros) nació el 17 de abril de 1583 en Delft, una población vecina entonces de la Haya, tan vecina que no hay actualmente solución de continuidad. Groot en holandés quiere decir "grande", y lo que después fue nombre de familia había sido primero sobrenombre (el antiguo cognomen romano) y le fue impuesto a uno de los antepasados de Grocio, cuatro siglos antes, por sus grandes hazañas.

En cuanto a Delft, su ciudad natal, en la que se respira hasta hoy una atmósfera de paz que debió haber absorbido desde la infancia nuestro hombre (porque las impresiones de infancia y juventud son por toda la vida las más persistentes) permítanme ustedes transcribir estas palabras de la biografía de Grocio escrita por Sylvino Gurgel do Amaral, y que dejó en su sabroso texto original:

"Delft é a poetica cidade das porcelanas e dos moinhos, lavada por longo canal, de aguas que reflectem a copa das arvores, eternas pelo cuidado humano". Todo es eterno hasta hoy en Holanda, limpio y fresco por el cuidado humano. En Hollande tout est propre, así lo dicen ellos orgullosamente, y así lo oí decir cuando por vez primera llegué a aquel país.

¿Qué podré decir ahora de los primeros años de esta vida, una vida realmente maravillosa, primero por el personaje, pero también porque emerge y se desarrolla en circunstancias históricas excepcionalmente dramáticas?

*Colmena*  
UNIVERSITARIA

Para declarar lo anterior, y comenzando por el personaje, comentaré en primer lugar el epigrama latino que le dedicó su amigo Daniel Hensius, y en el que dice, puesto en humilde romance, que Grocio, siendo niño, empezó a ser varón, o nació varón, mejor dicho, cuando los demás llegan a la virilidad mucho más tarde. Bien o mal traducido, el epigrama dice así:

Ille dum puer fuit,  
vir esse coepit: namque reliqui viri  
tandem fuere. Grotius vir natus est.

Un niño prodigio fue el niño Hugo, y lo fue porque apenas tuvo uso de razón, si no es que antes, se despertó en él irrupente, devoradora, la pasión de saber, la que señoreó su vida entera, del principio al fin, y al lado de la cual las otras pasiones que podrá haber tenido, la del amor en su juventud, y la pasión de la gloria en su madurez, no fueron sino pasioncillas. A la edad de tres o cuatro años, el niño Hugo, a quien su madre le prohíbe leer de noche, por cuidarle sus ojos, compra velas con lo que le dan de domingo, para leer a escondidas. A los ocho años consuela a su padre, en versos latinos, por la muerte de un herma-



no, lo que supone cierta familiaridad con el género tan clásico de las consolaciones. A los doce, convierte a su madre al protestantismo, con el argumento de que la señora era demasiado inteligente como para poder seguir siendo papista. De niño, pues, al parecer, era fervoroso protestante, y después, en cambio, circuló la leyenda de que así como siete ciudades se disputaban la cuna de Homero, siete o más sectas se disputaban la adhesión de Grocio; a tal punto era embrollado su credo con todas las distinciones, subdistinciones y contradistinciones que introducía él en cada confesión dogmática. Era una prueba, digámoslo de paso, de su espíritu superior e independiente.

Hacia 1597 o 1598, entre los catorce y quince años de edad, parece haber terminado Grocio sus estudios universitarios, y acto seguido entra de lleno en la vida pública, en el gran teatro del mundo. En 1598, en efecto, forma parte de la misión encabezada por Justino de Nassau y Juan de Oldenbarneveldt, enviada a Francia para confirmar la alianza holandesa con Enrique IV y tratar de disuadirlo de hacer una paz separada con España, con la cual están en guerra, por su independencia, las Provincias Unidas de los Países Bajos. La misión holandesa fracasa por este lado, pero mientras tanto, Grocio es presentado al rey, que le da su retrato y una cadena de oro, y lo presenta en la corte como el "milagro de Holanda". Durante el año que dura la misión, más o menos, Grocio aprovecha el tiempo para obtener en Orleans el doctorado en derecho, por no existir en París una facultad adecuada al afecto.

De regreso a Holanda —tenía apenas 16 años— se inscribe en la barra, para poder litigar ante los tribunales, y en seguida, para decirlo en términos modernos, solo o asociado con otros, abre despacho de abogado postulante. El ejercicio de la profesión, sin embargo, a regañadientes seguramente, no hace sino estimular su actividad literaria, de acuerdo con uno de sus lemas: dulces mihiante omnia musae. Si no en la inspiración poética, que no parecen ha-

ber derramado en él en abundancia las musas, en la técnica, sin embargo, en la versificación latina (porque ningún holandés que se respetara a sí mismo versificaba en su propio idioma) Grocio sobresalía como nadie, pues había sido discípulo de Escalígero, el mayor humanista de su tiempo. Fue así como en 1601 publicó una tragedia en verso intitulada *Adamus exul*, cuyo único interés, según dicen los críticos, es el de figurar en el pedigree de *Paradise lost*, y en 1617 vio la luz otro poema dramático, el *Christus patiens*.

De todo escribió Grocio, quien fue verdaderamente un espíritu universal: de filosofía, de teología, como en el *De veritate religionis christianae*; de historia, en cuyo campo me limitaré a citar, por ser de especial interés para nosotros, el *De origine gentium Americanorum*. En este opúsculo, según dicen quienes lo han leído, su autor expone la extraña opinión de que los yucatecos eran judíos, por seguir, ellos también, la práctica de la circuncisión.

En 1607 fue nombrado Grocio abogado general del fisco de Holanda y Zelanda. Poco después contrajo matrimonio con María de Reygesberg, nada hermosa, según dicen sus biógrafos, pero que fue, por todo lo que puede saberse, una buena y abnegada esposa.

Ni por la literatura ni por la historia, con todo lo que le gustaban, había de entrar Grocio en la inmortalidad, y sí, en cambio, por el derecho, con todo lo que le pesaba. La ocasión se presentó de súbito, hacia 1604, con motivo de la presa que un barco de la compañía holandesa de las Indias orientales hizo de una carraca portuguesa en el estrecho de Malaca, y la llevó luego a un puerto holandés para la declaración de buena presa por el tribunal competente y la repartición de la carga, muy rica al parecer (sedas, porcelana y otros artículos de China) entre los socios de la compañía captora.

Desde el punto de vista jurídico el caso no parecía ofrecer mayor dificultad, desde el momento en que Portugal,

incorporado a España en aquellos años, se encontraba por lo mismo en estado de guerra, como lo estaba España, con los Países Bajos, y a más de esto, siempre había reclamado un monopolio de comercio y navegación en las Indias orientales; por todo lo cual, y aun prescindiendo del estado de guerra, la compañía neerlandesa ejercía un acto legítimo al defender, incluso por la fuerza en caso necesario, el derecho que la asistía de libre navegación y comercio.

Todo parecía, pues, correr sobre rieles, pero de repente les asaltaron ciertos escrúpulos a algunos socios de la compañía sobre la licitud del inesperado enriquecimiento; y estos escrúpulos provenían de un espíritu puritano reformista, o bien de un ireneísmo extremado que, a lo que se dice, profesaban entonces numerosos protestantes, para los cuales toda guerra, cualquiera que fuese su causa, era injusta y contraria al evangelio de Cristo. Fue entonces, en esta coyuntura, cuando los dirigentes de la compañía naviera acudieron a Grocio, abogado ya notable no obstante su juventud, a fin de que con su ciencia jurídica pudiera tranquilizar la conciencia de los timoratos.

Con su habitual energía puso Grocio manos a la obra (nunca estuvo ocioso quien tuvo como divisa hora ruit) y para 1606 había escrito un voluminoso estudio y alegato que, al convertirse en libro, llevó el título *De iure praedae*. Lo curioso del caso, sin embargo, es que este libro, sin duda muy valioso, nunca fue publicado —*habent sua fata libelli*— probablemente, a lo que se cree, por haber perdido interés la controversia, a consecuencia de una suspensión de hostilidades entre España y las Provincias Unidas. La obra cayó en el olvido, si es que alguna vez se supo de su existencia, y jamás habríamos tenido noticia de ella si no hubiera sido identificada en el catálogo de una venta de manuscritos antiguos que tuvo lugar en la Haya en 1864. Al rescatarse el manuscrito, la obra fue impresa y publicada, en 1868 y en la Haya, en una excelente edición.

Lo que, en cambio, salió a la luz pública en 1608, en edición independiente, fue un capítulo del *De iure praedae*, con el nombre de *Mare liberum*, del que nos ocuparemos brevemente después. Si la obra grande estuvo en un principio dirigida contra Portugal, el capítulo que de ella se desprendió iba ahora contra España, la cual, al parecer, quería hacer de la exclusión de los holandeses de los mares orientales una de las condiciones del armisticio entre ambas potencias.

Era, pues, un tema de gran actualidad, y como era de esperarse, el opúsculo grociano desencadenó inmediatamente la batalla libresca, como la ha llamado Ernest Nys. Entre los contradictores más notables de Grocio estuvieron el escocés William Welwood, el portugués fray Serafín de Freitas (*De iusto imperio Lusitanorum asiatico*) y por encima de todos, el inglés John Selden, con su *Mare clausum*. Grocio y Selden, dicho sea de paso, tratáronse siempre con el mayor respeto. Siempre que se refiere Grocio a su ilustre contrincante, lo llama con epítetos tales como *vir optimus, fortissimus civis*. Por lo demás, y según lo ha reconocido la crítica, la obra de Selden es más erudita y de mejor construcción que la Grocio, y si a este último correspondió el triunfo en la historia, es porque llevaba consigo la buena causa.

En 1613 alcanza Grocio la mayor dignidad a que pudo llegar mientras vivió en su país natal, al ser nombrado pensionario de Rotterdam, lo que lo aproxima más aún a Oldenbarneveldt, gran pensionario de Holanda, algo así como el procurador general de las Provincias Unidas.

La creciente participación de Grocio en la vida pública iba a ser para él una fuente de sinsabores antes que de satisfacciones, hasta la tragedia final que determinó un viraje tan brusco como intempestivo en el curso de su vida.

De tiempo atrás venían amontonándose en el horizonte las nubes precursoras de la tempestad, con la controversia

entre Arminio y Gomar, dos profesores de la Universidad de Leyde, sobre el gran problema de la libertad y la gracia; controversia muy análoga a la que en los países católicos se libraba, entonces también, entre Jansenio y Molina. Hoy nos hacen sonreír aquellas viejas disputas, pero la verdad es que existió tal cosa como el furor theologicus, simplemente porque lo más importante para los hombres de entonces, romanos y reformados por igual, era su salvación eterna, y por esto se empeñaban en desgarrar de algún modo, así fuera por una fisura, el secreto de Dios sobre nuestro destino ultraterreno.

Ahora bien, y en una época en que era forzoso tomar partido (nadie lo supo mejor que Erasmo, cuando hubo de renunciar al *mulli concedo*) Grocio —y con él Oldenbarneveldt— decidió alinearse con Arminio, más flexible, conciliador y temperante, antes que con Gomar, representante de la doctrina calvinista de la predestinación inescrutable y la reprobación positiva. Grocio fue siempre un espíritu abierto, ecuménico, como él mismo lo decía. Lo que tenía contra la iglesia de Roma era la pretensión del pontífice a la supremacía sobre las otras iglesias, pero no la doctrina en sí misma.

Para acabar de complicar las cosas, a la controversia teológica vino a añadirse la controversia política; al furor theologicus el furor politicus. Si Oldenbarneveldt, en efecto,



estaba con Arminio, el príncipe Mauricio de Nassau, a su vez, estaba con Gomar, y entre ambos estadistas, además, existía un odio irreconciliable, porque cada uno aspiraba a dominar en la república, y al primer encuentro había de rodar una de las dos cabezas. En un momento dado, en que Oldenbarneveldt concierta una tregua con España, lo acusa Mauricio de traición, de haberse vendido a España, y llega, en la prosecución de sus designios, hasta la ejecución de Oldenbarneveldt y la condena de Grocio a reclusión perpetua, el 25 de junio de 1619.

El tiempo que Grocio estuvo en la prisión (en la fortaleza de Loevestein, considerada inexpugnable) poco menos de dos años, lo empleó en leer y en escribir vorazmente, pues se le permitió tener los libros que quisiera. Los libros, los mejores amigos de todo intelectual en cualesquiera circunstancias, le endulzaron el cautiverio y le devolvieron la libertad. Regularmente, en efecto, iba y venía, al cuidado de su esposa, un baúl que salía de la fortaleza con ropa sucia y libros leídos, y regresaba con ropa limpia y libros de recambio, hasta que un día, en el viaje de salida, iba dentro, en lugar de los libros, el mismo Grocio. Gracias a este ardid de su mujer, pudo alcanzar luego, disfrazado de albañil, el puerto de Amberes, y de allí a París, a donde llegó el 13 de abril de 1621, y donde, salvo un trienio en Hamburgo, había de pasar el resto de su vida.

Primero como exiliado, por supuesto, pero de gran categoría, pues su fama llenaba ya Europa. Luis XIII le otorga pronto una pensión de tres mil libras, que, por lo demás, tampoco resuelve sus problemas, pues se le pagaban, para decirlo a la mexicana, tarde, mal o nunca. Mas por otro lado tenía en la corte amigos muy ricos y muy poderosos que le facilitaron alguna de sus numerosas mansiones, y en el campo, todavía mejor, y donde el "milagro de Holanda", como lo había bautizado en su adolescencia el rey de Francia, pudiera retirarse a pensar y escribir. Fue entonces cuando Grocio concibió la idea de su obra mayor, la que

*Colmena*

UNIVERSITARIA

por sí sola basta a asegurarle una fama imperecedera, y en el almo reposo de una de aquellas villas de sus benefactores, pudo llevarla a cabo en cuatro años, dos de ellos dedicados a leer todo lo que sobre aquel tema se había escrito hasta entonces, y dos más para dejar correr la pluma (el mejor plan de trabajo, según dice Albert de la Pradelle) con el resultado de que en 1624 estuviera concluido, y publicado al año siguiente, el *De iure belli ac pacis*.

La obra estaba dedicada, como era natural, a Luis XIII, pero como en nada halagaba después, en alguna dedicatoria secundaria, al cardenal de Richelieu, el omnipotente primer ministro, bastó esta omisión para que a Grocio se le retirara la regia pensión (por su origen más que por su cuantía) de que hasta entonces disfrutaba. Parece además (así lo deja entrever Grocio en una carta a su padre) que lo que Richelieu quería era que Grocio renunciara a su nacionalidad para tomar la de Francia, con lo que todo le hubiera sonreído, pero a esta seducción se sobrepuso el patriotismo del ilustre holandés. Por esta misma razón declinó, no obstante su penuria económica, ciertas ofertas muy tentadoras, entre ellas la que le hizo España (así está rigurosamente comprobado) de entrar a su servicio con un buen estipendio y como consejero real, con tal de prestar previamente juramento de fidelidad al monarca español. No podía Grocio, evidentemente, pasar a ser vasallo de quien por tantos años había sido el enemigo y opresor de su patria; por lo que su conducta fue un nuevo testimonio de su independencia y rectitud moral.

La fortuna despuntó para Grocio, finalmente, por el lado de Suecia, con una oferta que esta vez podía aceptar con dignidad. El rey Gustavo Adolfo, en efecto, tenía a Grocio en muy alta estima, y como libro de cabecera, en el curso de sus campañas, llevaba consigo el *De iure belli ac pacis*. A lo que se cuenta, llegó a manifestar el deseo de contar con los servicios de Grocio, en una posición de

mutua dignidad para entreambas partes. La muerte del monarca, al caer gloriosamente en la batalla de Lutzen, le impidió llevar adelante este designio, pero lo llevó a cabo, seguramente por estar convencido que era ésta la voluntad de su soberano, el canciller Oxenstiern, depositario en Suecia del supremo poder ejecutivo durante la minoría de edad de Cristina, la hija de Gustavo Adolfo, la futura Cristina de Suecia.

Oxenstiern, pues, en prosecución de los proyectos de su amo, designó a Hugo Grocio como embajador de Suecia ante la corte de Francia, y con instrucciones secretas, además, de especial importancia. Se le encarecía, en efecto, esforzarse en mantener la alianza francosueca, de interés vital para ambas partes en aquellas circunstancias (estaban aún en plena guerra de treinta años) pero al propio tiempo se le prevenía que debía vigilar muy de cerca los tortuosos designios de Richelieu, el cual, a la muerte de Gustavo Adolfo, quería alzarse con la dirección suprema de la guerra. Por lo que haya sido, en fin, el hecho es que las relaciones entre ambos personajes, Grocio y Richelieu, continuaron tan frías, tan hostiles mejor dicho, como en el pasado, cuando Grocio no era sino un simple particular en Francia. En vano fue que el 2 de marzo de 1635 hiciera el embajador de Suecia su entrada solemne en París, como se acostumbraba entonces con los de su clase, entre heraldos, trompetas y carruajes. Pasados los primeros actos de ostentación, y una vez que la corte se dio cuenta de la enemistad que había entre el embajador y el primer ministro, Grocio vivió cada día más solitario en su residencia vecina al Pont neuf, el barrio de los librerías (hasta hoy están allí los bouquinistes) por lo que, según decía un diplomático de la época, el representante de Suecia no podía enviar a su gobierno otra información que la concerniente a las novedades bibliográficas.

No habrá sido seguramente el único caso, éste de Grocio, en que el oropel de la vida diplomática ha encubierto

*Colmena*

UNIVERSITARIA

tantas amarguras. En ostracismo vivió, puede decirse, y si su gobierno no le retiraba la misión, era precisamente por causa de las continuas demandas de Richelieu para que lo hiciera. Por no aparentar que cedían a una presión extraña, el gobierno de Estocolmo prefirió mantener en su puesto a un legado tan glorioso como inútil. A su peor enemigo, por tanto, debió Grocio los últimos diez años que pasó en París, y que, por lo demás, no fueron nada baldíos en su producción literaria, ni, en general, en el cultivo de su vida interior, la que él amó sobre todas las cosas, "en el silencio sosegado de mis libros", según acostumbraba decir, por su parte nuestra Sor Juana.

La muerte de Richelieu, en 1642, tenía que ser, por todo lo dicho antes, el principio del fin de la misión de Grocio. A pedido suyo, al parecer, la reina Cristina de Suecia terminó por llamarlo a su corte, a principios de 1645. En Estocolmo fue acogido con grandes honores, pero no se le ofreció ninguna nueva misión, por lo que hubo de pensar en otra actividad y en otro teatro. Tomó entonces en un barco pasaje a Lübeck, sin conocerse hasta hoy cuál había de ser su destino ulterior, y sólo por conjetura ha podido creerse que este destino podía ser Spa, donde su mujer y su hija, como se decía entonces, tomaban las aguas. Como quiera que haya sido, el navío en que viajaba naufragó en la costa de Pomerania, desde donde Grocio prosiguió por tierra, en carroza abierta y entre el viento y la lluvia, hacia Lübeck, pero no pudo pasar de Rostock. Aquí cayó en cama, y agotado por tantos trabajos, entregó su alma a Dios el 28 de agosto de 1645. Su cuerpo fue embalsamado y trasladado a Delft, donde fue sepultado en el mausoleo de sus antepasados. Sobre su tumba se grabó el epitafio que él mismo había compuesto:

Grotius hic Hugo est. Batavus captivus et exul;  
Legatus Regni. Suecia magna, tui.

\* \* \*

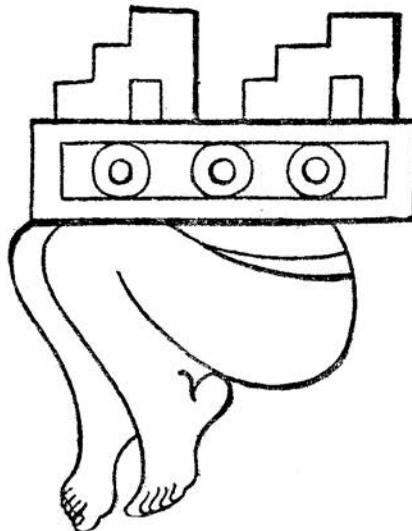
Dejando en paz los restos mortales de Grocio, atendamos brevemente a lo que en este mundo quedó de él, para

*Colmena*  
UNIVERSITARIA

nosotros, de inmortal, que son sus obras, tantas y tan varias, y muchas de ellas plenamente vigentes hasta hoy. En la biblioteca de la Universidad de Amsterdam podemos encontrarlas agrupadas bajo los siguientes epígrafes: política, jurisprudencia, historia, teología, poesía, filología, filosofía y correspondencia.

Nosotros los juristas, sin embargo, hemos de quedarnos, y no es poco, con el *De iure praedae*, y sobre todo con su extraordinario capítulo duodécimo de *mari libero*, y con el *De iure belli ac pacis*.

El *Mare liberum* fue en su hora y es aún hoy en día, el gran manifiesto en favor de la libertad de los mares, entendida en el sentido moderno del término, o sea la libertad de navegación en alta mar, para el tránsito, para el comercio, para la pesca: *ius communicationis*, *ius mercaturae*, *ius piscandi*. Pese a todas las restricciones contemporáneas, ya por las crecientes reivindicaciones de los Estados costeros, ya de la comunidad internacional en cuanto tal sobre los fondos marinos (aunque esto último hasta ahora sólo en el papel) el principio en sí mismo mantiene toda la entereza de su primer enunciado.



Con todo ello, sin embargo, y sin mengua de la gloria que le cabe por haber lanzado a la faz del mundo la proclama *pro libertate maris*, Grocio, como lo reconoce él mismo honradamente, no es inventor sino heredero. En cada página del célebre opúsculo grociano, o poco menos, podrá verse la referencia constante a los teólogos y juristas españoles que, mucho antes, propugnaron el susodicho principio: Francisco de Vitoria a la cabeza, con el *ius communicationis* y el *ius commercii*, y en seguida el jurista vallisoletano Fernando Vázquez de Menchaca, el cual, al rebatir el supuesto título de apropiación individual de ciertos espacios marítimos, hace ver cómo no es posible usucapir contra la comunidad internacional en todo aquello que constituye, como diríamos hoy, su patrimonio o su interés fundamental, y todo esto lo reproduce Grocio, citando siempre la fuente: *Vasquius, decus illud Hispaniae*, Vázquez, gloria de España.

Tan patente es el abolengo hispánico de las ideas grocianas, tan irresistible su evidencia, que han tenido que reconocerlo así los mismos compatriotas de Grocio. El profesor van der Vlugt, en el curso que profesó en la Haya en el tricentenario de la aparición del *De iure belli ac pacis*, dijo lo siguiente sobre el *Mare liberum*:

“Este opúsculo no tiene otro valor que el de un estudio bien hecho de segunda mano, importado de la sabiduría española; desarrolló en su primera mitad de la idea directriz de Vitoria: cada pueblo tiene derecho a visitar a los otros y a comerciar con ellos; ampliación en la segunda del tema proseguido por Vázquez, según el cual un derecho exclusivo de navegar sobre el océano en todo o en parte, no puede ser admitido en provecho de una nación, cualquiera que sea: he ahí lo que contiene el folleto.” (*Recueil des cours. La Haya, 1925-II, t. 1, p. 420*)

Más grave fue en su tiempo la querrela (que espero habrá pasado a la historia) sobre si a Grocio o a Vitoria habría que llamar padre o fundador del derecho internacio-

nal moderno, según que el acto fundatorio estuviera en las *Relectiones theologicae* o en el *De iure belli ac pacis*.

Planteadas así la cuestión, habrá que adjudicar la palma a aquel en quien se encuentre primero la intuición original, la cual (lo sabemos harto bien, a partir de Bergson sobre todo) señorea el sistema resultante, con la soberanía que en todo tiene el acto creador. Ahora bien, no hay la menor duda que tanto en la *Relectio* de Indis prior como en la *De potestate civili* se nos ofrece con toda claridad la visión de una sociedad de Estados con sus vínculos jurídicos fundamentales; la visión profética del *totus orbis*, como dice Vitoria, entre cuyos miembros hay no sólo normas dispositivas, sino también, como diríamos hoy, verdaderas normas imperativas, prefiguradas ya desde entonces en el esquema del genial dominico español.

Todo ello, sin embargo, muy en su punto, todo habría quedado en el *topos uranios*, como diría Platón, en el cielo de los principios, si otro no los hubiera hecho descender a la realidad concreta, efectuando de esta suerte el tránsito, y en una complicada estructura, del principio a la norma, y ésta fue, en suma, la obra de Grocio. Pero además, y es algo que por motivo alguno debe pasarse por alto, Grocio constituye el derecho de gentes en disciplina autónoma, al emanciparlo definitivamente de la teología. Gran teólogo él mismo, no obstante ser un laico, y profundamente religioso, Grocio cree, sin embargo, que en el campo del derecho debe imperar la ley de la razón, la que cada hombre se da a sí mismo en un imperativo categórico, como dirá más tarde Kant, y realmente no es posible otra cosa en el seno de una pluralidad de Estados, y sobre todo en el mundo desgarrado de nuestros días. Las únicas normas que pueden unirnos a todos son normas de carácter práctico pero no filosófico.

En la historia del pensamiento humano, a lo que yo pienso, ha sido largamente recurrente la dicotomía, no antagónica sino complementaria, entre el *vidente* y el organiza-

dor. Ahora bien, la pareja más semejante a la de Vitoria y Grocio sería, según veo yo las cosas, la de Zenón y Crisipo, los fundadores del estoicismo; faltando cualquiera de ellos, no habríamos tenido el mensaje de la Stoa. Análogamente, Grocio, al dar principio a su obra magna, no reclama para sí, por cierto, la prioridad inventiva, pero sí el tratamiento sistemático y a fondo, al decir lo siguiente:

“Muchos han acometido la empresa de ilustrar con comentarios o de presentar en compendio el derecho civil, ya el romano, ya el particular de cada pueblo; mas el derecho que interviene entre muchos pueblos y sus gobernantes, sea que tenga su origen en la naturaleza, o que haya sido establecido por leyes divinas o introducido por las costumbres y por un pacto tácito, pocos lo han intentado, y nadie hasta ahora lo ha tratado en toda su amplitud y con cierto método; y sin embargo, está en el interés del género humano que así se haga: universim ac certo ordine tractavit hactenus nemo cum tamem id fieri intersit humani generis. (De iure belli ac pacis Prolegomena, 1).

Esto fue lo único que pretendió hacer Hugo Grocio; lo que antes de él no se había hecho; y por haberlo hecho él mismo, le guarda eterno reconocimiento la humanidad pensadora.

Creo que actualmente debemos, como estoy tratando de hacerlo ver, serenar la contienda sobre la paternidad del derecho de gentes; o elevarnos por encima de ella, como lo hicieron, desde 1904, los autores de la notable compilación, *Les fondateurs du droit international*, agrupados por Antoine Pillet. Allí están, inmediatamente después de Vitoria, que encabeza la lista, los siguientes: Gentili; Suárez, Grocio, Zouch, Pufendorf, Bynkershoek, Wolf, Vattel y De Martens, el alemán. Todos ellos son “fundadores” y cada uno fundador, en cuanto que todos y cada uno han aportado algo a la estructura ideatoria que hoy denominamos derecho de gentes o derecho internacional.

*Colmena*  
UNIVERSITARIA

De igual modo ha procedido la Iglesia, que no por reconocer a Cristo como a su único fundador en sentido absoluto, ha dejado de darse sus "padres", los griegos y los latinos, escalonados en una sucesión de siglos, y no clausura la lista con el último de los padres, sino cuando la institución ha salido del *status nascendi* en que hasta allí estuvo, para asumir toda la fuerza necesaria como para encarar impávida su proceloso destino.

Dicho de otro modo, ni el nacimiento espiritual es como el nacimiento físico —este último un acto singular, y aquél, por el contrario, un acto iterativo— ni tampoco la paternidad, que en lo físico se expresa, por un solo progenitor, y por varios o por muchos, a su vez, en el dominio del espíritu. Que el derecho internacional está apenas naciendo, o que, en la mejor de las hipótesis, acaba apenas de nacer, es algo que se dice hoy corrientemente; y la razón de decirlo es que, como lo han afirmado, entre otros Guggenheim y Lauterpacht, no puede hablarse de una verdadera comunidad (una *Gemeinschaft* y no una *Gesellschaft*, en la terminología de Tönnies) mientras en ella no exista un mínimo de normas imperativas; ahora bien, acaba apenas de entrar en vigor la convención de Viena, la que por primera vez consagra el *ius cogens*. De manera, pues, que si los viejos nos vamos de esta vida con la satisfacción de haber visto ¡al fin! la aurora del derecho internacional, a ustedes, a los jóvenes, les tocará tal vez verlo un día llegar al cenit.

Actualmente es posible que nos resulte difícil la lectura de Grocio, de su obra mayor (porque el *Mare liberum* se lee de un tirón) y nadie menos que Lauterpacht, con toda su fortaleza germánica, reconocía que es poco menos que ilegible (*unreadable*) en el siglo XX. Por algo tenemos hoy ediciones expurgadas (la de Telders notoriamente) de toda aquella rudis indigestaque moles de que está lastrada la obra, de citas y más citas de autoridades y más autoridades de todo género: divinas, humanas, civiles, eclesiásticas, poetas, juristas, filósofos, historiadores, y que sé yo

*Colmena*

UNIVERSITARIA

cuántos más. Era el uso del tiempo, lo sabemos de sobra, pero hay que confesar que Grocio lo ha exagerado al máximo en un alarde de saber que acaba por ser francamente irritante. Según el comentario de uno de sus críticos, parecería como si Grocio hubiera querido seguir siendo por toda su vida el niño prodigio que un día fue el pasmo de Europa y apantallarnos con su sabiduría (no hay modo de eludir el insuperable neologismo mexicano) en toda ocasión y momento.

Con todo ello y sin disimular estos defectos, es mucho y del mejor el oro revuelto con esta ganga, y pese a la dificultad de la lectura, lo que en ella nos sostiene y nos anima a proseguir adelante es, como ha dicho un crítico francés, el soplo de humanidad (*le souffle d'humanité*) que transpira cada página de Grocio y que está patente en la declaración del propósito que le llevó a escribir el *De iure belli ac pacis*:

“Callen, pues, las leyes entre las armas (*inter arma leges sileant*) pero las civiles y judiciales y propias de la paz, no las otras perpetuas y acomodadas a todos los tiempos. . .

“Y constándome a mí clarísimamente que hay entre los pueblos un derecho común y válido en las guerras y para las guerras, he tenido muchos y graves motivos para hacer un tratado sobre ello. Veía, en efecto, por todo el orbe cristiano la vergonzosa licencia de hacer la guerra hasta a los pueblos bárbaros; por leves o ningunas causas correr a las armas, y una vez tomadas no tener el menor respeto ni por el derecho divino ni por el humano, como si desde aquel momento estuviera uno autorizado a cometer toda especie de crímenes”.

El mundo ha sido siempre así, y no sabemos por qué. De la más espantosa y mortífera de todas las guerras, de la segunda guerra mundial, ha resurgido el derecho internacional con un brío y un vigor que nunca tuvo antes; y en medio de los horrores de la guerra de treinta años fue concebi-

do y escrito el primer tratado completo y sistemático del derecho de gentes. Y el secreto de su éxito y su supervivencia radica justamente en su oportunidad, como dice Lauterpacht, its timeliness, al enarbolar el estandarte del derecho en la más sangrienta y feroz de las guerras.

Como dice Jules Basdevant, en las bellas páginas que le ha consagrado, Grocio es algo así como el *divortium aquarum*, como el parteaguas, en la cumbre de los picos más altos, entre sus precursores y sus pósteros. Recoge, como en un haz doctrinal, el pensamiento de sus precursores: Vitoria, Gentili, Suárez, Vázquez de Menchaca, y proyecta su luz sobre sus sucesores, Pufendorf en primer lugar, para el cual se creó, en Heidelberg, la primera cátedra de derecho de gentes que existió en el mundo, con el encargo expreso de comentar desde ella el *De iure belli ac pacis*.

De Grocio, como dice aún Basdevant, salen, y a él se acogen, todas las doctrinas de derecho internacional que hasta hoy prolongan su vigencia, lo mismo el positivismo que el iusnaturalismo, una y otra dirección con igual fuerza en la obra de Grocio. En su recia personalidad fue posible la unidad o la alianza de lo que después, en sus epígonos, hubo de disgregarse y afrontarse, ni más ni menos que —para no citar sino el caso más ejemplar— en la personalidad de Sócrates.

No sé cómo despedirme de Grocio, a quien tanto debo, sobre todo por ese aliento de humanismo que se respira en cada una de sus páginas, y que ha sostenido siempre, en las horas más negras, mi fe y mi vocación de internacionalista. Por Grocio he sentido siempre el mayor cariño y respeto, y con él he buscado, como lo buscó él, prófugo y peregrino, la superación de la angustia en el “diálogo interior y silencioso del alma consigo misma”, como decía Platón, o con los grandes de la humanidad, los muertos inmortales, un diálogo con ellos, por no mirar en torno nuestro, ahora sobre todo, cuando, traspuestos estos venerables muros, no tocamos más allá sino compostura, mediocridad

*Colmena*

UNIVERSITARIA

y podredumbre. Gran consuelo será siempre el saber que, en esta impenetrable caligine, tendremos con nosotros la luz de Hugo Grocio, la luz de un gran espíritu, que hasta hoy irradia inteligencia y rectitud.

De los grandes de aquella época, los políticos están hoy todos muertos, bien muertos; Cristina de Suecia, Gustavo Adolfo, Richelieu, Luis XIV. Seguirán llenando, sin duda, incontables páginas, pero vitalmente no interesan más a nadie. Los grandes del pensamiento, en cambio, que brillaron en aquel momento histórico: Descartes y Grocio, están hoy vivos, bien vivos, porque el espíritu, como lo rubricó, después de tantos, Max Scheler, es lo único que hay de eterno en el hombre.



# COLMENA

## UNIVERSITARIA

junio 2004

número 82



UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

## LA FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA Y EL CRISTIANISMO EN ANTONIO CASO

Rafael Moreno

Antonio Caso (1893-1946), el filósofo mexicano por antonomasia, fue un convencido cristiano y un creyente en un Dios personal, creador, bueno por excelencia, omnipotente. También creyó en Jesucristo Dios encarnado, en la inmortalidad del alma y en una vida duradera de beatitud, con trascendencia en el más allá. Dios era para él el fin último de toda existencia. De carácter religioso, por la reafirmación de la persona, por la formación venida de una familia cristiana y liberal a la vez, por la reacción al medio positivista que clausuraba el espíritu religioso y metafísico en aras de la ciencia. El cristianismo existe en Caso como "tradición nacional, familiar, educación infantil", afirma José Gaos<sup>1</sup>.

Para este espíritu religioso, desde sus primeras manifestaciones en 1907 hasta sus últimos artículos de 1945, la religión, la metafísica y la ciencia son productos congénitos de la humanidad. Cualquier escrito suyo sería prueba de esta afirmación, si fuese necesario. En 1915, el año lindero entre las mocedades y la madurez, dice,

1 Las citas pertenecen a "El sistema de Caso", prólogo al tomo III de las *Obras Completas* de Antonio Caso. A estas obras pertenecen las referencias a los libros de Caso.

siguiendo a su admirado Tolstoi, lo que repitió en sus días últimos: que los males del mundo provienen de haberse olvidado del Evangelio. A su juicio “el hombre no puede escoger. Debe ser el esclavo de otro esclavo más desvergonzado, o el esclavo de Dios”. La visión que tenía de los humanos, los de cerca en su país y los de lejos en la historia contemporánea, le hizo decir que el ambiente social y moral del mundo no mejoraría por obra de la diplomacia y la política, sino “por el retorno a la religión y a la moral cristiana que vedan oponer la violencia a la violencia, el mal al mal, el crimen al crimen” (*La existencia*, apéndice). Tal concepción cristiana del mundo está presente en Caso y sin duda actúa sobre su filosofía. ¿Será ésta una verdadera “filosofía del cristianismo” o un simple “cristianismo filosófico”?

## I

Le acontece a Caso que muchas de sus convicciones de madurez existen, al menos apuntadas, desde los primeros años de pensamiento. El cristianismo aparece claro y distinto en su temprana conferencia sobre Nietzsche, del año 1907, donde ya está la tesis de que el cristianismo y su mandato del amor son la instancia definitiva para la sociedad perfecta. Incluso se encuentra ahí la convicción, reiterada sucesivamente, de que Jesús es el hombre modelo de la conducta moral. Las mocedades integradas plantean abiertamente la reivindicación de Dios y la religión, como muestran los trabajos recogidos en el primer libro, *Problemas filosóficos: “Perennidad del pensamiento religioso y especulativo”*, de 1909, que señala la necesidad y la racionalidad de la religión, y “La filosofía de la intuición”, conferencia pronunciada en 1913, en donde afirma que mediante ella son vencidas las conclusiones del intelectualismo agnóstico. En esta

dirección resalta el artículo "Mi convicción filosófica", integrado el año de 1922 al libro *Ensayos críticos y polémicos*, cuya tesis final es nada menos que el Padre Nuestro. Así no resulta extraño que la antepenúltima obra escrita por el filósofo mexicano, *El peligro del hombre*, termine con un pasaje en que san Juan de la Cruz enseña la vida mística. Y todo ello en nombre de la filosofía.

Se ha dicho que Caso fue en materia de religión un escéptico. Lo cual es únicamente verdadero si se atiende al orden racional, campo en el que Kant demostró la importancia de las pruebas tradicionales de Dios. Lo peculiar de Caso y de su filosofía está en reaccionar contra el predominio de la razón y postular el conocimiento verdadero de la realidad por la intuición. En donde no hay duda posible es en la heterodoxia. Sus contemporáneos no lo consideraron pensador ortodoxo de una iglesia; jamás manifestó deseos de vincularse a una confesión; su convicción de ser libre y no sujeto a una doctrina lo apartó siempre de los dogmas, lo mismo que de una vida cristiana dependiente de reglas. De acuerdo con la constante de su filosofía de no aceptar ni sistema filosófico o científico, ni religioso, consideraba que era absurdo preconizar una "religión dogmática universal". Sus discípulos han sido testimonio de su libertad religiosa. Él mismo, cuando en el año de 1936 escribe el "Ensayo sobre la fe", que recoge como capítulo final la edición última de *La existencia*, se define como un creyente heterodoxo. Y en verdad, a lo dicho habrá que añadir proposiciones teóricas, evidentes e indudables sostenidas repetidamente por él: a Dios se le conoce por el camino de la fe y por la vía de la intuición; resulta inútil hacer filosofía de Dios con la razón; Dios es una experiencia personal; la religión es personal, no institucional; hay en propiedad religiones y no teología, y, más que religiones, religiosidad.

Ciertamente el cristianismo profesado por Antonio Caso es una esencia deducida del cristianismo histórico. Lo dice de modo explícito en la página final del penúltimo capítulo en la edición de 1943 de *La existencia*, que viene a ser el capítulo último de la edición de 1919. No sostiene el de Roma, que es una sociedad universal de inteligencias y de corazones, o cristianismo de Pedro. Tampoco el protestantismo, individualista, moral, de libre examen, o cristianismo de Pablo. Pero hay un cristianismo que conserva sólo lo esencial, desligado de incorporaciones accesorias y depurado por la historia de la humanidad. Es cada vez más espiritual, más profundo y exclusivamente religioso. "Toda acción contingente o accidental desaparece, y sólo queda el fondo irreductible. Cristianismo novísimo y eterno, único, triunfante; cristianismo de Juan con sus dos enseñanzas predilectas: el amor al prójimo y la vida eterna; es decir: las tres virtudes divinas que son una sola virtud; porque como dice san Juan: el que no ama no conoce a Dios. Dios es caridad".

En el Preliminar de la misma obra, conservado en las tres ediciones de 1916, 1919 y 1943, explica cómo ha obtenido la esencia del cristianismo gracias a una meditación sobre el desarrollo de las ideas y los sentimientos cristianos. No imagina el cristianismo, lo crea con los datos de su evolución histórica. Para ello estudia cristianismos ejemplares que, conforme a la sentencia de Carlyle, tan dilecta suya, son héroes que practican el cristianismo de manera heroica. El conjunto no pertenece a ninguna ortodoxia y representa una óptima cultura cristiana. Se llaman Bautista, el Precursor, "que parece el último profeta de Israel y el primer cristiano del mundo"; san Pablo, el Apóstol, "autor práctico del cristianismo", héroe común del catolicismo y

del protestantismo, el cartesianismo; Carlo Magno, el Emperador medieval, crea el poder temporal de la Iglesia; Gregorio VII, el Pontífice, lleva al solio “las austeras virtudes del claustro y el celo... del verdadero vicario de Cristo”; san Francisco de Asís, el Místico, símbolo de la felicidad cristiana expansiva, contagiosa, desbordante; Lutero, el Reformador, hace la apoteosis de la idea cristiana íntimamente unida al libre examen; santa Teresa, la Santa por antonomasia, de piedad genuinamente ortodoxa; Pascal, el Jansenista, genio literario, científico y filosófico, “que sacrifica la vanidad intelectual al bien inefable de la gracia”; finalmente, Tolstoi, el Anarquista, que reivindica el cristianismo moral y considera viles el mandar y el obedecer. Si a ellos se suma la legión de mártires, se tiene sintéticamente el cristianismo en la historia de la humanidad. Y todavía la edición de 1943 pone, como penúltimo a Kierkegaard, el Individualista cristiano, que expone frente a Hegel un terrible dilema: “desesperarse o creer”, y de quien procede, en parte, la “filosofía existencial”.

Para el capítulo “La existencia como caridad” de su obra *La existencia* adquiere los materiales de Santiago, de santo Tomás, de la *Imitación de Cristo* y de Tolstoi, a quienes menciona una sola vez; dos veces cita a san Juan y a los Corintios; tres veces a san Mateo.

Cristianismo, pues, vívido, localizado como un hecho en la evolución de la humanidad, histórico y plural, del que Caso deduce la esencia: la caridad y la vida eterna. En esta esencia está el cristianismo que profesa y, lo que importa aquí, de ella toma la inspiración y el dato con los cuales crea su filosofía. Desde ahora debe adelantarse que el cristianismo significa en su filosofía la concepción del mundo, pero no el objeto de la filosofía ni las reglas del filosofar. A todo filósofo le sucede lo mismo, sólo que la

concepción muchas veces no está manifiesta ni declarada abiertamente.

Al final del Preliminar del opúsculo de 1916, repetido por las ediciones de 1919 y 1943, afirma que se propone llevar a cabo "una síntesis del cristianismo colegida de la biografía moral de algunos grandes cristianos". La síntesis es un acto intelectual, aplicado a la historia. Habría de ser, según la expresión de Carlyle, una forma de culto a los héroes y lo heroico, tomando como base "el hecho más importante de la evolución de la humanidad: el desarrollo de las ideas y los sentimientos evangélicos a través del tiempo". A este afán meramente humano, lo llama la edición de 1943 "Ensayo de cosmovisión cristiana". Significa que *La existencia* viene a ser el resultado de una visión cristiana del mundo, pero no una exposición del cristianismo. Lógicamente Caso habla, también desde la edición de 1916, de una "humilde interpretación" del puro dato histórico, "del comercio con lo que la historia relata cómo del ejemplo y doctrina de los grandes cristianos, nació el propósito final de una interpretación de la esencia del cristianismo". Ofrece, por ende, al lector una reflexión filosófica sobre la historia. No le interesa el cristianismo a secas, sino pensarlo y de una base inductiva llegar a sus elementos constitutivos. Adviértase que la esencia surge "del comercio", con los ejemplos de la historia. La esencia así encontrada sólo puede ser objeto de la filosofía. Con sobrada razón en 1916 la obrilla ostenta el subtítulo de "Ensayo sobre la esencia del cristianismo". El cual no aparece en 1919 y menos aún en 1943, no porque *La existencia* excluya en estas dos ediciones una concepción cristiana, cuanto porque ha superado el propósito inicial y se ha convertido en una filosofía ya merecedora del nombre. A tal empresa, ni duda cabe, corresponde llamarla filosofía y no religión.

La esencia, aprehendida en conexión con el cristianismo y diferente de él, consiste sólo en las teologales caridad, esperanza y fe. En esto acierta. Es un hecho el primado de la caridad en el cristianismo. San Agustín, un autor bastante nombrado, cita cerca de 100 veces el texto de los Romanos, v. 5: "el amor (la caridad) de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo".

Antonio Caso, es sabido, no se inclina por la armazón del sistema, si bien se expresa con la coherencia de lo sistemático. Sus ideas crecen, se aclaran, evolucionan en la medida en que cumplen su cita con la filosofía contemporánea, a la cual expone y a la vez piensa de manera original. Esto viene a cuento, pues nos permite decir que el tema del cristianismo se enriquece de 1907 a 1945 sin cambiar de dirección. En 1909 y en 1916-1919, como en 1922, al escribir "Mi convicción filosófica", no repite. Va pensando con mayor extensión y profundidad las tesis de las mocedades. El año de 1936, en su larga polémica sobre las pruebas de Dios, y el año de 1943, cuando publica la versión definitiva de *La existencia*, corrobora las ideas anteriores, explora nuevos campos, perfecciona los conceptos sobre las relaciones entre religión y filosofía.

## II

Se entiende así en qué sentido y en cuáles límites el cristianismo es para Caso su concepción del mundo. El mexicano contribuye con su filosofía de la existencia a la revaloración del cristianismo. A él ocurre con el propósito de decantar la esencia y esta esencia, descubierta, le proporciona la intuición fundamental de su filosofía. El hallazgo de la caridad vuelve posible la madurez de su

pensamiento. En los finales de 1915 estaban trazadas las tendencias que lo iban a caracterizar: el espiritualismo, la restauración de la filosofía de acuerdo con las notas de la filosofía contemporánea, el hombre ser supremo que se humaniza constantemente, el tríptico religión-ciencia-metafísica con características de la cultura humana, la intuición que posibilita el acceso a la realidad, la prevalencia del orden moral. Andaba en busca del concepto que diera trabazón a estos materiales. Lo encontró inductivamente en el cristianismo.

Caso piensa como filósofo. Su actitud frente a la religión no consiste en una entrega religiosa, ni en un vivir la religión dentro de una confesión. El espíritu libre de dogmas siempre dirige sus tendencias hacia la religión. Es un filósofo que acude a la religión y no un religioso, un creyente racional, que medite una teoría de la religión. Desde 1909 sostuvo que el empeño de la síntesis filosófico-religiosa niega y corrompe a la filosofía, lo mismo que a la religión, "en lo que tiene de más verdadero y más puro". En su calidad de filósofo reivindica a la religión y la hace punto de partida para un filosofar estricto. Ya entonces la filosofía lo llevó a respetar la experiencia religiosa en su "integridad absoluta", y a decir también que la ciencia intelectual y la religión "supra intelectual" completan la verdad. La filosofía, bien entendida, reconoce no sólo una parte de la experiencia, sino "toda la experiencia". Retiene hasta los libros de la madurez final esta tesis de las mocedades. Lo que añade al Preliminar en la edición de 1943, por si hiciera falta, aclara totalmente cómo actúa como filósofo moderno. "La filosofía de nuestro tiempo, dice, ha de fundarse en la experiencia; pero en toda experiencia: en la del laboratorio y el oratorio. La filosofía debe ser respetuosa de lo real; humilde servidora de su fin, que es la verdad, la inteligencia cabal del mundo".

Aquí está la justificación teórica del recurso a la religión para obtener inspiración y datos filosóficos. El filosofar, de origen cristiano, no procede con ignorancia de lo que la filosofía es. Partir de un dato aducido por la religión resulta válido filosóficamente hablando. La misma convicción expresa al iniciar la madurez. El Preliminar de la edición de 1916 señala que la interpretación del cristianismo, expuesta en *La existencia*, "para nada contradice las conclusiones filosóficas y científicas de la cultura de nuestro tiempo". En el cuerpo mismo de *La existencia* definitiva, la de 1943, vuelve a decir que sería un afán inútil hacer la apología de la caridad ante la vida, si no hubiera excelentes razones filosóficas para sostener, ante el egoísmo vital, el altruismo cristiano". Las advertencias sólo confirman el mensaje, ratificado en toda su obra, sobre la descristianización de los tiempos modernos. Sabe bien que los filósofos contemporáneos han incluido cuidadosamente cualquier referencia al otro mundo, a esa otra región de la realidad en que cobra sentido la existencia.

Por objetividad ha de indicarse cómo Caso no concilió el objeto de la religión con el objeto de la filosofía, y cómo ésta siempre gozó de una autonomía plena. Desde luego nunca dejó de afirmar que la disciplina filosófica tuviera su propio objeto, la existencia. En las mocedades, según lo muestra particularmente el ensayo sobre la intuición, del año 1913, está preocupado por el conocimiento auténtico de la existencia, las cuestiones estéticas, éticas y religiosas. En obra póstuma, publicada el año de 1948, *Filosofía*, una historia de los filósofos griegos clásicos, resume su sentir: la filosofía es un saber que va a lo hondo y radical de la existencia; no sólo pretende explicarla, como lo hacen los físicos o los naturalistas; pretende comprenderla. El acto propio de la filosofía es la comprensión y la explicación de lo que existe.

El punto ya aparece tratado en el artículo "Clasificación de los problemas filosóficos", integrado al volumen *Problemas filosóficos*, del año 1915, término de las mocedades. La existencia en general da origen a la clasificación, pues puede considerarse desde el conocimiento, desde la explicación sistemática del ser y el devenir, y desde el valor de "La existencia universal". Idéntica indicación proporciona el año de 1926, cuando en la *Historia y antología del pensamiento filosófico* recoge el artículo "Una definición de la filosofía", de 1924, integrado antes a *Discursos heterogénicos*, de 1925. Ahí especifica que la filosofía se refiere al mundo o existencia en general. Por eso la definición da respuesta a una doble pregunta: "¿qué es la existencia? y, ¿qué valor tiene la existencia?" El hombre necesita una "filosofía natural" que le diga cómo es el mundo, y una "filosofía moral" que le enseñe su significación. En la jerarquía del saber está la filosofía moral, pues el hombre ha vivido sin conocer la naturaleza de las cosas, pero no puede hacerlo sin conocer "cómo es bueno vivir".

Todo confluye a probar que a la filosofía corresponde su propio objeto. Sin embargo, la primacía de la moral establece ligas con la religión. En efecto, la filosofía viene a ser, como una consecuencia, "la teoría de la dicha, de la felicidad, de la beatitud". Esto es, el saber de una existencia dichosa aquí en la tierra y de la beatitud en el más allá. Pero Antonio Caso no abandona el orden de lo puro filosófico. La filosofía no proporciona la doble dicha, la terrenal y la trascendente, cosa que sí hace la religión. La filosofía es apenas "la teoría" de la dicha. Otro argumento en contra de autonomía filosófica puede venir de la persistente concepción pragmática de Caso. Un artículo de esos años, "Una definición de la filosofía", lo manifiesta con mayor claridad. La filosofía enseña a todos a ser heroicos, santos, sabios, artistas, industriales

y puros y limpios de corazón. No enseña con simples ideas; presenta los ejemplos cumplidos. El ejemplo máximo es Cristo. "Cuando cada quien reproduzca" la "grandeza divina (la humanidad perfecta que vive) la filosofía será inútil, mientras tanto parece discreto seguirla practicando". El propósito es fundamental para la vida humana y aduce el concepto, reiterado, del hombre como un hacerse hacia el absoluto. "Acaso, dice, nunca sepamos qué es la vida. Pero desde ahora sabemos que la debemos exaltar, hasta hacer de cada uno de nosotros un hombre absoluto", igual que Cristo. Donde se ven dos cosas: que la religión prosigue indicando el sentido de la existencia y que la filosofía opera en una dimensión diferente.

El Preliminar, en su parte correspondiente a la edición de 1943 de *La existencia*, llamado *Sub specie*, acaba de definir esta naturaleza de las cosas, o mundo, o ser y devenir, o existencia general, que compete estudiar a la filosofía. Afirma explícitamente su concepción de los estudios filosóficos: "la filosofía es la explicación de la existencia". Ésta puede considerarse desde diversos puntos de vista. La existencia bajo la especie de la eternidad es el objeto de la metafísica, mientras la opuesta, bajo la especie de la duración, corresponde a la historia. Vista bajo la especie de la utilidad da lugar a la económica, cuyo opuesto es lo moral obtenido al ver la existencia bajo la especie de la caridad. Bajo la especie de la relación, la existencia es considerada por la lógica y su opuesto es la estética, resultado de mirarla bajo la especie de la belleza. Estos puntos de vista constituyen la filosofía. La originalidad de Caso se completa por haberle dado como función la síntesis de los opuestos: la "de lo estético y lo lógico, como la de lo ético y lo económico, como la de lo metafísico y lo histórico".

Por existencia Caso entiende la realidad dada, lo existente concreto. Lo existente y la existencia mientan igual contenido. La filosofía es una manera original de acercarse a las diversas existencias, más que al ser. Tal existencia difiere de la vieja ontología y está emparentada con la filosofía existencial, pero no comprende el ser de la existencia como tal existencia. Compete, sin embargo, a la existencia humana el privilegio de cumplir el grado más alto de la existencia. Todo lo cual sea dicho para quitar cualquier duda sobre la filosofía autónoma de Caso.

Pero hay el libro que adquirió su nombre definitivo con el de *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. Comienza con él la madurez y el periodo sistemático, que comprende obras significativas: *El concepto de la historia universal* (1923), *El problema de México y la ideología nacional* (1924), *Principios de estética* (1925), *Historia y antología del pensamiento* (1926), *Sociología, genética y sistemática* (1927). En *La existencia* "se encuentra, dice José Gaos, lo más original y lo más preñado de futuro" que creó el maestro Caso. Pertenece a las obras que son decisivas porque da a conocer sustantivamente "la propia filosofía", y porque expone el sistema filosófico, que está oculto en una producción miscelánea y que aún no admite la crítica ignorante o escéptica. El propio Caso, en una dedicatoria a José Gaos, advierte que el tema de su "ensayo" "ha constituido mi propia preocupación de toda la vida". Un constante ocuparse en mostrar que la existencia más alta la vive el hombre, cuando, por ser libre y persona, ama. Esta "intuición" la obtiene en el invierno de 1915; publica al año siguiente un opúsculo titulado *La existencia como economía y como caridad*, con el subtítulo *Ensayo sobre la esencia del cristianismo*. Y apenas tres años más tarde, en 1919, aparece un libro con el artículo conocido, que añade y

agranda la obrilla originaria. Finalmente, en 1943 vuelve a enriquecer su obra con textos como el "Ensayo sobre la fe", gestado en 1936, lo mismo que con reflexiones ocurridas al contacto de la nueva filosofía.

Todo esto significa *La existencia*. Resulta que también, poseyendo este valor, testimonia el "cristianismo filosófico de Caso", por el capítulo "La existencia como caridad" y por considerar insistentemente al cristianismo como "etapa y estrato supremo" de la existencia del hombre. El cristianismo proporciona la esencia humana, su modo de existir individual y social, histórico y eterno. "la filosofía de Caso, asegura José Gaos, culmina en esta filosofía del cristianismo". Parece, consecuentemente, que el cristianismo es no sólo el inspirador de la filosofía sino igualmente el objeto. La historia misma de la obra aclara el significado filosófico del cristianismo histórico, y no del bíblico o del garantizado por la Tradición de los Padres de la Iglesia; procura una síntesis, que recibe el carácter de cosmovisión y de interpretación. El resultado viene a ser la esencia del cristianismo, precisamente la caridad, objeto sobre el que filosofa en *La existencia*.

### III

Inútil atribuir solamente un cristianismo filosófico a *La existencia*. Lleva a cabo tres condiciones del todo filosóficas: una es la inducción de la esencia, la caridad, a partir de la evolución del cristianismo en la historia. Otra es tener a la caridad como un dato filosófico, adquirido de lo sobrenatural, ya que el amor al prójimo y el amor al enemigo no pertenecen al orden humano; se trata de un "amor divino de raíz", fuera de los alcances del hombre dejado a sus potencias. "Solamente puede ser la obra de la gracia, como dice san Agustín". La tercera ya penetra

los terrenos de la filosofía y consiste en obtener la intuición fundamental del cristianismo. Con lenguaje de alguna manera equívoca, sostiene que el cristianismo, precisamente en oposición al criterio de utilidad dominante, le revela "que la existencia cobra un nuevo sentido, si se le considera *sub specie charitatis*", bajo el punto de vista de la caridad.

El filósofo Caso, en posición ya de su intuición meramente filosófica, crea una filosofía conforme a la cual hay un pluralismo de existencias. Hay tres órdenes, el físico y el biológico, el estético, el moral, "coexistiendo y luchando entre sí". Son, dice José Gaos, tres "estratos superpuestos" y opuestos, aunque no divergentes, de existencias. Decimos que no son divergentes porque el hombre los reunifica y son esenciales a él. A veces Caso los considera "etapas históricas del género humano", concordando así con su idea de un hombre que siempre avanza para cumplir su doble acción de conservar su ser y de crearlo. En el estrato supremo hay "la existencia como caridad", tipificada por un salirse de sí mismo y un darse a los demás. "La caridad es energía prepotente. Su ley es el *maximum* de esfuerzo con el *minimu* de provecho". Viene a ser un axioma cuyos corolarios son la esperanza, que nos asegura la realización del bien en el orden temporal y en el de la beatitud, así como la fe, mediante la cual tenemos conocimiento de Dios. De aquí deduce una nueva idea del bien, a manera de entusiasmo y no de coacción o imperativo, ni menos de concordancia con la razón humana. En el medio está "la existencia como desinterés"; se caracteriza por la contemplación de objetos sin disfraces ni violencias, igual que sucede en el arte. Significa el principio de la vida humana verdadera. El polo opuesto de la caridad es la "existencia como economía", o existencia biológica, caracterizada por el

egoísmo vital que actúa en la nutrición y en la reproducción; a ella se asimila la ciencia; tiene por ley el *maximum* de provecho con el *minimum* de esfuerzo.

A esta conclusión lo conducen tres certidumbres. En primer lugar, sabe que hay una diversidad de datos, los que aportan la ciencia, la religión, la metafísica. En segundo lugar considera a la caridad, la esperanza y la fe por una experiencia, igual de evidentes que las otras, sobre las cuales no hay duda. "La caridad, escribe, es un hecho como la lucha. No se demuestra, se practica, se hace, como la vida. Es otra vida". En tercer lugar, crea una reflexión sobre la existencia desde el interés en el hombre, con el afán de indicar de qué manera alcanza su auténtica vida humana, y de qué manera este ser, así privilegiado, comete acciones de bien. El objeto sobre el que Antonio Caso filosofa es un tema filosófico por excelencia.

Caso filósofo se aparta de su fuente al mismo tiempo que la usa. Del cristianismo elige el modo de caridad que interesa a su propósito de exaltar al hombre y de encontrar una categoría moral acorde con la filosofía contemporánea. Por eso atiende tan sólo al amor del hombre por el hombre, y no a la pluralidad del amor bíblico. Ciertamente la expresión de san Juan, Dios es caridad, expresa la manera de la manifestación divina, la cual ocurre bíblicamente como: el amor del Padre por el mundo, el amor de Cristo hacia el hombre, el amor del Espíritu, el amor del hombre hacia Dios, el amor del hombre a los demás hombres, derivado del amor de Dios al hombre. En el cristianismo no puede una clase de amor separarse de las otras, porque todas constituyen un universo, una unidad que comienza en la Trinidad, cuyas personas aman al hombre, prosigue en el hombre

amoroso de Dios y se cumple en los hombres que se aman entre sí. El filósofo mexicano está fuera del cristianismo por abandonar el plan bíblico y obedecer a una elección filosófica. Cristianamente parcializa la caridad y la minusvalora. Esta acción torna posible la filosofía.

La caridad, pues, sobre la que se medita es un objeto filosófico y lo mismo es filosófico el filosofar sobre ella. No puede confundirse el dato de filosofar con el objeto formal de la filosofía. La caridad deja de ser cristiana y se torna la intuición fundamental, el punto de vista para mirar la realidad con leyes específicamente filosóficas. El cristianismo filosófico cede, así, ante la reflexión de la filosofía. Del dato cristiano transita el maestro a la filosofía sin más, el saber autónomo, alejado de cualquier subordinación. Tanto es así que a nadie se le puede ocurrir que *La existencia* sea una teoría cristiana. Al contrario, se observa en ella, al decir respetado de José Gaos, una filosofía original y preñada de futuro. No sólo significa una meditación sobre los estragos o las etapas de la existencia en general; también contiene "el germen o el desarrollo" -lo señala comprensivamente el mismo José Gaos- de un sistema filosófico compuesto con una filosofía natural, una teoría del conocimiento, una ontología, una estética, una filosofía de la religión y una ética, apuntando todo ello a una metafísica.

A Caso no le falta conciencia sobre el sentido de su obra. El capítulo "La existencia como caridad" termina diciendo que definir la existencia como economía, como desinterés y como caridad "es sólo filosofía y la filosofía es un interés de conocimiento". "La caridad por el contrario, "es acción y quien comete actos de caridad, además de ser sabio, será santo". Dentro de la jerarquía de valores de Caso, esto significa que las acciones buenas

aventajan a la meditación filosófica. "Todas las filosofías de los hombres no valen nada ante la acción desinteresada de un hombre de bien". La autonomía filosófica y al mismo tiempo su oposición a la religión queda confirmada. Puede añadir: "La filosofía es imposible sin la caridad; pero la caridad es perfectamente posible sin la filosofía, porque la primera es una idea, un pensamiento, y la segunda una experiencia, una acción".

Se argumentará, con todo, que *La existencia* transita de lo filosófico a lo sobrenatural, pues en ella está escrito que la fe presta un conocimiento muy positivo de Dios y que la esperanza asegura al bueno la conservación eterna, la inmortalidad, desde la vida misma, antes de la muerte. El realizador de un acto bueno sabe, por serlo, "que existe lo sobrenatural". Hay aquí una metafísica del más allá. Caso permanece como filósofo, pues la captación de lo sobrenatural la obtiene por vía filosófica y los corolarios de la esperanza y la fe son intuiciones fundamentales. Se trata de una experiencia a partir de la cual el hombre conquista el conocimiento de que hay actos irreductibles a las leyes biológicas y de que el destino humano es diferente del de las bestias. Filosóficamente, pues, se llega a la postulación del orden sobrenatural, lo que hace de la filosofía de Caso un cristianismo filosófico, pero no una filosofía del cristianismo.

Acontece que el filósofo mexicano lleva a cabo la transformación de lo sobrenatural en lo natural, de manera que uno venga a ser lo mismo que lo otro. Para indicar este hecho Caso señala cómo lo natural se torna divino. Las teologales son en *La existencia*, intelectuales, secularizadas, inmanentes. De cierto modo, dice, "el orden sobrenatural cae sobre el biológico y lo inunda en su ímpetu divino". No mira el filósofo hacia la vida interna de Dios, sino hacia la existencia humana y hacia la

caridad operativa. En Caso el objeto está separado de la religión. La caridad, la esperanza y la fe no se definen como gracias y virtudes sobrenaturales que al mismo tiempo tengan la finalidad de conducir al hombre a Dios y sean necesarias para la salvación. Tampoco el esfuerzo moral se realiza bajo el dominio de la gracia, utilizando intensamente los dones divinos. También habrá de afirmarse que los contenidos filosóficos de ninguna manera son aquellos de la vida sobrenatural. Ni siquiera mediante la caridad, la esperanza y la fe pretende Caso aclarar la enseñanza rebelada, como lo hacen los escolásticos del siglo XIII aplicando a las gracias el término virtud; menos cultiva la subordinación que la Edad Media y la escolástica guardaron respecto a la teología. La acción filosófica no radica, empero, en naturalizar o secularizar las virtudes, porque esto implicaría pasarlas de un campo a otro conservando los mismos contenidos. Más bien, obtenida la intuición en los datos del cristianismo, la desenvuelve autónomamente y le atribuye notas diferentes del todo. Pero semejante naturalización de la caridad y las otras dos teologales no excluye la abertura a la trascendencia, ahora por vía filosófica. Es el bien, llevado a cabo por los caritativos, y no la gracia o la fe, el que pone la conexión entre el mundo terrenal y el más allá.

#### IV

Se ha respondido a la pregunta inicial de si Caso piensa desde un cristianismo filosófico o si crea una filosofía del cristianismo. Empero, la voz autorizada de José Gaos parece no apoyar el criterio variadamente expuesto. Dijo que, al momento de partir de la cosmovisión dada, había "el cristianismo filosófico más bien que la filosofía cristiana, de Caso". Líneas adelante,

cuando valora el libro de *La existencia*, sostiene que “la filosofía de Caso culmina en esta filosofía del cristianismo”. El filósofo mexicano estaría colocado entre aquellos que toman las doctrinas cristianas para elaborar, con ellas y dentro de sus límites, el propio pensamiento. En verdad, contemplada la obra en general, a la filosofía la orienta y le da el espíritu, el cristianismo. Si se considera el libro *La existencia*, se advierte al punto que el cristianismo es la etapa y el sustrato del filosofar. *Latu sensu*, califica bien la valoración de José Gaos: el pensamiento de Caso es “una filosofía del cristianismo”, por cuanto el dato de la reflexión proviene de esos orígenes, no porque cobije fines cristianos. En cambio, consideradas las cosas estrictamente, no puede afirmarse que la filosofía de Caso sea, por su objeto y su filosofar, una filosofía que reflexione sobre el cristianismo y lo eleva a proyecto teórico<sup>2</sup>.

Sin embargo, hay razones, hechos diríase mejor, probatorios de que las entrañas filosóficas de Caso son cristianas. Por una parte, nada comprueban la tesis final de “Mi convicción filosófica” (1922), que reproduce literalmente el Padre Nuestro, o las palabras últimas del “Ensayo sobre la esperanza” (1917), contenido en *La existencia*, que expone la mística de san Juan de la Cruz, o los textos bíblicos de mucha significación que dan consistencia al capítulo “La existencia como caridad”. Y nada comprueban por ser testimonios de la experiencia religiosa a la que resulta lícito y obligado acudir, en

2 Patrick Romanell (*La formación de la mentalidad mexicana*, 1954) sostiene, al contrario, que Caso trata de alcanzar con la filosofía una síntesis del cristianismo. En cuanto a él, además, un “dualismo cristiano”: Lo natural y lo biológico frente al desinterés y la caridad.

virtud de que el filósofo parte de todos los datos. Por otro lado, está la doctrina de Caso, recurrente a lo largo de su obra, de que la "moral, como afirma en *La existencia*, en las últimas palabras del 'Ensayo sobre la fe', y la libertad humana se compendian en la imitación de Jesucristo". "Tal vez podría suprimirse la ética como filosofía especulativa y decir a los individuos y a las naciones esta palabra única: ¡imitad a Jesús! Imitar a Cristo, había sostenido ya en "Mi convicción filosófica", no con el desprecio del mundo, según dijo el célebre libro medieval, sino como lo imitó Francisco de Asís. Para Caso, Jesús era "el modo de resolver todos los problemas".

Todo lo cual señala, al parecer, que, en el orden práctico de la moral o en el especulativo de la ética, Jesucristo y el cristianismo asumen el papel de la filosofía. Lógicamente la obra en que Caso toma su posición filosófica, *La existencia*, al terminar, solicita a los hombres: "sed perfectos en el cumplimiento de vuestros fines, dentro de vuestra perfección limitada", como "vuestro Padre que está en los cielos es perfecto y trabaja todavía".

Caso en verdad ni suprime la ética ni deja de ejercer la filosofía. Su pensamiento se aclara con la expresión "tal vez podría suprimirse la ética". Este propósito lo considera muy distante: tendrá lugar "cuando cada quien reproduzca la grandeza divina de Cristo... Mientras tanto parece discreto seguirla practicando". La filosofía la concibe necesaria en la condición humana. Viene a ser una especie de salvación. Así lo afirma en "Una definición de la filosofía", de *Discursos heterogéneos*; la filosofía es, sobre todo, moral y enseña a ser heroicos, artistas, sabios, industriosos, puros y limpios de corazón.

Caso el cristiano, hasta donde puede colegirse, acepta el misterio de la Trinidad. Acepta igualmente el misterio de Cristo-hombre, según el cual el Hijo de Dios asume al hombre y se hace verdaderamente humano. "Prácticamente –leemos en *La existencia*– entre él y Dios no hay diferencia". Caso filósofo medita a partir de la experiencia llamada Jesucristo, el hombre perfecto que es modelo para todos los hombres. Cumple Jesús con las notas del bien, pues obró con entera libertad de sí, obedeciendo únicamente a su propio mandato. Fue indiscerniblemente ley y acto. Jesús hombre es el bueno sin tacha. Semejante exaltación del hombre-Dios no abandona la ortodoxia. Con los Padres de la Iglesia puede volverse lícita la elevación de Cristo-hombre hasta la persona divina, precisamente por ser el hombre perfecto. En nuestros días hay una corriente de cristólogos para los cuales Cristo significa la realización al *maximum* de las condiciones humanas.

El criterio, que juzga "tal vez excelente", para probar la superioridad del hombre Jesús sobre todos los seres humanos, no es otro que la aplicación de su doctrina sobre "La existencia como caridad". Cristo es el hombre perfecto porque únicamente él ha realizado con plenitud su personalidad en la cruz. No sólo mostró un excepcional ánimo de sacrificio; también practicó la apoteosis de la negación de sí mismo; lo dio todo y fue libre del deseo, del apetito y de la codicia; tiene gloria eterna por "haber probado con el ejemplo y consagrado con el martirio la lucha terrena y sobrenatural contra el egoísmo". No le basta a Caso describir a Jesús con sus categorías filosóficas, coincidentes con las palabras bíblicas que llaman a Dios caridad; sostiene igualmente que lo hallamos en nosotros mismos: en los actos de heroísmo, de santidad, de renuncia a los bienes de la

vida. "Ahí está el bueno". Imitar a Cristo, por lo tanto, no significa otra cosa que vivir según sus enseñanzas de acción, nunca de pereza, siempre de heroísmo, jamás de transacción ni avenimiento con el mal.

Ha de advertirse que mediante la aplicación de la doctrina de la existencia como caridad, Cristo deviene un hombre al alcance de los seres humanos. Con la interpretación filosófica funda la afirmación perentoria de que "es el modelo de los hombres". En varios lugares escribe las mismas convicciones que en las páginas finales de *La existencia*: "Jesús es el paradigma de las cosas humanas que aspiran a ser divinas". "¡Por esto hace siglos que se va en busca y no se le puede acabar de encontrar; porque para hallarlo hay que ser como Él!"

Quien vea como cristianismo y no como filosofía el hecho de poner por ejemplo a Jesucristo, reflexione que moralmente el ejemplo ha sido valioso. Caso no concede al ejemplarismo el carácter de un simple procedimiento de persuasión moral: Emile Boutroux vino a confirmar su sentir de que el ejemplo posee alcances morales. En el ensayo sobre Confucio, integrante de *Doctrinas e ideas* (1924), indica las razones por las cuales el ejemplo es "siempre ley moral". A ello llevan, tanto la moral misma, que viene a ser una forma de existencia en base a bienes ordenados a realizar la naturaleza humana y la universal, cuanto la ética, de índole especulativa, que es "un riesgo" y "un heroico peligro", por enseñarse en la búsqueda del ideal inexistente, como no sea "en la conciencia del justo". Por tal razón, cuando aparece el justo, el que vive heroica y peligrosamente la vida, se convierte en un ejemplo obligatorio, cabe decir, en una ley moral. La verdadera moral, en efecto, "no es racionalista... sino paradigmática", dice en *La persona humana y el Estado*

*totalitario* ("El error de Nicolás Berdiaev"). Jesús paradigma de la mortalidad, lejos de ofuscar la personalidad, la desarrolla. "Jesús nos torna libres si se nos ofrece o da como modelo. Cada imitador de Jesucristo es un cristiano diferente, según su forma de vida personal".

Lo que concuerda bien con la teís, sostenida en *La existencia*, de que la única ley del mundo moral es el amor desinteresado, cuya práctica hace bueno y justo al hombre. El ejemplo así entendido indica cómo realizar verdaderamente al hombre: desprenderlo de su yo extrínseco dado al egoísmo y seguir su yo auténtico, su "yo trascendental". En términos de *La existencia* se afirmaría que con el ejemplo del caritativo se comprende el mundo total, pues la caridad revela el destino del hombre e indica la significación y el valor de la existencia. No resulta, consecuentemente, arbitrario que la moral y la ética compulsen a ser superiores, según el ejemplo de los superiores. Jesucristo y Sakiamuni "nos obligaron a todos a seguirlos". El pensamiento aparece anteriormente, en "Mi convicción filosófica", donde enseña: "yo querría que Jesús no hubiera existido nunca o que si hubiera existido no se hubiera sacrificado; o que se manifestara en su siglo como ángel, genio, o aparición sobrenatural. Pero fue hombre, entonces, si somos hombres, habrá que ser como él. No hay remedio. Al prenderse de la cruz nos comprometió a todos. Si no nos sacrificamos, no nos salvamos. Esta es la verdad".

Caso tiene al ejemplo ("La moral de la persuasión", en *Doctrinas e ideas*) por una moral y una ética más avanzadas que aquéllas consistentes en mandar y obedecer. El ejemplo persuade; igual la caridad cristiana, que es un acto de persuasión suprema. La moral, dice, estriba en imitar a quienes admiramos, a los heroicos, los

mártires, los santos, porque "son más hombres que los demás". "El único deber es ser superior como los superiores", los cuales realizan excepcionalmente el ideal. Una moral así está al alcance del pueblo, al que no se le pueden ofrecer "como normas de acción tratados abstrusos de filosofía" y, en cambio, es posible mostrarle el ejemplo de los hombres mejores. Aquí se advierte, otra vez, el papel moral de Jesucristo, el único hombre perfecto hasta el presente. Desde otro ángulo sonaría a despropósito escribir que "la ética la fundó nuestro señor Jesucristo" ("Mi convicción filosófica"). Es razonable filosóficamente que, cuando un hombre se sacrificó por el ideal, la ética dejó de ser "una teoría", un "metafisiqueo ingenioso, profundo, pero simplemente teórico, dialéctico e irreal". La ética fue entonces, con Jesús, inspiración, entusiasmo, es decir, una ética del bien autónomo. Esto por una parte. Por otra, Jesús no razonaba con silogismos, vivía. "La moral cristiana es vida, no hipótesis, acto, no ley, conducta, no imperativo". De esta manera Caso nos muestra que usa siempre su filosofía para presentar a Jesucristo. Con afanes que de momento no atendemos, asigna a la filosofía el señalamiento de la acción. El primer punto, de los nueve en que se resume "Mi convicción filosófica", enuncia sin dudas: "en el mundo estamos para obrar. La esencia de nuestra actividad la ignoramos y probablemente la ignoraremos siempre. Pero el sentido de nuestro esfuerzo es inteligible".

A la misma verdad filosófica llega Caso por otro camino. A la moral y la ética, que son órdenes filosóficos, compete alejar al hombre cada vez más de la bestia. Expresa, desde las mocedades hasta el final de la madurez, que el deber moral radica en realizar bien la naturaleza humana. Ni bestia por debajo de la conducta buena, ni ángel por encima de la moralidad. Por eso todo su pensamiento se agranda bajo la doble idea de que el

ser humano no está acabado, sino haciéndose, y de que es un caudal de posibilidades, una potencia que realizará los eternos ideales de justicia, de amor, de belleza, de bien. En la medida en que se logre la existencia humana obtendrán plenitud los más altos valores. La misión humana no radica en superarse el hombre mediante una transformación; radica en desenvolverse progresivamente la esencia humana, ese ente paradigmático aún no cumplido en la historia.

Las virtudes sobrenaturales son vueltas naturales y vienen a ser constitutivos del hombre, mediante una operación filosófica. Puesto Caso a considerar al hombre, sigue la operación contraria: que el ser humano avanza hacia lo divino y logra una mayor humanidad en cuanto más se acerca a ello. *La persona humana y el Estado totalitario* enseña una y otra vez que la humanidad “es un desarrollo constante hacia la persona divina”. Deja la convicción de que el hombre se diviniza a medida que cumple lo humano propio, con lo cual no afirma, en manera alguna, que el hombre llegue a Dios, sino que desenvuelve máximamente su espiritualidad. Esto, con independencia de que el hombre esté llamado a lo sobrenatural. La convicción es filosófica y no religiosa, pues adquiere sus razones de argumentos. En la edición definitiva de *La existencia* escribe lo que ya había afirmado, por lo menos una vez, en “La última navidad”, de *El problema de México y la ideología nacional*, 1924: que el desarrollo humano hacia Dios está filosóficamente asegurado por nuestra ignorancia sobre Dios y sobre el hombre. Dios es incompresible en su manifestación, “la inefable presencia divina, patente en Jesucristo”. Nadie sabe la naturaleza de Dios, como tampoco nadie sabe hasta dónde se prolongará la naturaleza humana en su desenvolverse constante. Ignoramos, dijo en “Una

definición de la filosofía", pero sabemos que "la debemos exaltar hasta hacer de cada uno de nosotros un hombre absoluto". "Dios y hombre pudo ser Jesús", ese maravilloso sacrificado "por su propio deseo y su deliberada intención". ¿Por qué el hombre no ha de poder imitar y ser moralmente como Jesús en su proyecto a la perfección?

Todo confluye a tornar razonable el ejemplo que es Jesucristo. Sea por el lado de la moral paradigmática; sea por el lado de la superación del hombre por el hombre, Jesucristo, ejemplo, muestra que también el ser humano logrará su aspiración a lo absoluto, con lo cual no trata de ser Dios, sino de cumplir máximamente su espiritualidad. Como sostiene en "La última Navidad", Cristo hombre viene a ser "la gran promesa humana de victoria". A partir de aquí Caso indica la existencia de Dios, ser trascendente. La victoria humana no encierra al hombre en sí mismo, ya que necesita, para la obra constante de hacerse, al lado de Cristo hombre, un Dios perfecto, pura inteligencia y puro acto. Representa a Dios igualmente con el amor y gusta decir que la persona humana no halla reposo en el amor finito y entonces, busca "más allá" el amor de la persona que sea amor y abnegación simplemente.

En los ensayos sobre la esperanza y sobre la fe trasciende lo inmanente porque reflexiona que la religión es una experiencia con la cual debe construirse la filosofía. Cuando considera el proyecto humano establece a Dios a manera de un postulado, para que sea la garantía de que el hombre alcanzará la perfección anhelada. Los grandes hombres –Platón, Dante, Newton–, pese a su alto grado de humanidad, son inferiores al ideal humano. "El ideal del hombre no puede saciarse, sino con la postulación de una persona" que sea omnipotente,

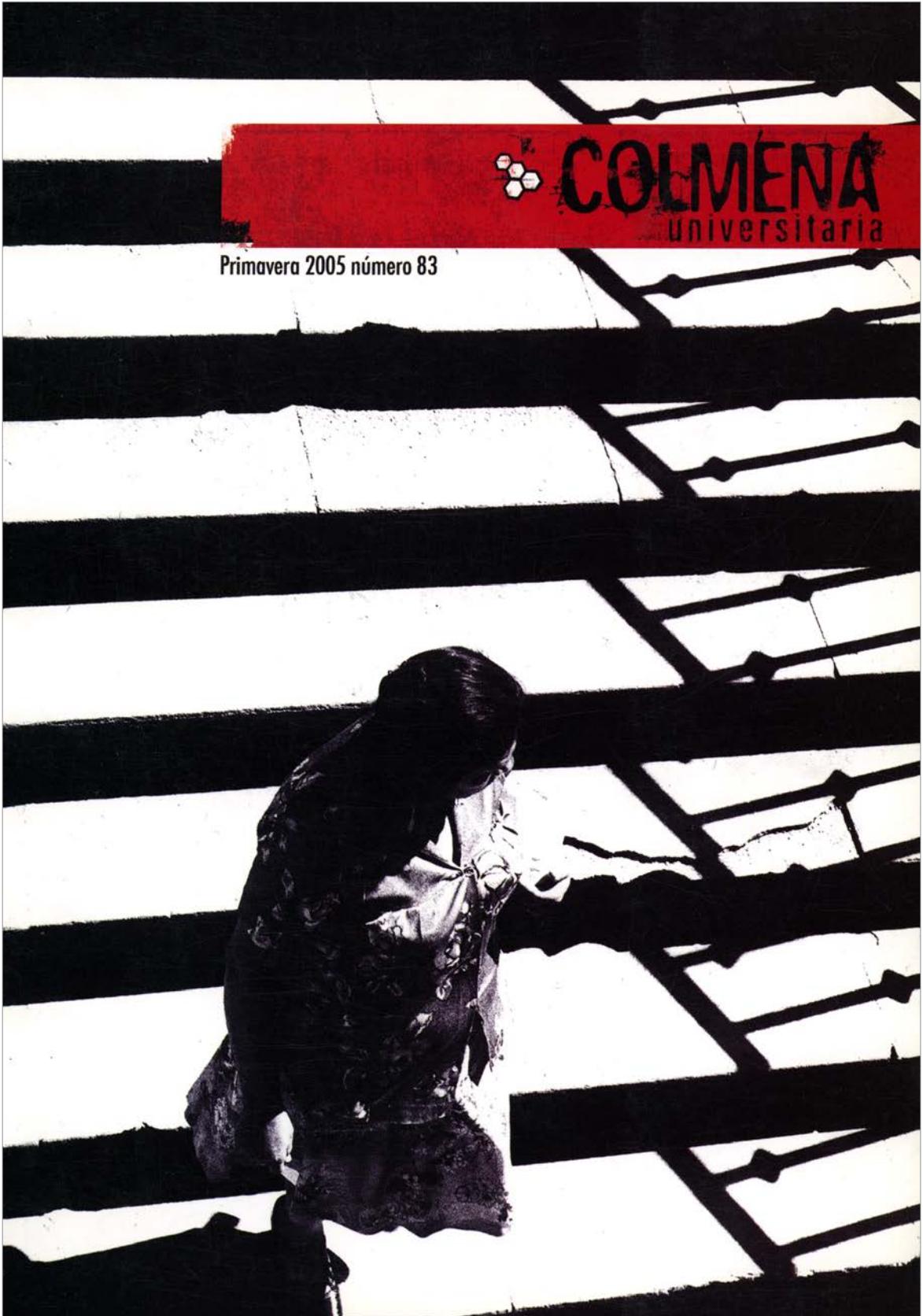
absolutamente desinteresada, comprensiva de todo objeto de conocimiento en un solo acto de conocer, autónoma por completo, identificada con la santidad. "Esta persona que postula el ideal humano, es la síntesis del ser y el ideal, Dios" ("Persona, individuo y cosa", de *La persona humana y el Estado totalitario*).

Las palabras recuerdan las de Kant: "El hombre de bien quiere que Dios exista". El argumento resulta similar. Pero Dios para Caso es algo más que una mera postulación: es una experiencia, se conoce por la intuición y por la fe. No le basta sostener que el hombre –síntesis de toda existencia– participa en su debilidad del poder y el sentido infinitos. Desde 1909 hasta los días de 1945, tiene a Dios por principio de los principios, fin de los fines humanos. Justamente el año de 1945 ("*Trascendencia y libertad*", de *La existencia*) distingue su filosofía de la existencial diciendo que la suya es trascendente, no de inmanencia, porque "puede esclarecer el sentido de humanidad" hacia lo absoluto. De esta manera el filósofo mexicano permanece en el campo autónomo de la filosofía y no por eso abandona la lealtad a su concepción religiosa del mundo, a su cristianismo filosófico como dijo José Gaos.



**COLMENA**  
universitaria

Primavera 2005 número 83



# PROBLEMAS FILOSÓFICOS EN LA DESCRIPCIÓN MATEMÁTICA DE LA RADIACIÓN ELECTROMAGNÉTICA

Vicente Aboites

## I. Introducción

La relación entre el mundo externo y la matemática es uno de los más interesantes problemas de la filosofía de la matemática. Algunas preguntas relacionadas con este problema son las siguientes:

¿Qué cosa es la descripción matemática de un acontecimiento físico? ¿Cómo es que los objetos matemáticos (si es que existen) se relacionan con el mundo físico de modo que las aplicaciones de la matemática al mundo son posibles? ¿Por qué es la matemática esencial para la ciencia? ¿Cómo es que las construcciones mentales de la matemática nos permiten clarificar los hechos del universo externo? ¿Cómo puede un hecho matemático servir como explicación para hechos físicos no-matemáticos?

En el presente artículo la discusión de estas preguntas será hecha a partir del análisis del modelo matemático de la radiación electromagnética, en particular a partir de las ecuaciones de Maxwell y de la ecuación de Helmholtz.

¿Cómo es posible que exista una descripción matemática de algo que llamamos onda electromagnética? ¿Cuáles son los alcances de esta descripción? ¿Esta descrip-

ción matemática implica que lo establecido por las ecuaciones del electromagnetismo debe ocurrir en el mundo real? O es al revés, y entonces es el mundo real quien de algún modo se ajusta a lo establecido por las ecuaciones del electromagnetismo? ¿Todo lo que es posible deducir del modelo matemático del electromagnetismo debe ocurrir en el mundo? ¿Cómo es que ecuaciones obtenidas con tantas suposiciones irreales o ficticias proporcionen una descripción que es en muy alto grado empíricamente verificable?

Antes de discutir dichas preguntas, en las secciones II, III y IV se revisan algunos conceptos y posiciones fundamentales, en particular la distinción entre realismo y antirrealismo y las características más importantes del logicismo, formalismo e intuicionismo, así como otros enfoques actuales. En esto se seguirán exposiciones convencionales de filosofía de la matemática como las representadas por Shapiro (2000), George & Vellman (2002), Körner (1960) y Anglin (1994).

## II. Realismo y antirrealismo

El "realismo en ontología" es el punto de vista de acuerdo al cual algunos objetos

matemáticos existen objetivamente e independientemente del matemático que los concibe. En este caso por objeto matemático se entiende, objetos que son acausales, eternos, indestructibles y que no forman parte del espacio-tiempo del mundo externo. El "Idealista" estará de acuerdo en que los objetos matemáticos existen pero sostendrá que estos dependen de la mente humana. Es decir, un idealista estará de acuerdo con la afirmación: "si no hubiera mentes, no habría objetos matemáticos", mientras que el realista en ontología la negará. La postura llamada "platonismo" es realismo en ontología debido a que los objetos matemáticos son para ellos ideas platónicas, esto es, objetos que comparten el ser, acausales, eternos, indestructibles y no forman parte del espacio tiempo. Una pregunta importante es: ¿cómo es posible para la mente humana obtener conocimiento de objetos acausales, eternos, indestructibles y ajenos al espacio-tiempo? Desde este punto de vista la matemática parece *a priori* e independiente de la experiencia humana lo cual no sería aceptado por un "antirrealista".

El "realismo en valor de verdad" es el punto de vista de acuerdo al cual las afirmaciones matemáticas tienen un valor objetivo de verdad, independiente de las mentes, lenguajes y convenciones de los matemáticos. El "antirrealismo en valor de verdad" afirma que si las proposiciones matemáticas tienen valores de verdad, éstos serán dependientes de la mente del matemático. La relación entre el realismo en ontología y el realismo en valor de verdad es discutido por Paul Benceraf (1973).

Posiblemente en la actualidad el platonismo sea más frecuente entre los ma-

temáticos que entre los filósofos. Por ejemplo, al igual que muchos matemáticos, Platón siendo un "realista en valor de verdad", sostuvo que las proposiciones de la geometría eran objetivamente verdaderas o falsas independientemente de la mente de los matemáticos, pensó que el tema de la geometría está constituido por un mundo de objetos que existen independientemente de la mente humana. De hecho Platón argumentó de un realismo en valor de verdad a un realismo en ontología. Para él los objetos geométricos no son físicos sino eternos e inmutables, esto es, igual que las ideas del mundo platónico, por tanto la geometría no describe lo que existe en el mundo real. En el diálogo Teeteto se afirma que la aritmética como la geometría se aplica al mundo material sólo aproximadamente. Como ejemplo de esto frecuentemente se menciona el punto tangente entre un círculo y una línea, que sólo existe matemáticamente pero nunca en el mundo real.

### III. Logicismo, Formalismo e Intuicionismo

Emanuel Kant sostuvo que la matemática es conocida independientemente de la experiencia sensorial y por tanto es *a priori*, y que las verdades de la matemática no pueden ser determinadas a partir del análisis de conceptos y por tanto son sintéticas. Las dos alternativas al enfoque kantiano son que la matemática es empírica y por tanto *a posteriori*, o que la matemática es analítica. El primer punto de vista fue sostenido, por ejemplo por John Stuart Mill en su obra *A system of logic*, y el segundo enfoque corresponde principalmente a

la propuesta logicista de Frege (1879, 1884) que pretende reducir la matemática a lógica. Los movimientos neologicistas parten de dos premisas que son:

- i) Una parte significativa de las verdades de las matemáticas se conocen *a priori*, y,
- ii) Conciérne a la matemática un mundo ideal de objetos que son objetivos y en algún sentido independientes de nuestra mente.

Desde luego, este enfoque enfrenta los mismos problemas que el realismo en ontología ya que, ¿cómo podemos conocer algo sobre un mundo de objetos abstractos y acausales? Actualmente el proyecto neologicista continúa vigorosamente y se aplica a los números naturales y a la aritmética básica. Una parte del trabajo contemporáneo fundamental radica en la extensión del logicismo hacia otras áreas de la matemática.

Otro importante enfoque en la matemática es llamado formalismo y sostiene que la esencia de la matemática es la manipulación de símbolos. Por tanto sobre cualquier rama de la matemática sólo se requiere proporcionar una lista de símbolos y las reglas permitidas para su manipulación. Esto agota todo lo que hay que saber sobre dicha rama de la matemática. De acuerdo al formalista el tema de la matemática no es y no puede ser sobre “algo” o sobre cualquier cosa mas allá que sobre símbolos gráficos y las reglas para su manipulación. Este enfoque tiene más aceptación entre matemáticos que entre filósofos de la matemática. Algunas formas radicales de formalismo sostienen que los símbolos matemáticos no tienen en sí mismos ningún sentido más allá que el que ten-

drían las piezas de un tablero de ajedrez. Otras formas menos radicales aceptan que los símbolos matemáticos podrían tener algún sentido pero este es irrelevante para la práctica de la matemática. Claramente el formalismo resuelve, o evita abordar, difíciles problemas metafísicos y epistemológicos. Por ejemplo, a la pregunta ¿sobre qué trata la matemática? tenemos la respuesta: ¡sobre nada! A la pregunta, ¿qué son los números, conjuntos, etcétera? la respuesta es: ¡ellos no existen, o si existen podrían igualmente no existir! La pregunta, ¿qué es el conocimiento matemático? tiene la respuesta: ¡es el conocimiento de un juego basado en símbolos y reglas, o el conocimiento de los resultados obtenidos en ese juego!

Todo esto nos lleva a una interesante pregunta. ¿Si la matemática no es nada más que un juego, cómo es posible que este juego sea útil en la ciencia? ¿Cómo es que el “inútil juego de la matemática” tenga alguna aplicación al mundo real? Desde este punto de vista el formalismo es parecido a la posición que en filosofía de la ciencia se conoce como instrumentalismo. De acuerdo a esta postura el conocimiento científico es nada más que un complejo instrumento para realizar predicciones sobre el mundo observable, sin que tengamos necesidad de creer que los entes teóricos propuestos por las teorías científicas sean reales. Desde luego un importante problema que enfrentan los instrumentalistas es el de explicar por qué sus instrumentos funcionan tan bien. Desde el punto de vista del formalismo la pregunta de por qué la matemática es útil, parece intratable.

Al criticar el formalismo Frege (1903) explica la condición necesaria para que el

conocimiento matemático se eleve al rango de ciencia:

¿Por qué pueden aplicarse las ecuaciones de la aritmética? Solamente porque ellas expresan pensamientos. ¿Cómo podríamos aplicar ecuaciones que expresan nada y que son nada más que un grupo de símbolos gráficos, que pueden transformarse en otros símbolos de acuerdo a ciertas reglas? Es solamente la aplicación de la aritmética al mundo la que la eleva del rango de juego, al rango de ciencia.

Un formalista siempre puede responder que las aplicaciones no son parte de la matemática en sí misma sino algo externo a ella. Sin embargo Frege responde que el problema de la aplicabilidad de la matemática no desaparece sólo porque el formalista, o el matemático, rehuse tratar con éste. El formalista parece relegar el problema de la aplicabilidad de la matemática a los físicos, astrónomos, ingenieros, etcétera, sin embargo éstos obviamente rechazan ocuparse de este problema debido a lo cual permanece en el limbo. Una versión moderada de formalismo es el deductivismo de Hilbert expuesto en su libro *Grundlagen der Geometrie* (1899), donde afirma que la práctica de la matemática consiste en obtener las consecuencias lógicas de axiomas ininterpretables. La idea básica del deductivismo consiste en ignorar las interpretaciones y concentrarse en las inferencias. Hilbert afirmó que en una axiomatización adecuada de la geometría uno debería ser capaz de sustituir los términos “punto, línea y plano” por “mesa, silla y tarro de cerveza”, Hilbert (1935). Es decir, una vez que los axiomas han sido formulados, la intuición y la observación pueden ser eliminados pues no son parte de la matemática. Igual que el formalista, el deductivista tiene respuestas claras para algunas preguntas filosóficas. ¿De qué se trata la matemática? ¿De na-

da! ¿Qué es el conocimiento matemático? ¿Es conocimiento sobre lo que se infiere de algo, es decir, el conocimiento matemático es conocimiento lógico! ¿Cómo se puede aplicar una rama de la matemática? ¿Encontrando interpretaciones físicas que hagan verdaderos los axiomas!

El más importante requerimiento exigido a una rama de la matemática formalizado es que no debe permitir derivar una fórmula que contradiga las proposiciones iniciales. Es decir, una teoría formalizada  $T$ , es consistente si no es posible derivar una fórmula contradictoria (por ejemplo que  $0=0$  y que  $0\neq 0$  en la misma teoría) utilizando los axiomas y reglas de  $T$ . Como sabemos, con sus teoremas de incompletes, Kurt Gödel (1931, 1934) mostró la imposibilidad del llamado programa de Hilbert. Los dos teoremas de Gödel nos dicen en resumen que:

- i) Si una teoría  $T$  es consistente entonces hay una fórmula  $F$  que no es posible derivar en  $T$ , y
- ii) Si una teoría  $T$  es consistente, entonces no se puede derivar dentro de  $T$  la afirmación de que  $T$  es consistente.

Por otra parte, el rechazo de ciertos modos de inferencia en la matemática es lo que causó la postura conocida como intuicionismo presentada por L.E.J. Brouwer (1912). Como sabemos, la ley del medio excluido (o ley del tercero excluido) afirma que siendo  $P$  una proposición entonces: o  $P$  es el caso, o  $P$  no es el caso. Esto se abrevia como:  $P$  o no- $P$ , o como;  $P \vee \neg P$ . Esta ley está íntimamente relacionada con el principio de bivalencia que afirma que toda proposición es verdadera o falsa. El término intuicionista es empleado para referirse a los filósofos o matemáticos

que rechazan fundamentalmente la ley del medio excluido. Los sistemas lógicos y matemáticos que incluyen la ley del medio excluido son llamados clásicos, y los que no, intuicionistas. Por ejemplo, un intuicionista no aceptará la eliminación de la doble negación que nos permite inferir de la negación de  $P$ , a  $P$ . Usando lógica intuicionista uno puede inferir no-no- $P$  de  $P$ , pero no al revés. Para Brouwer cualquier proposición matemática legítima directamente involucra las habilidades mentales del ser humano y aceptar el principio del medio excluido es aceptar un principio de omnisciencia que está mas allá de la capacidad humana. Es decir, el principio del medio excluido nos permite afirmar que toda proposición puede ser probada o reducida al absurdo lo cual podríamos saber sólo si fuéramos omniscientes. Para un intuicionista la matemática clásica introduce varios conceptos carentes de significado como: “el conjunto de puntos del espacio”, o “el conjunto cuyos elementos son las funciones continuas de una variable”. Para un intuicionista nunca terminaríamos de construir esos conjuntos y por tanto no podemos hablar del “conjunto”. Desde el punto de vista de Brouwer la lógica es sólo la codificación de las reglas usadas en la comunicación de la matemática y por tanto el logicismo y el formalismo ni siquiera tocan la esencia de la matemática. Sin embargo, este último punto no es aceptado por todos los intuicionistas, por ejemplo Arend Heyting (1956) desarrolló una formalización rigurosa para una lógica intuicionista llamada Cálculo de Predicados de Heyting. En contraste con Brouwer y Heyting, Michael Dummett (1973) se acerca al estudio de la lógica y la ma-

temática desde un punto de vista lingüístico. El afirma que: “El significado de una proposición matemática esta determinado por su uso”. Así mismo sostiene que:

Debe haber una diferencia observable entre el comportamiento o capacidades de alguien que dice tener conocimiento del significado de una expresión y alguien que carece de él.

#### IV. Situación actual

Hay fundamentalmente dos escuelas de pensamiento en la filosofía de la matemática actual. Los que sostienen que los números, conjuntos y otros objetos matemáticos existen independientemente de la mente, lenguaje y convenciones del matemático, y los que no. Estos últimos intentan reformular la matemática sin invocar tales términos matemáticos. Los miembros de la primera escuela son realistas ontológicos y frecuentemente también realistas en valor de verdad. Aquí destacan Platón, Frege, Gödel, Quine, Putnam, Wright, Hale y Maddy.

Como se mencionó anteriormente, para Quine (1951) la ciencia es solamente una herramienta de predicción y éste es el criterio último para aceptar o rechazar cualquier teoría que en sí misma forma parte de una “red de conocimiento”. Quine argumenta que nosotros creemos en la existencia de objetos ordinarios como sillas o mesas por la misma razón, esto es, por que forman parte de esta red de conocimiento. Por su parte Putnam (1971) señala que la física clásica y moderna constan de magnitudes medibles con números reales (*e.g.* volumen, velocidad, fuerza, presión, etcétera) y que las relaciones entre esas cantidades se expresan en términos

de ecuaciones. A partir de esto concluye que, no es posible hacer ciencia sin números reales y sin funciones que expresen relaciones entre estos, por tanto los números reales existen, lo mismo que las funciones. Del mismo modo concluye que para que la ciencia tenga sentido debemos aceptar la existencia de funciones. Los párrafos anteriores delinean el conocido "argumento de indispensabilidad" de Quine-Putnam. Una consecuencia de esto es que Quine sólo acepta como verdaderas las partes de la matemática que tienen aplicación científica. Es decir sólo las partes de la matemática que tienen alguna relación, por lejana que sea, con nuestra observación sensorial. Por su parte, el argumento de indispensabilidad tiene las siguientes premisas:

- i) El análisis real y las variables que emplea son objetos abstractos llamados "números reales" y si uno acepta la verdad de los axiomas del análisis real entonces uno acepta la existencia de estas entidades abstractas.
- ii) El análisis real es indispensable para la física. La física no puede ser formulada ni practicada sin el uso del análisis real.
- iii) Si el análisis real es indispensable para la física, quien acepta la física como verdad en relación al mundo material, entonces acepta la verdad del análisis real.
- iv) La física es verdadera, o muy aproximadamente verdadera.

La conclusión del argumento es que los números reales existen y lo hacen de modo independiente del matemático. Como hemos visto, esto es realismo en ontología.

Los filósofos que niegan la existencia de objetos matemáticos son algunas veces llamados nominalistas y representan una versión radical de antirrealismo en ontología. Dos importantes ejemplos son Harry Field y Charles Chihara.

La postura de Field (1980) es llamada "ficcionalismo" pues supone que podemos pensar sobre los objetos matemáticos del mismo modo en que pensamos sobre el personaje de una obra de ficción. Es decir que el número cinco y el conjunto vacío tienen el mismo estatus ontológico que el personaje *Oliver Twist*. Field considera que el único argumento serio para la existencia de entidades matemáticas es el argumento de indispensabilidad de Quine-Putnam sin embargo de este argumento Field cuestiona la segunda premisa. Es decir, Field acepta que la matemática es útil para la ciencia y el científico pero no acepta que ésta sea esencial para la ciencia. Argumenta que la ciencia puede ser realizada sin matemáticas, de ahí el título de su libro *Science without numbers*. Como sabemos, un lenguaje nominalista es un lenguaje que no hace referencia a objetos abstractos como números o conjuntos (que son términos empleados en el lenguaje científico), de hecho Putnam (1971) afirma que no es posible realizar ciencia en un lenguaje nominalista. Sin embargo, Field intenta precisamente dar una formulación nominalista de las teorías científicas. Dado que sería demasiado intentar presentar una versión nominalista de todas las teorías científicas (*e.g.* relatividad, mecánica cuántica, química, astronomía, economía, etcétera) Field se concentra en presentar una formulación nominalista de la teoría newtoniana de la gravitación, en donde

maneja puntos y regiones de espacio-tiempo. Para Field los puntos y regiones no son objetos matemáticos y por tanto son términos concretos y no abstractos. Un ejemplo de la terminología nominalista de Field es el siguiente: 'y Ent zx' se interpreta como: "x", "y", "z" son colineales y "y" está Entre "x" y "z". De modo interesante Field muestra cómo formular subrogados de derivadas e integrales en el lenguaje de la mecánica no-minimalista por él formulada.

Otro prominente antirrealista ontológico es Charles Chihara (1990) quien prosigue una idea discutida por Russell en el sentido de que cualquier referencia a conjuntos debería de ser eliminada y sustituida por propiedades o atributos. Sin embargo en la actualidad muchos filósofos encuentran la referencia a atributos problemática. Por ejemplo, Quine (1941) argumenta que no hay criterios establecidos para distinguir atributos idénticos o distintos. Es decir, Quine propone que son los atributos los que deben de ser sustituidos por conjuntos. Finalmente los atributos comparten con los conjuntos y los números algunas características como el no existir en el espacio-tiempo y no involucrarse en relaciones causales con objetos físicos. Luego entonces ¿cómo podemos saber cualquier cosa sobre atributos? La propuesta de Chihara consiste en no hacer referencia a conjuntos sino a "expresiones abiertas". Por ejemplo en lugar de hacer referencia "al conjunto de todos los autos", hacemos referencia a la expresión abierta "x es un auto".

Una reciente contribución a la filosofía de la matemática es la propuesta por John P. Burgess y Gideon Rosen (1997) quienes critican los intentos de elaborar matemáticas sin referencia a objetos abs-

tractos como números y conjuntos. Se argumenta que dado que no hay conexiones causales entre nosotros y las entidades matemáticas, el realista en ontología no puede explicar el conocimiento matemático sin postular habilidades místicas en nosotros para comprender el universo matemático. Aquí se acepta como premisa que no podemos conocer nada de un objeto a menos que exista una conexión causal entre nosotros y dicho objeto. Sin embargo nadie ha jamás explicado que tipo de relaciones causales se requieren para lograr conocimiento. Otro enfoque de la filosofía de la matemática es el estructuralismo sostenido por Bencerraf (1965), Hellman (1989), Resnik (1997) y Shapiro (1997) entre otros. La idea central es que la matemática es la ciencia de las estructuras. La mayoría de los estructuralistas son realistas en valor de verdad.

## V. Ondas electromagnéticas

A partir del material anteriormente expuesto, en esta sección se discuten algunos aspectos filosóficos relacionados con la descripción matemática de la radiación electromagnética. Por claridad se han escrito las ecuaciones a las que hace referencia el texto, sin embargo la comprensión matemática de éstas es innecesaria para seguir la argumentación presentada.

La descripción de un campo electromagnético usando los vectores de campo eléctrico  $E$  y campo magnético  $H$  está dada por las ecuaciones de Maxwell (ver Born (1993) y Landau (1981)):

$$\nabla \times E = -\mu_0 \frac{\partial H}{\partial t}$$

$$\nabla \times H = \epsilon_0 \frac{\partial E}{\partial t} + J$$

$$\nabla \cdot E = \frac{\sigma}{\epsilon_0}$$

$$\nabla \cdot H = 0$$

en donde  $\sigma$  y  $J$  representan la densidad de carga y corriente en el medio y  $\epsilon_0/\mu_0$  la permitividad eléctrica y permeabilidad magnética del vacío respectivamente.

Estas ecuaciones representan en el orden dado: i) la ley de inducción de Faraday, que nos dice que el cambio en el tiempo de un campo magnético producirá un campo eléctrico, ii) la ley de Ampere, que nos dice que un campo magnético será producido siempre que se tenga una corriente eléctrica, o se dé el cambio en el tiempo de un campo eléctrico, iii) la ley de Gauss, que establece que toda densidad de carga eléctrica generará un campo eléctrico y finalmente, iv) es la ecuación que establece la no existencia de monopolos magnéticos.

Considerando un medio con densidad de carga y corriente cero ( $\sigma=0, J=0$ ) es fácil obtener a partir de las ecuaciones anteriores, las dos ecuaciones de onda para los campos  $E$  y  $H$ :

$$\nabla^2 E = \frac{1}{c^2} \frac{\partial^2 E}{\partial t^2}$$

$$\nabla^2 H = \frac{1}{c^2} \frac{\partial^2 H}{\partial t^2}$$

Estas ecuaciones son muy importantes ya que muestran que en ausencia de cargas y corrientes, los campos eléctricos y magnéticos pueden oscilar y propagarse como ondas electromagnéticas en el espacio vacío a la velocidad  $c$  que es la velocidad de la luz. Es sabido que Hertz y Marconi realizaron experimentos que mostraron conclusivamente que las ondas de radio eran precisamente las ondas electromagnéticas que había predicho Maxwell y más aún, siendo la luz una onda electromagnética ésta se describe también por las mismas ecuaciones.

Los campos eléctrico y magnético  $E$  y  $H$  son funciones del espacio y del tiempo. Suponiendo que los campos  $E$  y  $H$  pueden escribirse como el producto de una función que depende exclusivamente del espacio  $D$ (función de espacio) y otra que depende exclusivamente del tiempo  $F$ (función del tiempo) tenemos que los campos eléctrico y magnético podrán escribirse como:

$E$  (función del espacio-tiempo) =  $D$  (función del espacio)  $\times$   $F$ (función del tiempo)

Si además suponemos que la variación temporal de los campos eléctrico y magnético es una perfecta oscilación sinusoidal, entonces es posible demostrar que la función  $D$ , que depende exclusivamente del espacio, satisface la ecuación de Helmholtz.

$$\nabla^2 D + k^2 D = 0$$

Donde  $\kappa$  es un término llamado vector de onda dado por la relación  $\kappa^2 = \omega^2/c^2$ , donde  $c$  es la velocidad de la luz y  $\omega$  la frecuencia de oscilación.

La ecuación de Helmholtz es de enorme importancia científica y filosófica pues

en principio cualquier función  $D$  que satisfaga dicha ecuación es una distribución posible de campo para una onda electromagnética. Por ejemplo, la aproximación de ondas electromagnéticas planas infinitas representan una solución particular  $D_1$  para la función  $D$  de la ecuación de Helmholtz. Como el nombre indica estas ondas representan planos infinitos que viajan en el espacio a la velocidad de la luz. Otro ejemplo son las ondas electromagnéticas esféricas que son otra solución particular  $D_2$  para la función  $D$  de la ecuación de Helmholtz. Estas ondas representan ondas esféricas que parten de un origen y que se expanden uniformemente al infinito. La luz producida por una bombilla eléctrica sería una representación experimental aproximada de estas ondas. Un ejemplo más son las ondas electromagnéticas cilíndricas que son otra diferente solución particular  $D_3$  para la función  $D$  de la ecuación de Helmholtz. Estas ondas representan campos electromagnéticos cilíndricos que se expanden alejándose radialmente de un eje que es donde se originan. Estas tres diferentes soluciones a la ecuación de Helmholtz son las más frecuentemente utilizadas en la descripción de ondas electromagnéticas.

Sin embargo el desarrollo tecnológico de mediados del siglo XX con la invención del láser en 1961 por Mainman, enfrentó a los científicos a una nueva estructura espacial para la radiación electromagnética, para la cual las descripciones de onda plana, esférica o cilíndrica hasta entonces conocidas no eran adecuadas. La búsqueda de una solución particular  $D_4$  de la ecuación de Helmholtz que pudiera adecuadamente describir un rayo láser dio

como resultado las llamadas ondas gaussianas o de Hermite-Gauss que son funciones matemáticas espaciales que son solución de la ecuación de Helmholtz, que representan con mucha precisión la onda electromagnética de un haz láser.

■ Por otra parte, en 1977 la película de ciencia ficción *Star Wars* enfrentó a los científicos con una interesante pregunta: ¿Las espadas láser mostradas en dicho filme podrían existir en la realidad? (Esto en relación a su apariencia externa, no a su ficticia capacidad destructiva). Esto es, ¿puede haber representaciones espaciales de ondas electromagnéticas que tengan la forma de una espada, de un haz de luz de dimensión finita? La respuesta a esta pregunta en términos matemáticos se traduce en los siguientes términos: ¿Existe una función matemática espacial  $D_5$  que es solución de la ecuación de Helmholtz tal que muestre las características deseadas? Durnin (1987) mostró que la ecuación de Helmholtz acepta como solución distribuciones de radiación electromagnética con las características deseadas. Inmediatamente se inició el trabajo experimental para obtener las distribuciones de radiación electromagnética matemáticamente predichas y efectivamente, fueron observadas en el laboratorio. Estas ondas se conocen como, ondas de Bessel no difractivas.

A partir de los ejemplos anteriores podemos ahora preguntar si; ¿Toda solución matemática de la ecuación de Helmholtz representa una distribución espacial de radiación electromagnética que puede existir en el mundo real? ¿cómo podríamos afirmar esto? Lo que científicamente sabemos es que a toda distribución espacial de radiación electromagnética le co-

responde una solución de la ecuación de Helmholtz. Por lo menos nunca se ha encontrado un contra-ejemplo. Sin embargo no podemos afirmar que a toda solución posible de la ecuación de Helmholtz le corresponde una distribución de radiación electromagnética en el mundo real. Ni siquiera sabemos cómo podríamos probar que a toda solución matemática de la ecuación de Helmholtz le corresponde una distribución física real.

Por otra parte resulta sorprendente que a pesar de las aproximaciones involucradas en la obtención de las ecuaciones de Onda y de Helmholtz, las observaciones experimentales concuerdan extraordinariamente bien con la teoría. Por ejemplo, dentro de las aproximaciones empleadas está el que no hay cargas libres ni corrientes, lo cual en la práctica nunca es verdadero, o por lo menos no podemos estar seguros de que sea verdadero, pues existe el fenómeno de creación-aniquilación aleatoria en el espacio de pares electrón-positrón. También se supone válido el hecho de que podemos realizar separación de variables espaciales y temporales a pesar de que no es claro físicamente qué significa esto. Así mismo se supone la existencia de oscilaciones sinusoidales ideales que para existir requerirían de tiempos infinitos (para garantizar como espectro de Fourier una Delta de Dirac en frecuencia) y por tanto son irreales. A pesar de esto la teoría electromagnética es una de las teorías más sólidas y mejor establecidas de la ciencia moderna. ¿Que es lo que el científico quiere decir al afirmar esto? La respuesta a esta pregunta inevitablemente nos lleva a la discusión entre realismo y antirrealismo. El realista afirmará que la ciencia pro-

pone teorías sobre el mundo observable y no observable verdaderas. Donde por verdadero o "verdad" podemos aceptar la noción de sentido común de correspondencia con los hechos. Por tanto una teoría es verdadera si el mundo es como dice la teoría y falsa de otro modo. Por su parte el antirrealista afirmará que las teorías son nada más que instrumentos útiles para predecir resultados de observación. Las teorías no deber ser interpretadas como verdaderas o falsas sino ser usadas como meros instrumentos de predicción, de aquí que los antirrealistas frecuentemente son llamados instrumentalistas. En el caso de la radiación electromagnética el realista afirmará que los entes matemáticos y los campos eléctricos y magnéticos empleados son reales, mientras que el antirrealista afirmará que la estructura matemática y el modelo de campos eléctrico y magnético empleado es sólo una herramienta de cálculo para predecir resultados. Para el antirrealista cada resultado obtenido matemáticamente debe de ser corroborado por la observación experimental mientras que para el realista, debido a su creencia en la realidad del modelo, todo lo que el modelo matemático del electromagnetismo prediga debe de observarse en la realidad. Es decir, al obtener un resultado teórico a partir de las ecuaciones del electromagnetismo, el realista *a priori* sostendrá la existencia real del mismo, mientras que el antirrealista actuará *a posteriori* y esperará a la observación y verificación experimental del resultado teórico.

Para apoyar su postura los antirrealistas afirman que la historia de la ciencia muestra innumerables casos en que teorías bien establecidas han sido demostra-

das como falsas así como todos los entes que formaban parte de la misma. Sin embargo esto no quita que muchas de esas teorías desechadas o rebasadas cumplieron adecuadamente durante algunos años la función de ser instrumentos aproximados para la predicción de observaciones experimentales. En la historia de la óptica encontramos un sólido ejemplo de lo anterior. La teoría de Newton propone que la luz esta formada por haces de corpúsculos materiales. Por otra parte la teoría de Fresnel considera a la luz como ondas transversales propagándose en un éter. Esta teoría fue reinterpretada por la teoría electromagnética de Maxwell en donde las ondas mencionadas por Fresnel son ahora campos eléctricos y magnéticos fluctuantes en el éter. Al inicio del siglo veinte la idea del éter se eliminó dejando sólo a los campos eléctricos y magnéticos. Finalmente el carácter ondulatorio de la luz fue complementado con el carácter corpuscular de la teoría cuántica y la introducción del concepto de fotón. Es decir, primero la luz fue caracterizada a partir de partículas, posteriormente como ondas en un medio elástico, después como fluctuaciones de campos y finalmente como fotones. Cada una de estas caracterizaciones consta de un planteamiento matemático particular ¿es entonces correcto hablar “del modelo” de la luz? De hecho cada uno de los modelos o teorías anteriores fue adecuado para realizar un cierto número de predicciones pero insuficiente para otras. 

### Referencias

Anglin, W.S., *Mathematics: a concise history and philosophy*, Springer, (1994).

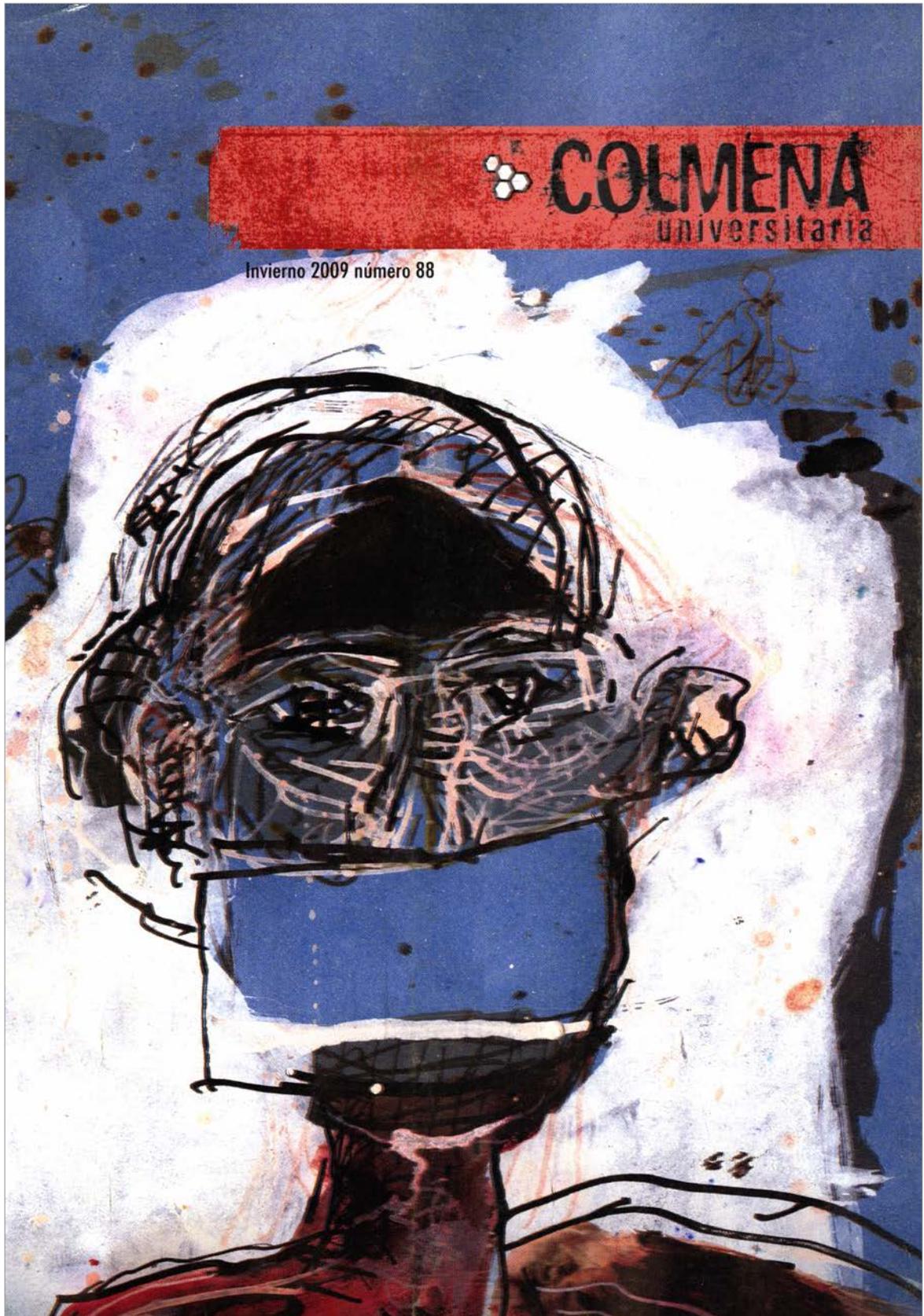
- Bencerraf, P., “What numbers could not be”, *Philosophical Review*, 74, p. 47, (1965), en Bencerraf y Putnam (1983).
- , “Mathematical truth”, *Journal of Philosophy*, 70, p. 272, (1973), reprinted in Bencerraf y Putnam (1983).
- , y Putnam H., *Philosophy of Mathematics*, Cambridge University Press, (1983).
- Born, M. y Wolf, E., *Principles of Optics*, Pergamon Press, (1993).
- Brouwer, L. E. J., *Intuitionisme et formalisme*, (1912), trad. *Intuitionism and Formalism*, en Bencerraf y Putnam, (1983).
- Burges, T. y Rosen, G., *A subject with no object: strategies for nominalistic interpretation of Mathematics*, Oxford University Press, (1997).
- Chalmers, A. F., *What is this thing called science*, Open University Press, (1999).
- Chihara, C., *Constructibility and mathematical existence*, Oxford University Press, (1990).
- Dumin, J, et al., “Diffraction-Free Beams”, *Phys. Rev. Lett.*, vol. 58, p. 1499, (1987).
- Dummet, M., *The philosophical basis of intuitionistic logic*, (1973), en Bencerraf y Putnam, (1986).
- Field, H., *Science without numbers*, Princeton University Press, (1980).
- Frege, G., *Begriffsschrift*, (Halle), (1879), trad. en Van Heijenoort, (1967).
- , *Die Grundlagen der Arithmetik* (Breslau, Koebner), (1884); *The foundations of arithmetic*, trad. J. Austin, New York, Harper, (1960).
- , *Die Grundgesetze der Arithmetik* (vol.1, 1892; vol. 2, 1903), trad. *The Basic Laws of Arithmetic*, University of California Press, (1964).

- George, A. & Velleman, D.J., *Philosophies of Mathematics*, Blackwell Publishers, (2002).
- Gödel, K., "Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme", *Montatshefte für Mathematik und Physicsk*, 38, p. 173, (1931), trad. en Van Heijenoort (1967).
- , "On undecidable propositions of formal mathematical systems", in *The undecidable*, (1933), New York, Raven Press, (1965).
- Hale, B., *Abstract objects*, Blackwell, (1987).
- Hellman, G., *Mathematics without numbers*, Oxford University Press, (1989).
- Heyting, A., *Intuitionism, an introduction*, North Holland, (1956).
- Hilbert, D., *Grundlagen der Geometrie*, Leipzig, (1899), trad. *Foundations of Geometry*, Open Court, (1959).
- , *Gesammelte abhandlungen*, Dritter Band, Berlin, Springer, (1935).
- Kant, E., *Crítica de la razón pura*.
- Körner, A.S., *The Philosophy of Mathematics*, Dover Books, (1960).
- Landau, L. D. y Lifshitz, E. M., *Electrodynamics of continuous media*, Pergamon Press, (1981).
- Maddy, P., *Realism in Mathematics*, Oxford University Press, (1990).
- Mainman, T. H., *et al.*, "Stimulated optical emission in fluorescent solids", II, *Phys. Rev.*, vol. 123, p. 1151, (1961).
- Mill, J.S., *A system of Logic*, Longman, (1843).
- Platón, *Diálogo Teeteto*
- Putnam, H., "Mathematics without foundations", *Journal of Philosophy*, 64, p. 5, (1967), en Bencerraf y Putnam (1983).
- , *Philosophy of Logic*, Harper Torchbooks, (1971).
- Quine, W. V. O., *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, Tudor Publishing, (1941).
- , "Two dogmas of Empiricism", *Philosophical Review*, 60, pp. 20, (1951), en *From a logical point of view*, Harvard University Press, (1980).
- , *Theories and things*, Harvard University Press, (1981).
- Resnik, M., *Mathematics as a science of patterns*, Oxford University Press, (1997).
- Shapiro, S., *Philosophy of Mathematics: structure and ontology*, Oxford University Press, (1997).
- , *Thinking about Mathematics*, Oxford University Press, (2000).



 **COLMENA**  
universitaria

Invierno 2009 número 88



## LA FILOSOFÍA Y EL MUNDO DE LA TÉCNICA

Luis Rionda A.

**T**écnica y arte tuvieron originalmente un significado idéntico. Comprendían a un tiempo las “artes útiles” y las “bellas artes”. El término *técnica* procede de *techne*, vocablo griego que posteriormente fue expresado en lengua latina como sinónimo de *ars* o *arte*.

Cuando hablamos de la técnica nos referimos a los artefactos, instrumentos y máquinas producto del arte humano, a diferencia de los objetos creados por la naturaleza. Por este motivo, solamente el hombre puede tener la calidad de *homo faber*, es decir, de fabricante de objetos útiles destinados a realizar determinadas operaciones. En el mundo moderno, los llamados utensilios técnicos —calculadoras, ferrocarriles, marcapasos— han determinado que los seres humanos estemos sujetos al señorío de la técnica.

Frente al criterio que considera únicamente valiosas las acciones humanas por la utilidad que encierran, los filósofos presocráticos descubrieron, como producto de la actividad especulativa —desinteresada—, que el agua, los números y los átomos eran el origen de todo cuanto existe. Mientras que los antiguos procuraron la contemplación en la búsqueda de la verdad de las cosas, el hombre actual encuentra la verdad en los artefactos que ha creado, porque son útiles para el desempeño de sus tareas. No hay duda de que la técnica en la época moderna tiene lazos muy fuertes con la ciencia, puesto que es la aplicación de la ciencia con fines utilitarios y prácticos. Vivimos, pues, un mundo en que impera la aplicación práctica de la ciencia. Claro que construir artefactos que le sirvan al hombre es importante, porque le hacen más fácil y

cómoda la vida; es también esencial no renunciar a la vida teórica, que no está movida por la utilidad, pero que es necesaria para la investigación.

Mientras que la metafísica de Platón afirma que la *essentia* precede a la existencia, el existencialismo como filosofía descansa en la expresión de Sartre según la cual la existencia antecede a la esencia. De este modo, la esencia del hombre se apoya en la existencia. Decir que el hombre es esencialmente un animal racional, significa que el hombre es la unidad de cuerpo y alma. El hombre decrece, desciende a la mundanidad, cuando se afirma que su ser consiste en “ser-en-el-mundo”, cerrándole así el paso al más allá, a la trascendencia. Esto no quiere decir —expresa Martin Heidegger— que el hombre sea únicamente un ser “mundano” en sentido cristianamente entendido, esto es, vuelto de espaldas a Dios y totalmente desligado de la “trascendencia”.

“Decir que el hombre es esencialmente un animal racional, significa que el hombre es la unidad de cuerpo y alma”

Frente al panorama de una llanura poblada de plantas y pasto, el animal se conduce, opina Ortega y Gasset, con la intención de nutrirse, mientras que el hombre por ser espíritu puede sublimar sus apetencias y dedicarse a la pura contemplación. Por cuanto es esencialmente espíritu, el hombre puede asumir ante una campiña una actitud estrictamente contemplativa y desinteresada, sin propósitos de subsistencia. Las artes, decía Aristóteles, fueron apareciendo paulatinamente. En primer término surgieron las que fueron esenciales para la vida, posteriormente las de goce y agrado y finalmente las de pura contemplación.

Muy conocida es la comparación que Pitágoras hacía de la vida humana con las fiestas de Olimpia. Había quienes asistían a ellas para hacer negocios que les dejaran utilidades; otros para competir y obtener los premios; por último había los que acudían solamente como espectadores. Precisamente los espectadores son los filósofos, que viven únicamente para la contemplación, para la pura teoría. La contemplación además de ser el punto culminante del conocimiento filosófico, constituye la felicidad del placer espiritual. “Asimis-

mo, puede sostenerse que la vida contemplativa es la única que se ama por sí misma, porque de ella no resulta nada fuera de la contemplación, al paso que en la acción práctica nos afanamos más o menos por algún resultado extraño a la acción”.<sup>1</sup>

Los actos apetecibles en sí mismos son aquellos en los cuales nada hay que buscar fuera del acto mismo; luego la felicidad debemos señalarla entre los actos deseables por sí mismos. La felicidad reside, según Aristóteles, en la actividad propia del hombre. Si la actividad racional es la actividad privativa del ser humano, podemos concluir “que es ella la que puede constituir la felicidad perfecta del hombre, con tal que abarque la completa extensión de la vida”.<sup>2</sup>

La vida teórica o contemplativa se alza no sólo sobre la vida práctica, sino que igualmente está por encima de la vida dirigida por la producción o *poiesis*, que es una función que tiene su fin fuera de ella misma; la creación de un poema, por ejemplo, tiene su fin en el poema. El filósofo de Estagira representa una concepción intelectualista de Dios. El hombre no se basta plenamente para desempeñar a cabalidad una vida teórica, porque requiere del mundo para conocerlo. El único ente capaz de llevar de un modo suficiente una vida teórica es Dios, porque su actividad consiste en ser él mismo el objeto de su propio pensamiento: Dios es, dice Aristóteles, “pensamiento del pensamiento”. El hombre alcanzará el rango de filósofo cuando la vida teórica, que es su felicidad, llene la totalidad de su vida.

En la Grecia antigua, teoría era un concepto que tenía que ver con la vida contemplativa o especulativa. Hablar de teoría significaba oponerse “a práctica y, en general, a toda actividad no desinteresada, cuyo fin no es la contemplación”.<sup>3</sup> Si el conocimiento teórico, exclusivo del *homo sapiens*, se dirige al saber, el conocimiento práctico, privativo del *homo faber*, tiene como tarea el hacer. Mientras que la ciencia se origina en el conocimiento teórico, el arte lo hace en el conocimiento práctico. Platón y Aristóteles enaltecieron la vida contemplativa sobre la práctica; pero fueron los filósofos presocráticos los que llevaron una vida estrictamente contemplativa. Se cuenta, por ejemplo, que

<sup>1</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, México, UNAM, (Nuestros Clásicos, 3), 1957, p. 241.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>3</sup> Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1963, p. 1126.

Tales de Mileto, contemplando el cielo estrellado, se precipitó a un pozo, convirtiéndose en objeto de burlas porque deseando saber las cosas del cielo no ve lo que hay bajo sus pies. Esta anécdota viene a confirmar la idea platónica de que la auténtica praxis de los filósofos es la vida teórica.

La vida más noble y elevada de los filósofos de la Grecia clásica era la vida teórica, que era una vida de escuela, es decir, una vida de ocio y no de negocio, una vida de teoría pura, totalmente desinteresada. Los pitagóricos eran un grupo de filósofos que al unirse formaron una escuela caracterizada por llevar, sus integrantes, un modo de vida semejante a la de los espectadores en las justas olímpicas: una vida teórica o contemplativa, que los griegos denominaban *bios theoretikós*. El quehacer teórico o especulativo del filósofo, enderezado a la mera actividad cognoscitiva, no sirve a un fin cualquiera, sino que tiene su finalidad en sí misma. En suma, la especulación es un conocimiento desinteresado opuesto a la acción. El ideal contemplativo de la vida trae como resultado la desestimación del trabajo manual. El hombre práctico y trabajador desdeña la contemplación, el ocio de los filósofos presocráticos. “Los ociosos o escolásticos contempladores de la verdad, desde Tales, fundador de la escuela de Mileto, convivieron en pequeñas comunidades aristocráticas, o escuelas de maestros y discípulos, de los que uno pasaba a nuevo *escolarca*, durante la continuidad de supervivencia de la escuela”.<sup>4</sup>

El historiador griego, Herodoto, hace notar que los griegos y los bárbaros coincidían en ver como siervos a aquellos que se instruyen en el aprendizaje de una actividad que signifique vivir de sus manos; pero tenían como hombres de bien a los que se mantenían a una razonable distancia de los trabajos manuales. Con el Renacimiento hace su entrada en el mundo moderno la idea de que el trabajo manual debe ser visto como decoroso y digno. El hombre fue creado por Dios a su imagen y semejanza; pero también el hombre, siendo un microcosmos, creó a su propia imagen, mediante su laboriosidad, el mundo de la cultura, que es una segunda naturaleza. Sólo por el conocimiento de la naturaleza podemos intervenir en ella para transformarla. Leonardo da Vinci fue quien encarnó en el Renacimiento el ideal del espíritu universal. Juzga que

<sup>4</sup> Gaos, José, “De antropología e historiografía”, en *Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias*, núm. 40, Universidad Veracruzana, 1967, p. 251.

el ojo y la mano encarnan la actividad del hombre dirigida a transformarlo todo: así como el ojo representa la acción contemplativa o cognoscitiva, la mano personifica el utensilio de trabajo. Todo cuanto hay ha sido hecho y movido por el ojo. “Las obras que el ojo ordena a las manos son infinitas”, expresa el artista italiano en el *Tratado de la pintura*. “Y así como en la pintura, el ojo contempla primero el mundo para luego ordenar a las manos la obra de arte, así en la ciencia el conocimiento teórico precede y ordena su utilización práctica”.<sup>5</sup>

En la naturaleza psíquica del ser humano hay una correspondencia entre la ciencia y el arte, entre el saber y el hacer. Así como es posible un saber sin un hacer ulterior, así también es posible un hacer sin un saber que con anterioridad lo controle. Entre ellos no cabe el desinterés. No hay saber (teoría) que no propenda a terminar en un hacer (práctica). A su vez, una actividad práctica será más eficaz, cuanto más sea iluminada por la teoría. Cuando decimos que hay que transformar el mundo en lugar de contemplarlo, no significa que estemos poniendo la acción por encima de la contemplación.

El positivismo decimonónico conservó la explicación ofrecida por Francis Bacon acerca del modo de ser operativo de la ciencia, en el sentido de que el hombre obra sobre la naturaleza y la domina por la previsión de los hechos que las leyes hacen posible. Mas lo verdaderamente representativo de esta filosofía es el ensalzamiento que hace la ciencia como la guía por excelencia de la vida individual y social del hombre. Como consecuencia de su visión romántica de la ciencia, la filosofía positivista afianzó la estructura técnico-industrial que distingue a la sociedad moderna.

Si hay algo muy representativo en el siglo XIX que expone de manera clara tanto las relaciones como la desemejanza entre la ciencia y la

“En la naturaleza psíquica del ser humano hay una correspondencia entre la ciencia y el arte, entre el saber y el hacer”

<sup>5</sup> Villoro, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, El Colegio Nacional/FCE, 1998, p. 39.



técnica, es aquel pasaje que Augusto Comte utilizó para fijar su orientación: “el espíritu humano debe proceder a las investigaciones teóricas haciendo abstracción completa de toda consideración práctica. Es cierto que el conjunto de nuestros conocimientos sobre la naturaleza y el de los procedimientos para modificarla en nuestro beneficio forman dos sistemas esencialmente distintos entre sí que es conveniente concebir y cultivar por separado”.<sup>6</sup>

El grado de evolución cada vez mayor de la técnica garantiza que núcleos humanos más extensos puedan sobrevivir, además de mejorar en su bienestar. Bacon pensaba que la ciencia debe tener un fin primordialmente práctico: debe estar al servicio del bienestar del hombre. Mientras que el animal, según Ortega y Gasset, está inevitablemente destinado a vivir, el hombre, al contrario, no sólo quiere vivir, estar, sino bien-estar.

De conformidad con lo que venimos expresando, el ser humano, para lograr las cosas que necesita para vivir, ha creado la técnica; es decir, ha creado el mundo de artefactos en los que él mismo se revela. En consecuencia, el hombre se estaría desestimando si cometiera el disparate de repudiar la técnica. En efecto, la técnica es, entre otras, una de las formas de que se sirve el ser humano para su realización; sin embargo, esa libertad está en peligro en la actualidad al advertir que la sociedad altamente industrializada impone al individuo un nuevo tipo de servidumbre, constriéndolo a ciertas formas de actividad en lugar de a otras, orientando hacia determinadas direcciones sus necesidades, sus gustos y finalmente sus pensamientos.<sup>7</sup> El actual repudio a las sociedades con un elevado nivel de industrialización, que quieren igualarlo todo, se funda en su pretensión de hacer desaparecer cualquier afán de libertad en el hombre individual.

Para la filosofía griega y medieval era imposible pensar el mundo como hecho por el hombre y para el hombre; sin embargo, una vez que el hombre lo transformó, lo rehizo a su imagen, fines y beneficios. Esto quería decir que si el universo había sido hecho por Dios y para los fines de Dios, el hombre como ser creado no tenía justificación alguna para crear sus propios fines y valores. “Pero al transformar y rehacer el universo para que sea mundo, y no-

<sup>6</sup> Cit. por L. Geymonat, *Ciencia y realismo*, Barcelona, Península, 1980, p. 156.

<sup>7</sup> García Bacca, Juan David, *Antropología filosófica contemporánea*, Universidad Central de Venezuela, 1957, p. 79.

sotros dueños y señores, tenemos y debemos inventar, crear valores nuestros”.<sup>8</sup> Mundo es, concretamente, universo alterado, transformado —dice García Bacca— “a imagen, semejanza, planes y dominio señorial del hombre”. De aquí se sigue que la actividad de la técnica actual, por razón de la ciencia, consiste en transformar el universo de las cosas que recibimos y convertirlo en mundo, es decir, en mundo creado por el hombre. Somos, sin duda, creadores de un mundo nuevo, el mundo de la cultura, por encima de la naturaleza.

Solemos decir que técnico es el que es perito, docto y entendido en una determinada actividad práctica; es decir, que tiene los conocimientos especializados de una ciencia estrechamente vinculada a la práctica. Por eso el saber técnico es un saber para el hacer que se distingue del saber experimentador, que es un hacer para el saber. El que experimenta, primero ensaya y observa para obtener luego un saber, una experiencia.

La verdad, sostenían los estoicos, es la correspondencia del conocimiento con la cosa. Lo que busca el sujeto cognoscente es una adecuación entre la realidad y la idea, entre lo objetivo y lo subjetivo; luego la finalidad del científico debe ir dirigida a representar en su mente las cosas como son. El artista, por el contrario, lejos de reflejar la realidad como es, la imagina y la traza de acuerdo a su ideal estético. No obstante la discrepancia que actualmente existe entre la técnica y el arte, en el mundo antiguo ineludiblemente coincidieron. Los productos tanto de la técnica como del arte son productos “radicalmente de *homo faber*, del animal fabricante de utensilios, instrumentos [...] ornados, desde antes o después, estéticamente”.<sup>9</sup>

Los lazos que la técnica actual tiene con la ciencia moderna la distinguen de la técnica de épocas precedentes, en las que no existía dicha ciencia. Todos los que actualmente habitamos la tierra vivimos invadidos de artefactos técnicos, a grado tal que nuestra vida es presa cada vez más de un proceso de tecnificación. La *techné* es, en la cultura griega antigua, un producir, un saber hacer. Así, el hombre que sabe hacer las cosas es un técnico. Mas en el mundo de la técnica es necesario separar la función técnica y el artefacto como producto de esa función.

<sup>8</sup> Geymonat, Ludovico, *op. cit.*, p. 165.

<sup>9</sup> Gaos, José, *op. cit.*, p. 201.

La esencia de la técnica, opina Heidegger, es un asunto del que el hombre ha escrito demasiado; pero sobre el cual no ha razonado lo suficiente. El filósofo existencialista juzga que la técnica es en esencia “un mundo del desocultar, es decir, del hacer patente el ente”.<sup>10</sup> Siendo así, la técnica hace patente, descubre lo que hay que producir. La técnica moderna al desafiar a la naturaleza la incita a manifestar sus energías encubiertas, ocultas. De esta forma “lo descubierto es transformado; lo transformado, acumulado; lo acumulado, a su vez, dividido, y lo dividido se renueva cambiado”.<sup>11</sup>

La esencia del materialismo no estriba en afirmar que todo sea materia, sino en establecer que sólo “el ente aparece como material de trabajo”. Por otro lado, el destino de la técnica es “la verdad del ser que descansa en el olvido”. Partiendo del supuesto del pensador alemán, según el cual la técnica es un encubrimiento del ser, podemos concluir que aquello sobre lo que se afana la técnica son únicamente los entes, pero no el ser que queda en el olvido. Martin Heidegger relaciona la técnica con el nihilismo y el olvido de la existencia que caracteriza nuestro tiempo. El hombre ya no reconoce ni respeta lo existente en su ser, sino que lo aborda, lo manipula y lo acondiciona a sus propios fines.<sup>12</sup>

El dominio del hombre sobre la naturaleza —según Augusto Comte— debe estar soportado en la ciencia positiva. Estima que el fin de la ciencia es formular las leyes que permiten la previsión, la cual dirige la acción del hombre sobre la naturaleza. La misión de las leyes positivas es la previsión racional: “ver para prever”. La naturaleza, compuesta de hechos físicos y de las leyes que los gobiernan, es una realidad separada del hombre imbuido del deseo de dominarla por medio del conocimiento. La naturaleza es un orden regulado por leyes. Partiendo del conocimiento de la naturaleza, el ser humano interviene en ella con el propósito de transformarla en su beneficio.

El hombre es, incuestionablemente, un ser que se trasciende; pero no sólo sobrepasa los límites de la naturaleza, sino que también tiene la aptitud de trascenderse en los límites determinados del mundo creado. El hombre al

<sup>10</sup> *Carta sobre el humanismo*, Taurus, 1966, p. 39.

<sup>11</sup> Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, en A. Caturelli, *La filosofía*, Madrid, Gredos, 1966, p. 252.

<sup>12</sup> Beck, Heinrich, “Técnica entre sentido y contrasentido”, en *Anuario del Centro de Estudios Humanísticos*, núm. 24, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1997, p. 40.

crear no hace sino realizarse a sí mismo, produciendo una segunda naturaleza, la cultura, que está por encima de la naturaleza. Como realidad sobrepuesta, la cultura es su ámbito exclusivo.

La transformación de la naturaleza por el hombre es una realidad que en el mundo actual se le adjudica, sin discusión, a la ciencia aplicada, esto es la técnica. Los nexos entre la ciencia y la técnica son insolubles, razón por la cual será un desacierto pretender confrontarlas: la técnica empieza donde termina la ciencia. Es algo aceptado que la ciencia se ocupa de la investigación pura de la verdad; pero el paso siguiente es la aplicación práctica de dicha verdad científica a la solución de los problemas y necesidades de la sociedad. No es posible considerar la ciencia como una actividad desvinculada de las faenas y apuros de la realidad social.

El término *absoluto*, en su uso común como en su uso filosófico, significa aquello que es ilimitado e incondicional. A muchas cosas suele adjudicárseles el carácter de absolutas. Para el positivismo del siglo XIX, las leyes que rigen el curso de los fenómenos naturales son relaciones relativamente constantes, no así los hechos que son vistos como absolutos. Ante ellos el positivista se inclina en actitud de admiración. Si en la Edad Media el hombre vio en Dios un refugio y una fortaleza, en el siglo decimonónico la confianza absoluta se depositó en el progreso entendido como un desarrollo lineal y continuo dirigido a una “edad de oro”, ubicada en el futuro.

Es cierto que la globalización, en su afán de uniformarlo todo, haciendo desaparecer las diferencias, ha provocado el surgimiento de un clamor a favor de una globalización donde impere “la unidad en la diversidad”; es decir, que la homogeneización cultural no signifique un detrimento de la identidad cultural de los países.

Vivimos no solamente en la edad de la técnica, sino también en una tecnocracia, que es el dominio de la técnica sobre nuestras vidas. Cada día que pasa crece nuestro asombro ante los prodigios de la tecnología moderna. ¿Qué haríamos si en un momento dado llegaran a faltarnos aparatos de calefacción, automóvil, televisión, teléfono, radio o el más reciente modelo de refrigerador? Día con día requerimos de artefactos técnicos, como máquinas de escribir, escaleras eléctricas, aviones, semáforos, computadoras y tanto más.

Nadie pone en duda el valor que para la vida humana tienen todos estos adelantos traídos por la técnica; sin embargo, frente a los productos del ingenio tecnológico es necesario mostrarnos cautelosos.

Hubo un progreso cuando los cirujanos comenzaron a adaptar brazos y piernas artificiales; pero hoy en día en que no es raro encontrar gente que vive con intestinos de materias plásticas, corazones controlados por baterías eléctricas, ojos trasplantados y riñones de hermanos gemelos, empieza a plantearse un serio problema de autoidentificación. ¿Qué queda de mí, como ser humano, si las diferentes partes de mi cuerpo pueden ser consideradas como piezas de repuesto que pueden recargarse en una tienda de bicicletas? ¿Soy acaso una máquina y nada más?<sup>13</sup>

Las conquistas permanentes de la técnica no constituyen razón suficiente para su endiosamiento. El que la técnica se haya enseñoreado de todos los aspectos de la vida humana no significa tampoco hacerla objeto de una glorificación sin límites. Sucede que su exaltación puede caer hecha polvo “con las devastaciones bélicas, con las armas atómicas y bacteriológicas. Ni regalo del cielo ni arte diabólico. Instrumento humano utilizable para bien o para mal. Cooperación a la obra de Dios o medio destructivo. La libertad del hombre decide”.<sup>14</sup>

La ciencia comenzó a desarrollarse una vez que las técnicas fueron puestas de manifiesto por el hombre prehistórico. Desde sus orígenes hubo una discrepancia de la ciencia y la técnica. La primera se apoyaba en el quehacer teórico y especulativo; la segunda en cambio tenía su fundamento en la actividad manual. En Grecia, las labores manuales fueron vistas como indignas de los habitantes de las *polis* o ciudades-Estados, su práctica correspondía únicamente a los que estaban sometidos a esclavitud. Con la llegada del siglo XVII la técnica hizo posible el avance de la ciencia. Un ejemplo basta para confirmar lo anterior. El telescopio construido por Galileo, fruto de la tecnología de su tiempo, fue puesto al servicio de la investigación científica basada en la observación y en la experimentación. El telescopio impulsó la investigación de los fenómenos astronómicos.

<sup>13</sup> Leach, Edmund, *Un mundo en explosión*, Barcelona, Anagrama, 1967, pp. 29-30.

<sup>14</sup> Basave, Agustín, “Humanismo ecuménico plenario frente a la globalifobia y la globalifilia”, en *Anuario del Centro de Estudios Humanísticos*, núm. 29, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2002, p. 20.

La polémica en torno a las relaciones entre las ciencias experimentales y las ciencias del espíritu es planteada con cierta periodicidad por filósofos y científicos. Se habla incluso de la existencia de dos culturas: la de las ciencias naturales enfrentada a la de la literatura. En el asunto de las relaciones entre las dos culturas, Jürgen Habermas pone de relieve que las informaciones que provienen de las ciencias experimentales estrictas sólo pueden entrar en el mundo social de la vida por la vía de su utilización técnica, es decir, como saber tecnológico sólo cuando las informaciones son utilizadas para el desarrollo de las fuerzas productivas o destructivas, pueden estar sus subversivas consecuencias prácticas en la conciencia literaria de la vida.<sup>15</sup>

Así que las ciencias irrumpen en la vida social tanto por “la utilización técnica de las informaciones científicas”, como por el papel que representa el estudio de las ciencias en la formación personal. Es más, a través de la técnica el hombre provoca a la naturaleza pidiéndole explicaciones. La técnica moderna, según Heidegger, no procede de la ciencia, sino de una reclamación que se hace a la naturaleza para que ceda su energía acumulada al hombre. Con la revolución industrial en Inglaterra, el vapor fue utilizado como fuente de energía. De esta forma, lo que, en opinión de él, la técnica está demandando a la naturaleza, al provocarla, es que libere sus energías.

El ser humano, que en su estado primitivo vivió en una naturaleza sin contaminación y posteriormente, al modificarla creó una vida civilizada de artefactos y máquinas, se preguntó si formaba parte de la naturaleza o de la cultura. El conductismo al limitar la psicología al estudio del comportamiento, suprimiendo cualquier alusión a conceptos metafísicos como alma o conciencia, considera que el hombre es semejante a una máquina que, ante el estímulo externo, responde infaliblemente con un comportamiento previsible y objetivamente observable. Pues bien, la supuesta semejanza entre el hombre y la máquina fue la premisa que hizo verlo como un ser capaz de ser sustituido por la máquina, lo cual significaba su aniquilamiento. Las máquinas cumplen su cometido en tanto que se comportan de una manera previsible; lo que nos atemoriza es que en algún momento se diera la posibilidad de que empezaran a decidir por su cuenta. Pudiera ocurrir que empezaran a pensar, a actuar como

<sup>15</sup> *Ciencia y técnica como “ideología”*, Tecnos, 2001, pp. 115-116.

nosotros. Y esto sí significaría que no somos diferentes a las máquinas.<sup>16</sup> Esto ameritaría preguntarse: ¿sería la muerte del hombre si llegara a ser relevado por la máquina?

Lo cierto es que para quienes pronosticaban la decadencia de Occidente, Oswald Spengler entre otros, la declinación espiritual del hombre se debía al predominio de la máquina. Lo que comúnmente se denomina tecnicismo no es otra cosa que el dominio absoluto que llegan a tener las máquinas, los artefactos y los actos técnicos. En efecto, el mundo gobernado y controlado por la máquina es un mundo desprovisto de alma, en el cual el apego a los valores del espíritu es suplantado por los valores instrumentales.

Con la primera revolución industrial, el trabajo muscular del hombre fue remplazado por la creación de las máquinas. No faltan los que ven en el trabajo una expresión del disgusto del hombre moderno contra los valores del espíritu y de la vida que le han sido dados gratuitamente como un favor; pero hay también los que sostienen que el trabajo tiene una importancia fundamental como manifestación de que únicamente tiene valor lo que es producto del esfuerzo humano. Una cosa es que el hombre quiera vivir la vida y otra ser vivido por el mundo del trabajo hasta transformarlo en alguien que obra de manera automática.

Para Ernst Jünger, el pensador que preparó a la juventud alemana para el Estado nazi, la guerra era la prueba cardinal en la que se manifestaba el poder de la tecnología, destinada a dominar el mundo. Pensaba que el hombre atado al imperio de la máquina no atina a dominarlo ni menos a evadirse de su poderío. Es más, equiparado a la máquina, el hombre llega a considerarse como una pieza de ella. Considera, además, que la voluntad de dominio se aloja en la colectividad. En ella, la técnica es todopoderosa; la técnica considerada como el nuevo poder mundial poscristiano. La nueva colectividad que está luchando por el poder, por la supremacía, va impulsada hacia adelante por la ley de la técnica, que le es inherente, no precisa ya de una justificación por medio de los valores. El culto de la máquina ha ocupado el lugar del culto religioso o del culto a una idea.<sup>17</sup> Sin embargo, el individuo pierde su valor cuando se

<sup>16</sup> Leach, Edmund, *op. cit.*, pp. 31-32.

<sup>17</sup> Kahler, Erich, *Historia universal del hombre*, México, FCE, 2004, pp. 517-518.

entrega en sacrificio a la máquina. En lo sucesivo, el valor de la persona será una ostentación que nadie podrá darse.

Se ha llegado a establecer incluso una relación que asemeja el cerebro del hombre a una especie de máquina computadora, o si se quiere de modo más conveniente la computadora que el hombre ha creado es una variedad del cerebro humano, como sostiene Medawar. La segunda revolución industrial surgió cuando fueron creadas máquinas capaces de gobernar otras máquinas, lo que dio lugar al advenimiento de la llamada técnica autorregulada que desembocó en que las máquinas pueden gobernarse a sí mismas. De este hecho se ocupa, precisamente, la cibernética, que Norbert Wiener, su fundador, definió como “la ciencia del control y comunicación en el animal y en la máquina”. Mas hay la posibilidad de predecir el comportamiento de ciertas máquinas cuando se les somete a un ritmo de funcionamiento. En consorcio con la computadora y con los complejos mecanismos de regeneración, la cibernética puede conducir hasta determinado nivel de automatización, y en esta forma incrementar la productividad.<sup>18</sup> Es evidente que la ciencia moderna no se refiere tanto a lo que las cosas son, sino a cómo funcionan. Asimismo, a la cibernética como ciencia no le importa lo que una cosa es, sino lo que hace, esto es cómo se comporta. Las máquinas llegan a lograr tal autonomía que una vez construidas y puestas en funcionamiento por el hombre, ya no requieren de su creador, sino que realizan sus operaciones de un modo casi independiente.

Así, las máquinas, al autogobernarse, sustituyen al hombre en la realización de tareas específicas. La técnica independizada, en efecto, no se limita a enfrentarse al hombre. También los hombres pueden integrarse en las instalaciones técnicas. Eso es lo que sucede con los llamados sistemas hombre-máquina. Dichos sistemas no constan sólo de máquinas, como en el caso de los procesos de producción automáticamente regulados, de los que la fuerza de trabajo humana ha sido eliminada, sino que ordenan la cooperación entre actividades mecánicas y reacciones humanas.<sup>19</sup>

Posiblemente la función que hasta ahora ha desempeñado el hombre en la tarea de idear y construir sistemas autorregulados deje de ser en el futuro

<sup>18</sup> Schwartz, Eugene, *Cambios sociales, recursos y tecnología*, México, Pax, 1973, p. 85.

<sup>19</sup> Habermas, Jürgen, *Teoría y praxis, estudios de filosofía social*, Tecnos, 2000, p. 317.

una prerrogativa suya. La cuestión que alguna vez se presentó de fabricar máquinas que a su vez construyan otras máquinas, ha quedado definitivamente decidida. Tal vez la sociedad que está por venir se encamine, dado el desarrollo técnico alcanzado, a hacer realidad lo que Jürgen Habermas ha llamado “el sueño dorado cibernético de un mundo regido por máquinas y cada vez más máquinas”. Lo que en un momento dado pudo haber sido una imaginación sin fundamento, de un complejo industrial dirigido por medios cibernéticos que eximiera al hombre del trabajo físico, de daños y de riesgos, es en los tiempos actuales un hecho que nadie discute.

No cabe duda que el progreso de la industria impulsado por el avance de la ciencia y de la técnica ha traído consigo, como asegura Ludovico Geymonat, una mayor confianza del hombre en sí mismo, fomentando el espíritu crítico gracias al desarrollo de la racionalidad científica. Por lo demás, es indudable que la técnica debe dar cuenta de sus propios actos; pero acusarla de todas las desgracias de la sociedad es desconocer las utilidades que le ha proporcionado, liberándola incluso de poderes físicos y sobrenaturales. Dejar de reconocer que la técnica es un elemento que forma parte del hombre, es tanto como negar al hombre mismo. De modo semejante, enaltecerla al grado de concederle un valor absoluto es también, irremediablemente, una negación del hombre. La vía segura por la que ha de transitar la técnica no es otra que la de mantenerse sometida al hombre, de lo que se infiere que el hombre debe mandar sobre la técnica.

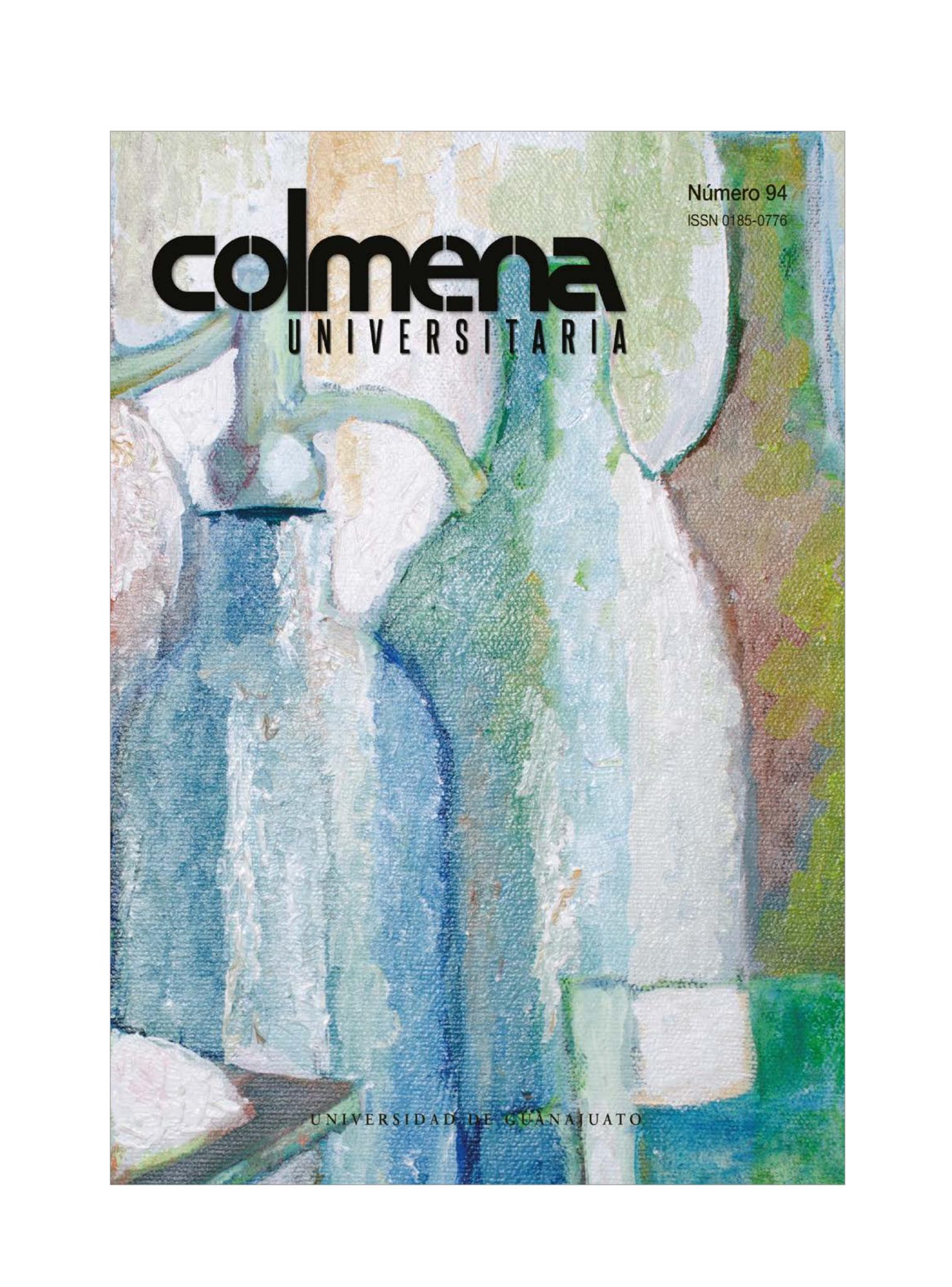
Nada impide que reconozcamos el provecho que hemos recibido de la técnica. Pensemos simplemente en lo problemática que sería para nosotros la vida sin el reloj, el fax y el internet; las dificultades en que el hombre se vería envuelto si no contara con el auxilio de la estufa, el horno de microondas, de la computadora y del televisor. El hecho de que la ciencia y la técnica progresen armónicamente, influyéndose mutuamente, no impide que el progreso técnico sea determinado en ocasiones por los intereses de la industria militar, más que por los intereses de la sociedad.

Para llegar a disfrutar de la certidumbre de una vida más plena y duradera necesitamos de la técnica, que al asegurarnos de medicamentos que curen nuestras enfermedades, de sustancias que nos nutran y de un alojamiento

digno, podemos ver el porvenir con mayor optimismo. Lograr una vida más confortable, disminuyendo las horas de trabajo para dedicarlas a la diversión y el ocio, es un anhelo y un derecho que la técnica nos garantiza en alto grado. La vida como producción, propia del *homo faber*, parte del hombre hacia algo exterior a lo que le confiere un ser separado del suyo. El hombre que fabrica se ha convertido en el *homo economicus* por excelencia, estableciéndose de esta forma una relación entre la técnica y la economía.

Se habla de que está en marcha producir células cerebrales electrónicas capaces de pensar. Esto quiere decir que no está lejos la fabricación de una computadora que pueda volver a producirse. No hay duda de que la cibernética, en su intento de avasallar al ser humano, ha desembocado en un amor propio desmedido. El sustentar que todo está dispuesto para que las máquinas ocupen nuestro lugar, es tanto como desconocer que las máquinas son parte del hombre, como lo son sus piernas, su corazón y su cerebro. En cuanto que las computadoras hacen lo que se les ordena que hagan, estarán, inevitablemente, supeditadas al hombre.

El hombre actual, influido por la tecnificación está a favor de la pronta ejecución de las actividades productivas y de la aceleración de su propia vida, “porque teme no tener tiempo para hacer lo que quiere”. Por esta y otras razones es por lo que debemos darle la bienvenida a la técnica, no así a la tecnocracia, que es el dominio de la vida por la técnica. 



**colmena**  
UNIVERSITARIA

Número 94  
ISSN 0185-0776

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

# Jesús Antonio de la Torre Rangel

## Hacia un jusnaturalismo histórico

### Introducción

Hace varios lustros, siendo maestro de novicios de la Fraternidad del Evangelio —congregación religiosa inspirada en la vida y las enseñanzas del padre Charles de Foucauld— el sacerdote italiano Arturo Paoli escribió, en el desierto de Suriyaco (La Rioja, Argentina), este diagnóstico de nuestra actual civilización:

Aquí, en este cuadro, pienso en mi tiempo, en mi cultura, en la generación protagónica. En nuestro tiempo eficaz y estéril, estetizante e incapaz de contemplar la belleza; violentamente empeñado en la liberación, e incapaz de salvación. Tenso hacia el porvenir y amenazado en el presente. Un tiempo que parece sin esperanza porque carece de gracia. Es el epílogo de la época “patriarcal”, para la cual “vida” significa reproducción: el ideal es poner una semilla en el vientre de una mujer, o en el vientre de la tierra, o en el vientre de un banco, para que se multiplique. La vida, el crecimiento, es número, multiplicación cuantitativa.<sup>1</sup>

El panorama que Paoli nos describe se va agravando con el correr del tiempo. Nuestro mundo está lleno de descubrimientos científicos que, por su número y calidad, nos han hecho perder ya nuestra capacidad de asombro, y sin embargo

<sup>1</sup> Paoli, Arturo, *La perspectiva política de San Lucas*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1974, pp. 9-10.

el hombre no es más humano, no ha crecido en su capacidad de acogida al hermano; el tiempo está lleno de eficacia material y de esterilidad en el amor. Es un mundo con grandes proyectos a futuro —la conquista del espacio—, pero ahora más que nunca amenazado de destrucción total —la paradoja: militarización del espacio—. La vida es crecimiento, multiplicación cuantitativa, pero a costa de la persona, de la destrucción del hombre y de la propia naturaleza: “La cultura económica no podía tener otro epílogo que la cosificación de la persona. El ritmo del hombre económico es acumular —distribuir— construir, mientras que el ritmo del amor es darse, perderse para crecer y reencontrarse”.<sup>2</sup>

La mayoría de los seres humanos padecen hambre y no tienen acceso a las decisiones. El poder económico y político, tanto en el Este como en el Oeste, en el Norte y en el Sur, han alienado pueblos y personas. Han hecho de los hombres, cosas, objetos alienables.

Este es el diagnóstico de nuestro tiempo. Y este es el cuadro que se le ofrece al jurista para pensar el Derecho y utilizarlo.

¿Qué es el Derecho?, ¿para qué sirve?, ¿de quién es instrumento?, ¿es el Derecho portador de alienación?, ¿es lo jurídico, por el contrario, útil para la liberación?, ¿el Derecho coadyuva a la construcción de la persona, concibiendo al hombre como hacedor de sí mismo?, ¿o es el Derecho un pertrecho más, dentro de los instrumentos que lo aniquilan?

El Derecho está inmerso en todas las cuestiones fundamentales que caracterizan nuestro mundo: en la destrucción del hombre con las armas, con la explotación de su trabajo y con el hambre; en la destrucción de la naturaleza, con la explotación inmoderada de sus recursos; en el poder político concentrado en manos de autócratas o en totalitarios estatólatras; en la riqueza diferenciante o relativa, acumulada en pocas manos a costa del hambre y miseria de los muchos. Pero también, hay que decirlo —de ahí nuestra esperanza—, el Derecho está en los anhelos de justicia y en la lucha por la dignidad de la persona. Pues como diría Bloch, la pregunta de qué sea lo justo no puede esquivarse, por muy abstracto que parezca a veces el pensamiento jusnaturalista que es el que la aborda, porque “allí donde todo se ha alienado, se destacan de modo muy especial los derechos inalienables”.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>3</sup> Bloch, Ernst, *Derecho natural y dignidad humana*, Biblioteca Jurídica Aguilar, Madrid, 1980, p. IX.



## 1. La analogía y el ser del Derecho

Efraín González Morfín nos propone<sup>4</sup> acceder al ser del Derecho por medio del conocimiento análogo, es decir, por la analogía. Y esto en virtud de que el Derecho es un concepto análogo y no unívoco; de tal manera que se abstrae la realidad del Derecho por medio del conocimiento que proporciona la analogía.

De acuerdo con su etimología, el conocimiento análogo se da *ana logon*, esto es, según la relación de un ser con otro.

La analogía supone el tránsito del ser más conocido al menos conocido, mediante una combinación de conveniencia y discrepancia entre ellos: “Si no se diera conveniencia entre los seres conocidos por analogía, no se podría pasar del ser más conocido al menos conocido; por otra parte, si no se diera discrepancia, sería inútil la analogía, ya que el tránsito de un ser a otro no añadiría ningún conocimiento nuevo y

sería formalmente tautológico”.<sup>5</sup>

Así el Derecho es un término que se predica en forma análoga de varias realidades: la norma o derecho objetivo, la facultad o derecho subjetivo, el ideal ético de justicia y la ciencia del derecho.

Hemos dicho que la analogía en el orden del conocimiento es una manera humana de conocer. Por lo tanto, la analogía en el orden del ser es un descubrimiento subordinado a la analogía en el orden del conocimiento humano. Ahora bien, lo que es primero en el orden del ser no necesariamente es primero para el conocer. “Debemos, pues, distinguir —nos dice González Morfín— dos aspectos del problema de la analogía en el derecho: primero, cuál es el analogado principal para el conocimiento humano, es decir, la realidad jurídica que, por la relación que tiene con otras realidades jurídicas, nos lleva a conocerlas en un proceso que va de lo más conocido a lo menos conocido o desconocido. En segundo lugar,

<sup>4</sup> González Morfín, Efraín, “Analogía, ser del derecho y ser de la sociedad”, en *Jurídica*, núm. 6, Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana, México, julio de 1974, p. 304.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 283.

cuál es el analogado principal en el orden del ser, es decir, aquella realidad jurídica en la que se da propiamente la esencia del derecho y que influye realmente en los analogados secundarios, si se trata de analogía intrínseca, o por lo menos fundamenta su denominación jurídica, si la analogía es extrínseca”.<sup>6</sup>

Estamos de acuerdo con González Morfín, que sostiene que el analogado principal para el conocimiento humano, es el derecho subjetivo; es la realidad jurídica que descubre o conoce primeramente el ser humano. No conoce el hombre primero la norma, ni lo justo objetivo, ni mucho menos la ciencia jurídica. Su primer descubrimiento es en cuanto a sus derechos elementales, aunque solo los balbuceé, los intuya, es decir, aunque no pueda bien decirlos y ni sistemáticamente explicarlos: “...la vivencia del derecho del ser humano común, desde su infancia, apunta hacia el derecho como facultad de cada quien sobre lo suyo, y hacia la justicia como respeto recíproco de esa facultad...”<sup>7</sup>

Existen quienes afirman que el analogado principal es la norma jurídica. Esta consideración trae como consecuencia toda una concepción del hombre y de lo jurídico, en el cual la vida humana se subordina al Derecho y este se convierte en una serie de principios racionales o de expresiones normativas de razones de Estado. Las formaciones sociales individualistas, tienen en Kelsen el exponente máximo de un racionalismo normativista que deshumaniza el Derecho. Y las formaciones sociales del socialismo real, tienen en Visinsky el sistematizador normativista de la razón de Estado estaliniana.

Tampoco lo justo objetivo es el analogado principal. La objetividad de lo jurídico como expresión de la justicia deviene de la facultad o potestad de la persona, “única capaz de exigir auténticamente algo a otra persona”.<sup>8</sup>

Si se ha de sostener la concepción equilibrada del derecho en el orden del conocimiento y en el orden del ser, hay que decir que la realidad original o analogado principal es la facultad o potestad moral de la persona sobre lo suyo, con toda la amplitud que corresponde a esa expresión tan breve: se trata no solo de bienes físicos o materiales, sino de todo el repertorio ontológico de que puede disponer el ser humano para desplegar sus capacidades y alcanzar su fin.<sup>9</sup>

Al establecer que el ser del Derecho, como realidad original, es la facultad de la persona para exigir lo que le pertenece, se está aceptando implícitamente el ser individual y social del hombre, así como el ser individual y social del Derecho.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 292 y 293.

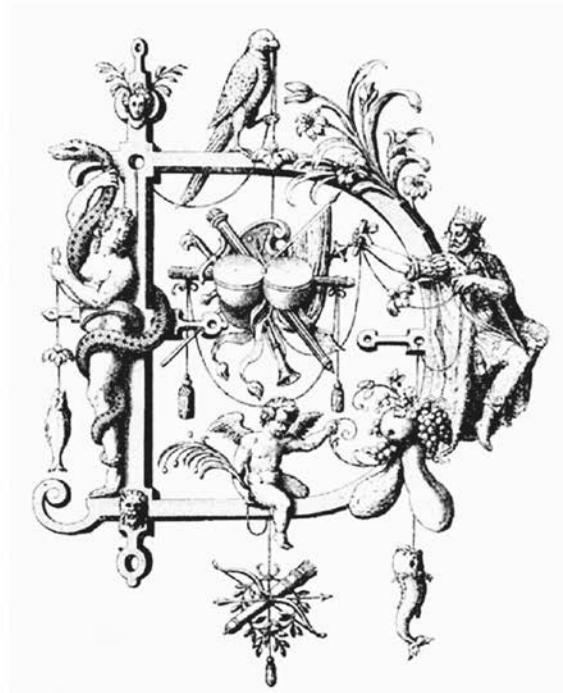
El Derecho es así una facultad de la persona individual que exige que se le dé lo suyo, y esa exigencia está dirigida a los otros; a su vez, quien exige está obligado a dar a los demás lo suyo de los otros, estableciéndose, entonces, relaciones recíprocas entre los hombres, esto es, relaciones sociales:

Al afirmar tanto la personalidad individual como la socialidad de cada persona humana, se establece el fundamento inmovible del orden jurídico natural y positivo en la sociedad. La persona humana, como fin en sí que no puede ser medio de nadie, es por sí misma la razón básica para sostener que el derecho es ante todo la facultad de la persona social sobre sus propios bienes; si esto no se acepta, la persona deja de ser fin en sí y se convierte en medio a través de las normas jurídicas que le exigen sumisión incondicional.<sup>10</sup>

[...] El derecho es determinada manera de existir como persona en sociedad a partir de la naturaleza capaz de desarrollarse y obligada a hacerlo en una convivencia justa, mediante el ejercicio responsable de los derechos subjetivos y el cumplimiento del derecho objetivo, bajo la inspiración de la justicia. En la unión orgánica de estos elementos, se dan relaciones fundamentales, que deben analizarse con toda precisión científica.<sup>11</sup>

Así pues, por medio de la analogía, y siguiendo a González Morfín, hemos tratado de explicar el ser del Derecho. La esencia de lo jurídico la encontramos en la facultad del hombre de exigir el otorgamiento de lo que es suyo (analogado principal), siendo este atributo de la persona el que fundamenta la normatividad, lo justo objetivo y el conocimiento científico de lo jurídico.

De tal manera que el Derecho es una realidad cuya esencia radica en el hombre mismo, como un ser individual y social. El orden jurídico tiene como punto de arranque los derechos humanos, entendiendo como tales no solo la serie de



<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 295.

libertades clásicas que por ellos se ha entendido, sino algo más profundo que va a la esencia misma del hombre, a la constitución de su ser como persona, y diríamos de una vez a su ser “el otro”.

Las normas, la objetividad del Derecho y la ciencia de lo jurídico, como analogados secundarios, se les atribuye lo relativo al Derecho en la medida que se ordenan al servicio del hombre que tiene la facultad de exigir lo suyo como persona individual y social, *como el otro*.



## 2. La justicia

Como se concluye de lo hasta ahora escrito, hemos aceptado la corriente jusfilosófica del jusnaturalismo. Nos hemos inscrito en ella y desde sus principales postulados entendemos lo jurídico.

Y, como escribe Antonio Hernández Gil: “Conforme al jusnaturalismo, decir derecho es decir justicia”.<sup>12</sup> De la justicia, como tema fundamental de nuestras reflexiones, hablaremos ahora.

Vayamos abriendo el camino de la reflexión acerca de la justicia con dos afirmaciones de la más pura cepa jusnaturalista de Francisco Suárez:

Digo pues, en primer lugar, que al concepto y a la esencia de la ley pertenece que mande cosas justas. Esta tesis no solo es cierta según la fe, sino además clara según la razón natural...<sup>13</sup>

Y de Miguel Villoro:

...la justicia es el finis operis o fin intrínseco, inmediato y esencial del Derecho. En otras palabras, así como un arma de fuego que no dispara no puede propiamente ser llamada arma de fuego aunque tenga la apariencia de tal, el Derecho

<sup>12</sup> En el prólogo del libro de Gregorio Robles, *Epistemología y derecho*, Ed. Pirámide, Madrid, 1982, p. 17.

<sup>13</sup> Suárez, Francisco, *Tratado de la ley y de Dios legislador*, libro I, capítulo IX, Editorial Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967, tomo I, p. 47.

que no tiene como fin la justicia no merece el nombre de Derecho. La justicia es, pues, la piedra de toque que nos permite reconocer al Derecho.<sup>14</sup>

El Derecho lo es tal si es justo. Solo la justicia nos dirá lo que es el Derecho; ella nos permitirá conocer el Derecho.

Pero ¿qué es la justicia? Aunque requiere de una bien fundada explicación, considero que es válida la vieja definición del poeta Simónides respecto de la justicia: “dar a cada quien lo suyo”. Mismo concepto que reformulara Ulpiano, el famoso jurista romano, con estas palabras: “constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi”<sup>15</sup> (la constante y perpetua voluntad de dar a cada quien lo suyo). Lo que importa resolver es el núcleo de la cuestión: qué es lo suyo de cada quien.

Antes de tratar de responder lo relativo a lo que cada uno corresponde, me interesa ligar este concepto genérico de justicia a lo que hemos aceptado anteriormente relativo al ser del Derecho. Dijimos que el analogado principal en el campo de lo jurídico era el derecho subjetivo como la facultad de cada quien sobre lo suyo. El Derecho así entendido, en un primer momento, es la relación entre lo “suyo” de alguien y el respeto de los demás hacia ese “suyo” del otro, lo que es recíproco. Y la justicia es, precisamente, el guardar, el respetar, el dar lo “suyo” a cada quien; entendido lo “suyo” como aquello que es del otro distinto de mí. Como líneas arriba, al citar a González Morfín, decíamos que la realidad original de lo jurídico es la potestad moral de la persona sobre lo suyo, y esto, precisamente, es la esencia de la justicia:

La persona requiere la actualización de sus bienes propios, de lo suyo, para vivir ordenadamente en sociedad mediante un conjunto de actitudes correlativas y de normas reguladoras. El derecho como facultad mo-

“Hemos aceptado el solidarismo como ‘principio social fundamental’ que da cuenta de la individualidad y sociabilidad del hombre”.

<sup>14</sup> Villoro Toranzo, Miguel, *Introducción al estudio del Derecho*, Porrúa, México, 1966, p. 223.

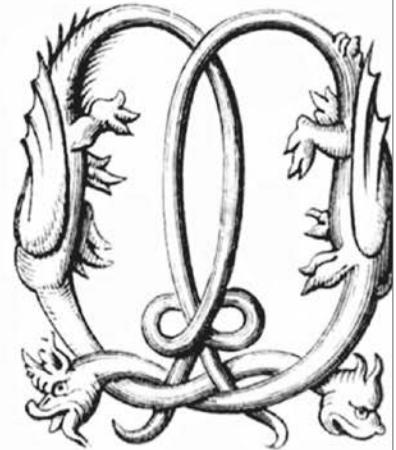
<sup>15</sup> Tomada de Iglesias, Juan, *Derecho romano*, Ariel, Barcelona, 1965, p. 86.

ral de la persona sobre lo suyo es consecuencia necesaria de la esencia humana con todas sus características completas.<sup>16</sup>

Lo suyo es, entonces —y aquí retomamos el hilo de la cuestión—, aquello que es propio de “la esencia humana con todas sus características completas”; en palabras del maestro Preciado Hernández “lo que se le debe conforme a las exigencias ontológicas de su naturaleza, en orden a su subsistencia y perfeccionamiento individual y social”.<sup>17</sup> Dicho de otra forma, “lo suyo de cada quien”, es todo lo que la persona humana requiere para su desarrollo integral como tal.

Aunque son válidos los conceptos anteriores, pueden quedarse a un nivel de reflexión netamente esencialista, con el consecuente peligro de ahistoricidad. Por esta razón considero válido ligar los anteriores conceptos acerca de la “esencia humana” y “exigencias ontológicas de la naturaleza”. Como contenido de “lo suyo”, con el concepto antropológico de Paulo Freire, quien, al decir que la vocación del hombre es “ser sujeto de la historia”,<sup>18</sup> dinamiza la concepción del hombre haciéndola histórica, como un ser que vive en la historia y construye su historia personal y la historia comunitaria junto con los demás.

¿Qué necesita el hombre para ser sujeto de la historia? Solo puedo responder que cada momento y situación históricos lo irán diciendo, teniendo en cuenta los datos ontológicos que arroja el propio ser del hombre. Me atrevería a apuntar, sin embargo, algunas cosas que creo necesita siempre el hombre para ser sujeto de la historia, tales como: un cierto margen de libertad que le permita realizar su historia personal, y poder participar en el proceso histórico comunitario con todos los demás; tener acceso a las decisiones políticas y económicas de su país; tener acceso junto con todos los demás, a la propiedad de los medios e instrumentos de producción; gozar de una buena alimentación y de un espacio vital digno; posibilidades de estudio y cultura, así como de recreo y diversión. Creo que mientras



<sup>16</sup> González Morfín, Efraín, “Ser del derecho y ser de la sociedad”, en *op. cit.*, p. 293.

<sup>17</sup> Preciado Hernández, Rafael, *Lecciones de filosofía del derecho*, Edit. Jus, México, p. 217.

<sup>18</sup> Véase Freire, Paulo, “Concientización”, Edit. Asociación de Publicaciones Educativas, Bogotá, 1974.

el ser humano no goce de estas condiciones sociales no podrá ser sujeto de la historia. Será en todo caso objeto de la historia de otros, de aquellos que usurpan “lo suyo” de los otros, de los beneficiarios de la injusticia.

Así, el Derecho objetivo, por ser analogado secundario, debe normar lo social de acuerdo a las exigencias de la persona como sujeto de la historia; debe reconocer a cada quien lo suyo.

Encuentro, sin embargo, dos cuestiones que pueden “pervertir” a la justicia en el sentido en que la entendemos. La primera de ellas es lo que podríamos llamar la “justicia conservadora”; y la segunda las limitaciones de la “justicia del Derecho positivo” o “justicia jurídica” en palabras de Coing.

La justicia como la relación recíproca entre los hombres de darse lo suyo en el sentido en que lo hemos entendido, puede dejar de hacerse histórica y caer en una “justicia conservadora” como la denomina Leibniz<sup>19</sup> o de “derechos adquiridos”. Esto significa que el criterio de lo justo solo tiene como objetivo el resguardo de aquello que se ha adquirido, es decir los “derechos adquiridos”, conforme al Derecho positivo y la reparación de los mismos. Es decir que se acepta como ya no revisable la distribución de derechos en un momento histórico determinado; mismos derechos que no son expresión de *lo suyo de cada quien en todos*, sino de un Derecho positivo de causalidad compleja en la que se entretujan para producirlo cuestiones económicas, políticas, históricas e ideológicas. Constituye la ahistorización del jusnaturalismo. Viene a ser la falsa justicia de la totalidad.

En este punto de la “justicia conservadora” o de “derechos adquiridos” es válida la crítica que del Derecho hace Marx, como observador y crítico de la formación social capitalista. Así, Karl Marx ve en la idea de justicia, en cuanto se presenta como principio regulador de la sociedad y del Derecho, como un falso problema, tanto desde el punto de vista racional como desde el punto de vista empírico. Dar a cada cual lo que se le debe, recompensar a cada cual según sus méritos, sin someter a una crítica previa, radical y decisiva las condiciones sociales que han permitido esas “partes” y esos “méritos” formarse, implica reconocer el estado de cosas existente, aprobar cualquier Derecho y cualquier orden social. “¿Qué es ‘reparto equitativo’? ¿No afirman los burgueses que el reparto actual es ‘equitativo’? ¿Y no es este en efecto, el único reparto ‘equitativo’ que cabe, sobre la base del modo actual de producción?”<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Citado por Sampay, Arturo Enrique, “Constitución, justicia y revolución en el mundo contemporáneo”, en *Liberación y derecho*, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires, enero-abril, 1974, p. 16.

<sup>20</sup> Marx, Karl, *Crítica del programa de Gotha*, Edit. Progreso, Moscú, 1975, p. 14.



Coing

También puede socavar el concepto de justicia las limitaciones de la “justicia del Derecho positivo” o “justicia jurídica” según lo trata Helmut Coing, que constituye un modo diverso de ver la cuestión de la “justicia conservadora”.

El profesor de la Universidad de Frankfurt nos dice que “la justicia no puede obrar con entera libertad”,<sup>21</sup> pues se encuentra con un material previo que le viene del orden pacífico dador de seguridad. Así la justicia que se propone eliminar la arbitrariedad y dar a cada quien lo suyo, se encuentra con la oposición del orden social con sus peculiaridades. Otra limitación que encuentra el “ideal de justicia” es la tendencia del Derecho a la seguridad de una situación existente; y esto estrecha el ámbito de la justicia. “La justicia del derecho se mueve siempre en el marco de un determinado orden del poder y de la propiedad, orden aceptado

tal cual y cuya transformación en el sentido de las exigencias de la justicia tropieza siempre con tenaz resistencia”.<sup>22</sup>

Lo anterior llega a hacer concluir a Coing, como aceptación realista, pero con cierto pesimismo en mi concepto inaceptable, que “la justicia jurídica es, pues, discutible y problemática desde muchos puntos de vista. No se trata solo de que la justicia no sea el supremo valor en el reino de lo moral; es además, que este valor no puede realizarse en el orden jurídico sino en medida muy limitada. La justicia jurídica es necesariamente una justicia sumamente fragmentaria”.<sup>23</sup>

Es innegable el realismo de Coing, la historia lo avala por la compleja causalidad del Derecho objetivo. Sin embargo, es pesimista. Estamos de acuerdo que la justicia en su más amplia acepción, como “reconciliación universal”,<sup>24</sup> como la vi-

<sup>21</sup> Coing, Helmut, *Fundamentos de filosofía del derecho*, Ariel, Barcelona, 1961, p. 127.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>24</sup> Sobrino, Jon, *Cristología desde América Latina*, Edit. CRT, México, 1976, p. 118.

gencia total del Reino de Dios en la tierra es algo imposible o cuando menos muy difícil. Pero en el ser del hombre están los elementos para tender un hacia allá. La exigencia de lo suyo y la obligación recíproca de darlo, guardarlo, respetarlo, por parte de los demás, es el principio de la fraternidad. Y el Derecho objetivo, como analogado secundario y subordinado, debe ser expresión de ello.

Para una correcta concepción del hombre y de la sociedad, es fundamental, como se dice, tener los pies sobre la tierra, ser realista, conocer la dura historia de los hombres hecha de amor y de odio, así como entender la compleja causalidad de lo social y del hombre mismo como ser en la historia. Si esto no se tiene en cuenta caeríamos en una especie de ciencia ficción en lugar de hacer filosofía en lo social y del Derecho. A esto nos ayudan las visiones parciales de lo jurídico como el economicismo marxista o aquellas que derivan lo jurídico de la voluntad de poder, o aquella concepción de la Patrística cristiana que habla de la “naturaleza caída” por el pecado, etcétera.

Sin embargo, en el hombre no todo es económico, no todo es poder, no todo es seguridad, no todo es tendencia al mal por el pecado que entró en el mundo. Es todo esto, pero no nada más es esto. En el hombre también está el reconocimiento personal de su facultad de hacerse respetar, el reconocimiento de lo “suyo” en los otros, el anhelo de justicia, de paz, de fraternidad. El hombre también es esperanza de un futuro de reconciliación.

Por eso creemos que si en el hombre late la esencia del Derecho como la facultad de que se le respete “lo suyo”, como derecho subjetivo y analogado principal, entonces el derecho objetivo debe tender siempre, de manera siempre también perfectible, hacia la expresión de la justicia. La lucha por el establecimiento del Derecho es la lucha por la justicia. Un Derecho injusto, en palabras del profeta Habacuc, es un “derecho torcido” (1, 3-4).

Y decimos más. Entendemos el Derecho como instrumento de la solidaridad humana. Hemos aceptado el solidarismo como “principio social fundamental” que da cuenta de la individualidad y sociabilidad del hombre, así como de la solidaridad de hecho existente entre todos los hombres. De esa solidaridad de hecho existente entre todos los hombres, se sigue una solidaridad ética, por medio de la cual debemos ser solidarios unos con otros en la convivencia social. Luego entonces, el Derecho es facultad recíproca, solidaria, de respeto de los derechos de los otros, como Derecho subjetivo; siendo, consecuentemente, el Derecho objetivo instrumento de la solidaridad humana.

Ernst Bloch, que logra en su filosofía esa rara síntesis de marxismo y jusnaturalismo, inspirado por un lado en la conclusión a que llega Marx de la Crítica

del programa de Gotha, y además en esa intuición que le da el conocimiento de lo humano, de lo que llama “intención esencial del Derecho natural” que lleva al respeto de la dignidad humana, en la que todo hombre tenga “el paso erguido como Derecho”, nos ayuda a concluir diciendo: “El último derecho subjetivo sería así la facultad de producir según sus capacidades y consumir según sus necesidades, una facultad garantizada por la última norma del Derecho objetivo: la solidaridad”.<sup>25</sup>

### 3. Jusnaturalismo histórico

Hemos dicho que el orden jurídico tiene como punto de arranque los derechos humanos, como facultades del hombre de exigir lo suyo como el *otro*. También hemos afirmado que en esto radica la esencia de la justicia.

Sin embargo, también lo dijimos, estos conceptos tienen el peligro de convertirse en ideales carentes de realidad histórica. Por lo tanto, es necesario encontrar un método que nos permita la historización de la justicia, es decir de verificar su real cumplimiento en la sociedad. Esto solo es posible colocándonos siempre en el ámbito del otro. Dussel, en su filosofía de la liberación, llama a esto el método de la analéctica.

El otro provoca a la justicia exigiendo sus derechos, por el solo hecho de ser otro.

La alienación es no respetar los derechos del otro, solo el Derecho objetivo del sistema, de la Totalidad. “La justicia en la totalidad —escribe Dussel—, no es sino la habilidad de dar al poderoso lo arrancado al débil bajo apariencia legal”.<sup>26</sup> Es la legalidad de la injusticia.

La justicia, llamémosle por oposición la justicia liberadora, no es dar a cada uno lo que le corresponde dentro del Derecho y el orden vigente, sino que consiste en otorgar a cada uno lo que merece en su dignidad alternativa.

El jusnaturalismo nos dice que el fin del Derecho es la justicia. ¿Pero a qué justicia se refiere? Evidentemente no a la de la totalidad. Sin embargo, el concepto de justicia fácilmente es trocado en el de “justicia conservadora” al que ya hicimos mención, que no es otra cosa que la justicia de la totalidad, siendo en realidad la legalidad de la injusticia.

<sup>25</sup> Bloch, Ernst, *op. cit.*, p. 226.

<sup>26</sup> Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Edicol, México, 1977, p. 65.

Además las corrientes normativistas, que tienen como analogado principal el Derecho objetivo, identifican a este con la justicia, siendo que esta, como vimos, nace de los derechos subjetivos, es decir, en el ámbito del otro.

Aquí es donde se inscribe lo analéctico, que “quiere indicar el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo se sitúa más allá (anó-) de la totalidad”.<sup>27</sup>

La analéctica nos abre el horizonte metafísico, el más allá de la totalidad: la exterioridad, el ámbito del otro.

El método analéctico nos lleva al lugar desde donde debemos pensar la justicia:

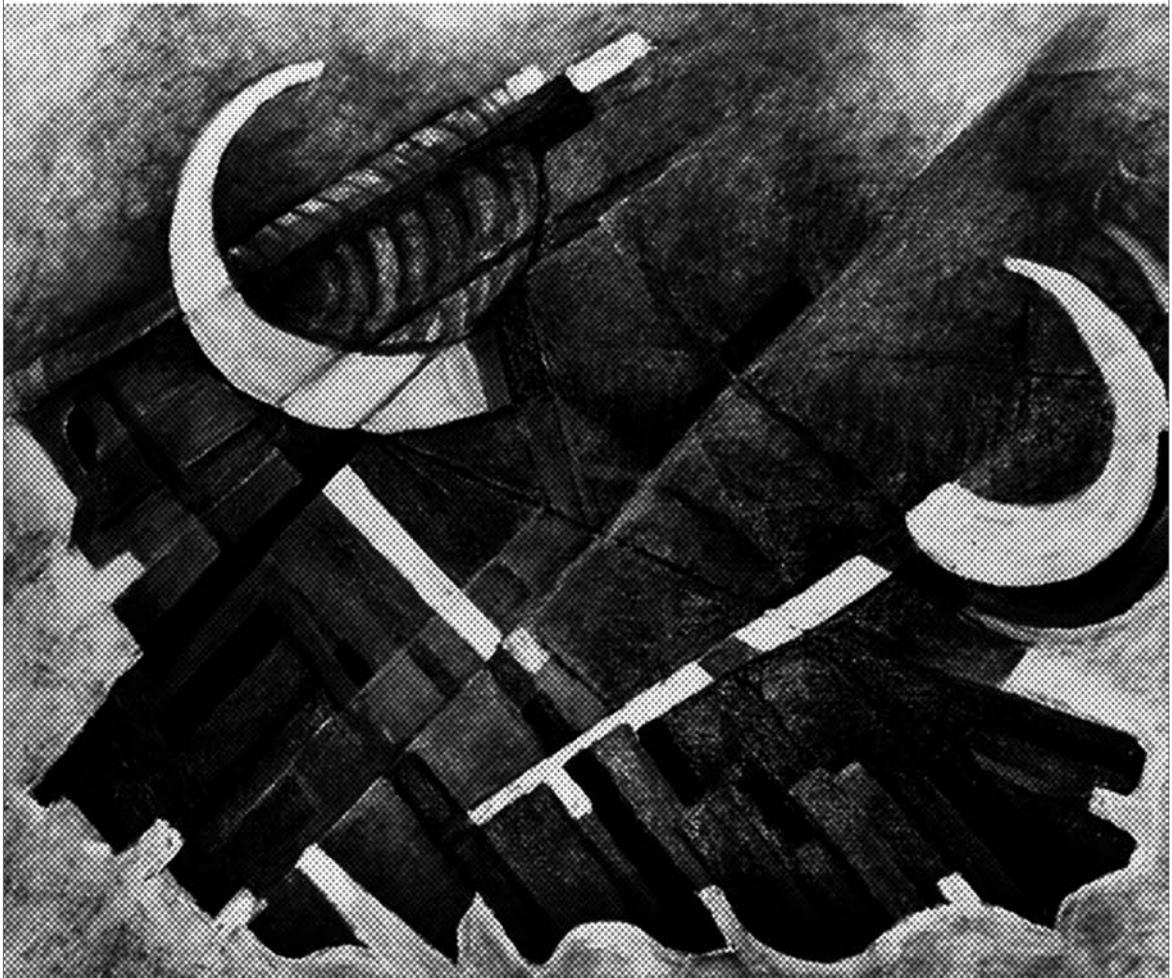
- desde el hombre, libre e inmanipulable que la provoca;
- e inequívocamente, desde el pobre, desde el oprimido, desde el negado, desde aquel que sufre la injusticia, esto es, desde el inequívocamente otro.

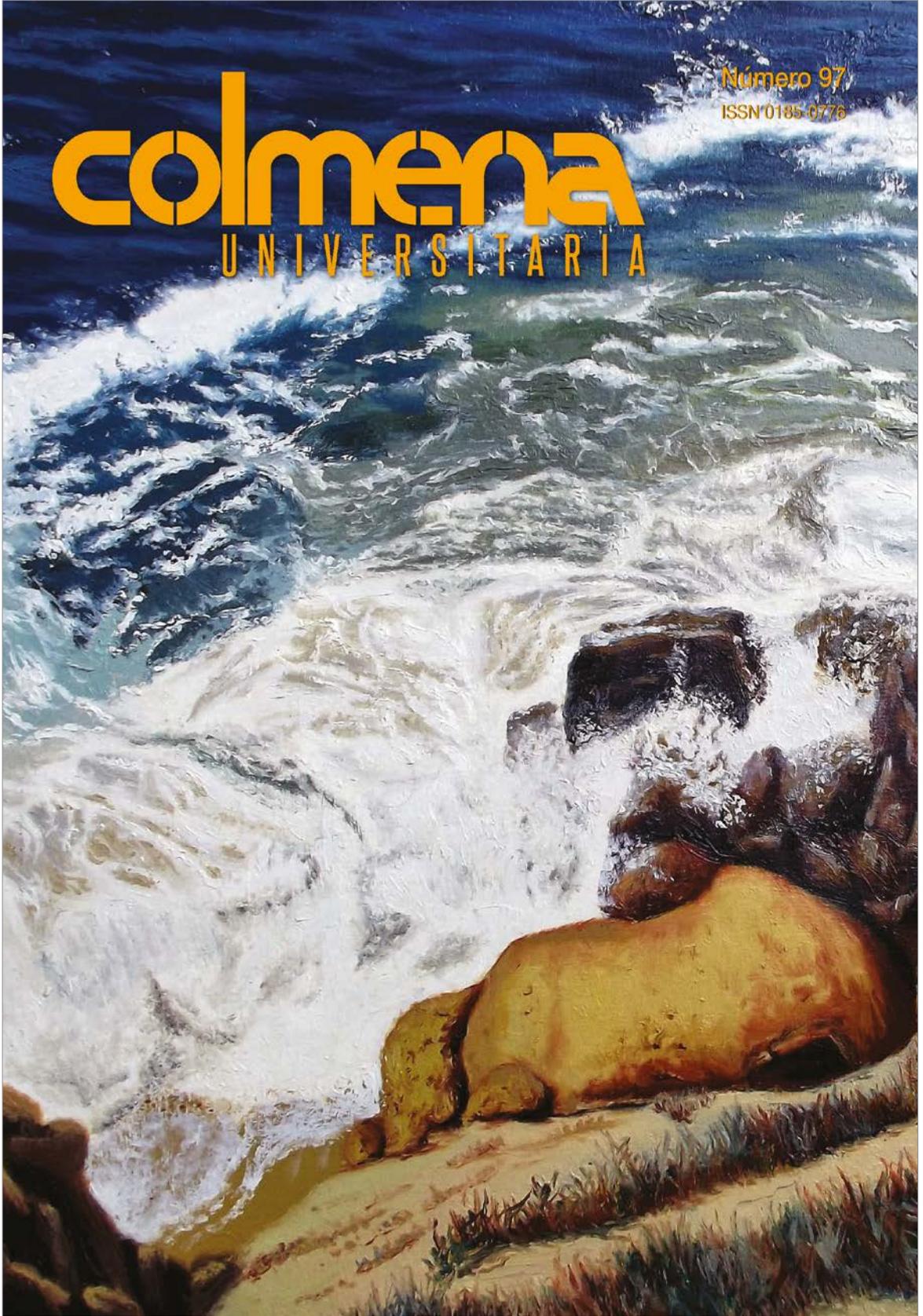
Un jusnaturalismo histórico, entendiendo por el calificativo “histórico” el hecho de que en todo momento afirme, partiendo de las condiciones reales en que vive el hombre, la necesidad de que el Derecho objetivo sea expresión de la justicia; haciendo esta afirmación siempre desde el ámbito del otro, esto es, desde el hombre que por el solo hecho de serlo provoca a la justicia por su misma dignidad; y de manera fundamental, desde el hombre pobre, desde el hombre oprimido, desde el hombre negado, que es el hombre que sufre la injusticia, que es el inequívocamente otro; dicho pues, desde un jusnaturalismo histórico se puede hacer una crítica permanente a cualquier régimen de Derecho.

Será un jusnaturalismo que no se case con ninguna formación social, ni con ninguna ideología. Su único compromiso será con el hombre viviente, con el hombre real, y de manera especial con el que padece la injusticia como negación del Derecho, esto es, con el inequívocamente otro.

“La justicia, llamémosle por oposición la justicia liberadora, no es dar a cada uno lo que le corresponde dentro del Derecho y el orden vigente, sino que consiste en otorgar a cada uno lo que merece en su dignidad alternativa”.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 166.





**colmena**  
UNIVERSITARIA

Número 97  
ISSN 0185-0776

A. J. Aragón

**Díaz de Gamarra,  
San Miguel de Allende  
y el ambiente novohispano**

*El tiempo presente y el tiempo pasado  
Están tal vez ambos presentes  
en el tiempo futuro.  
Y el tiempo futuro contenido  
en el tiempo pasado.*

T. S. Eliot

*Cada individuo es inseparable del mundo de relaciones en  
que vive y que constituye un contexto común de referencias  
tejido por el trabajo y la convivencia.*

Luis Villoro

Introducción

Resulta sorprendente que podamos vivir envueltos en una inmensidad de mensajes, provenientes de ámbitos tan diversos. Sin embargo, esto no es privativo de nuestro tiempo, ya que en todas las épocas y culturas la multiplicidad de signos llena la vida cotidiana privada y colectiva.

Hace unos días acudí a San Miguel de Allende, donde, en el Colegio de San Francisco de Sales, fue estudiante, maestro de filosofía y rector Johann Benedicti

Díaz de Gamarra & Dávalos, en el siglo XVIII novohispano.

En el atrio, en un muro lateral, se encuentra un retrato en relieve de cantera de Díaz de Gamarra. En 1983 fue colocado al cumplirse el segundo centenario de la muerte del maestro.

Para el estado de Guanajuato constituye un eslabón cultural la obra de este filósofo que, aunque nacido en Zamora, Michoacán, pasó la mitad de su vida en San Miguel el Grande. Ahí escribió sus obras filosóficas, las cuales son ahora representativas del pensamiento moderno de México.

En la presente investigación se exponen elementos histórico-culturales del estado de Guanajuato para situar a San Miguel el Grande durante la Colonia, con la vida y circunstancias de las que participó Díaz de Gamarra, y se describen los cauces filosóficos y científicos de la época, para así acercarnos a un filósofo que desarrolló un punto de vista de repercusión en los cambios del pensamiento moderno.

## Una puerta biográfica

Johann Benedicti Díaz de Gamarra & Dávalos nació el 21 de marzo (día de San Benito Abad) de 1745 en Zamora, Michoacán. Hijo de españoles. Sus padres fueron Diego Díaz de Gamarra y Ana Dávalos, quienes pertenecían a la nobleza.

Victoria Junco de Meyer en *Gamarra o el eclecticismo en México*, reproduce el texto de la fe de bautismo de Díaz de Gamarra, la cual dice así:

Juan Benito español —dentro—: En el año del Señor de setecientos y quarenta y cinco en el día veinte uno de Marzo yo el Cura exorcizé baptizé solen(nemen) te, puse oleo y Chrisma a Juan Benito español hijo le-





gítimo de : - Dn. Diego Gamarra y Da. Anna De Dábalos españoles V(ecin)nos de esta Villa: fue su P(a-drino) Dn. José Angel Gamarra V(ecin)o y mercader de esta Villa: y Pa(ra) que conste, lo firmé - J. Fran(cisco) Bernal de Pimavero - rúbrica.

A los diecinueve años de edad, habiendo realizado ya los estudios de bachiller en Cánones en el Colegio de San Ildefonso, en la Ciudad de México, ingresó a la Congregación Oratoria de San Felipe Neri en San Miguel el Grande. Ahí estudió, fue un destacado maestro y rector innovador.

Murió en su dormitorio, en este mismo colegio, el primero de noviembre de 1783, a los treinta y ocho años de edad.

Es recurrente el comentario acerca de la corta vida de Díaz de Gamarra, con respecto a la magnitud de su obra intelectual. Su caso no es único en la historia. Los ejemplos caen sonantes en la memoria como antiguas monedas. Además, es importante reconocer que las obras nunca son del todo individuales, sino que, si bien el autor es sensible al espíritu de una época, su trabajo nunca es completamente aislado, se nutre de lecturas, del diálogo... y luego su difusión a través de ediciones, traducciones e investigaciones, hacen posible su inclusión y crecimiento en el bosque del conocimiento humano.

### Vuelta de tuerca

Existen dos referencias a la expresión de Díaz de Gamarra sobre sus motivos al solicitar el ingreso al Oratorio en San Miguel el Grande.

En la obra *San Miguel de Allende. Su historia, sus monumentos*, investigación realizada por Francisco de la Maza se expone lo siguiente:

Se cuenta que yendo una vez de vacaciones a su casa, pasó por San Miguel el Grande y que, fascinado por el encanto de la villa, detúvose más tiempo del que había pensado, haciendo entre tanto amistades con las personas más destacadas del vecindario, sobre todo con los padres oratorianos cuya fundación “volaba en lenguas de la Fama”. El joven Gamarra no resistió al hechizo de San Miguel y se quedó allí, pidiendo a los felipenses le admitiesen entre ellos. La vida de San Miguel y su Colegio detuvieron para siempre al futuro sabio.

Ante esta razón, Esteban Ramírez en *Díaz de Gamarra. Biobibliografía*, cita un pasaje de la petición de ingreso al Oratorio, al cual fue aceptado ese mismo día, 15 de noviembre de 1764:

...deseoso del mayor bien y provecho de mi alma, buscando rumbo por donde con la mayor suavidad lo consiga: informado de la mayor suavidad de este Instituto que V. Rs. practican y habiendo pensado con bastante tiempo el acomodo de mi genio a practicarlo, pido y suplico...

Díaz de Gamarra era un joven de diecinueve años, con estudios concluidos de bachiller en Cánones en el Real Colegio de San Ildefonso, institución jesuita, de la cual un considerable número de destacados estudiantes de diversas ciencias y disciplinas se había formado en sus aulas.

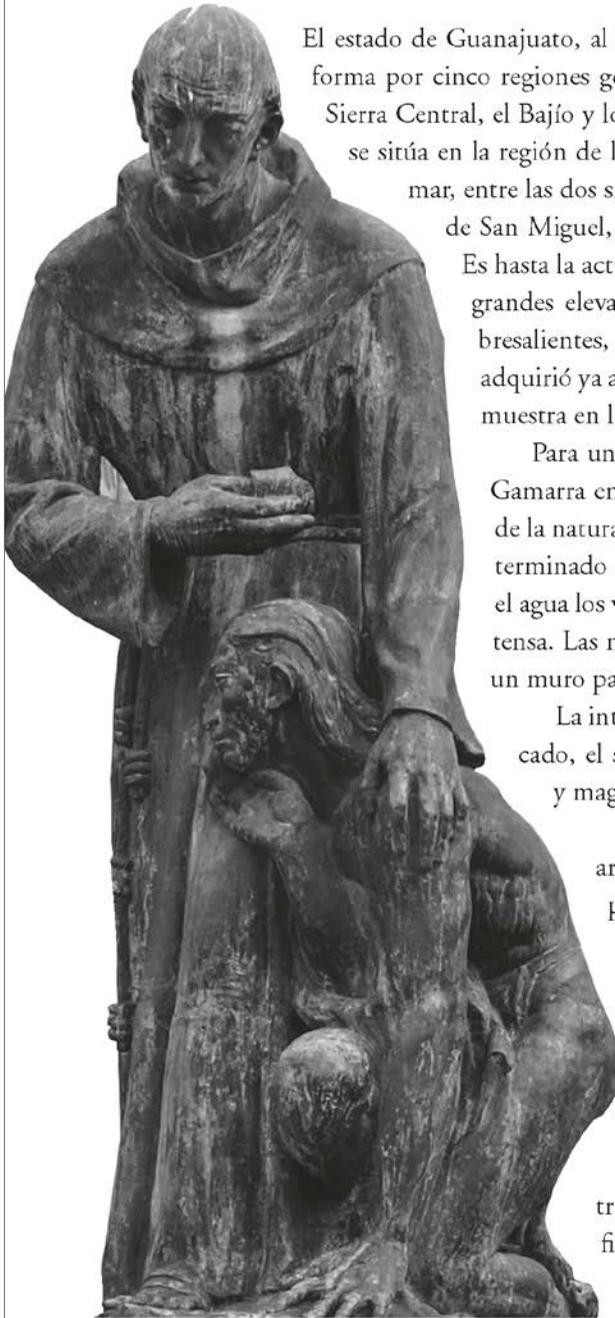
En su lista de egresados se contaban: Alegre, Eguiara y Eguren, José Ignacio Bartolache, José María Bocanegra, Antonio Alzate, Ignacio Aldama, entre otros.

Díaz de Gamarra provenía de este colegio. Su elección por el Oratorio, en San Miguel el Grande, se determinó no solo por el repertorio de estudios que se ofrecían en el Colegio de San Francisco de Sales (gramática, filosofía, teología), sino también por la fama que de este colegio se había propagado.

Los factores motivacionales expresados en las citas referidas (las de Francisco de la Maza y de Esteban Ramírez) oscilan entre el encanto de esta villa novohispana, de arquitectura apacible, y la valoración del prestigio del colegio propia para la búsqueda del bien y provecho de su alma.



## El centro está en todas partes



El estado de Guanajuato, al centro de la República Mexicana, se conforma por cinco regiones geoculturales: los Altos, la Sierra Gorda, la Sierra Central, el Bajío y los Valles Abajeños. San Miguel de Allende se sitúa en la región de los Altos, a 1800 metros sobre el nivel del mar, entre las dos sierras. Fue fundada en 1542 por Fray Juan de San Miguel, con el nombre de San Miguel el Grande. Es hasta la actualidad una población de perfil sereno, sin grandes elevaciones topográficas ni construcciones sobresalientes, exceptuando el templo parroquial, el cual adquirió ya avanzado el siglo XIX, el aspecto gótico que muestra en la actualidad.

Para un visitante, como pudo haber sido Díaz de Gamarra en 1764, toman presencia los tonos neutros de la naturaleza, de ligera vibración rojiza. Cuando ha terminado de llover los colores terrosos se robustecen, el agua los vivifica, hasta la obscuridad se hace más intensa. Las montañas que rodean la ciudad son apenas un muro para sentirse en casa.

La intensidad del color está en las frutas del mercado, el sol de primavera, o en los verdes, violetas y magentas de los cactus que pueblan el campo.

Por su misma condición geográfica la artesanía de la lana se ha desarrollado. Las piezas tejidas (cobijas, gabanes, cotorinas) ostentan desde la monocromía marfil hasta los diseños geométricos o figurativos multicolores.

Un conjunto arquitectónico eclesiástico da marco al Colegio de San Francisco de Sales.

En esa calle, a la que los artesanos dan tradición, la sobriedad y la belleza de las edificaciones crean un paisaje urbano de recogimiento. La calle, sin ser de recto trazo,

no es estrecha. Un atrio rodeado por balaustradas recibe a quien se acerca al Colegio. Los cipreses dan tranquilidad.

Los materiales de la construcción, madera y piedra, están trabajados por la fuerza creativa de la gubia y el cincel. La presencia de Díaz de Gamarra se percibe no solo por la anécdota o la metáfora, sino por su misma imagen, ya que en un muro lateral, antes del acceso al templo, un retrato suyo en relieve de cantera fue instalado. Bajo el retrato dice, también grabado, el siguiente texto:

LA V. CONGREGACION  
DEL ORATORIO, EL  
COLEGIO SEMINARIO  
DE SN. FCO. DE SALES  
Y LA S. DE ALUMNOS EN  
EL II CENTENARIO DE SU MUERTE

1783      1o. DE NOVIEMBRE      1983

## El magisterio de la filosofía

Díaz de Gamarra realizó en la Congregación Oratoriana de San Miguel el Grande los estudios correspondientes al noviciado y a la formación sacerdotal. En 1767 partió hacia Europa, ya que fue nombrado Procurador, de su Congregación, ante las Cortes de Madrid y Roma. Durante su estancia en Europa estudió el doctorado en Cánones en la Universidad de Pisa, Italia. Fue admitido como miembro de la Academia de Ciencias de Bolonia. El Papa Clemente XIII lo nombró Protonotario Apostólico y le concedió, con carácter perpetuo, la facultad para retener y leer libros prohibidos. Esteban Ramírez, con respecto al caso, en su obra anteriormente mencionada cita lo siguiente:

Giovan Benedetto Gamarra Dávalos della Conggregatione dell Oratorio di S. Felippo Neri della villa di S. Michelle... de leggere, e ritinere libri proibiti... piu ampa e perpetua... 1768.

En 1770, contando veintiséis años de edad, regresó a la Nueva España. Fue ordenado sacerdote el 15 de julio del mismo año en Valladolid, actual ciudad de Morelia en el estado de Michoacán. Posteriormente, en San Miguel el Grande, fue profesor de filosofía y rector del Colegio de San Francisco de Sales. Sobre

su obra docente y escritos filosóficos nos dice Mauricio Beuchot en *Estudios de historia y filosofía en el México colonial*:

Gamarra entró en contacto con la cultura moderna en Europa y la enseñó en San Miguel el Grande, en el colegio que estaba al cuidado de la Congregación del Oratorio, a la que pertenecía. El fruto de su docencia se ve en unas *Academias Filosóficas* que se conservan (México, 1774); en ellas sus alumnos discuten teorías de la nueva física, la última explicación que se había dado de la electricidad, la nueva óptica y sobre el alma de los animales irracionales. Pero su obra en el ámbito filosófico la constituyen sus *Elementa Recentioris Philosophiae* (México, 1774). En esa obra Gamarra presenta una disposición y elaboración moderna de los temas, que se acerca al de Christian Wolff, pues además de la *Historia de la Filosofía* (la primera que se escribe en México y tal vez en América), consta de *Lógica*, *Metafísica* (con la partición wolffiana: *Ontología*, *Psicología* y *Teología natural* solamente, ya que la *Cosmología* es tratada en la parte de la *Física*), *Ética*, *Geometría* (no redactada por Gamarra, sino por el matemático Agustín de Rotea) y *Física*. En esta obra Gamarra no es nada creativo, pero dedica sus afanes a compilar lo mejor que encontró en los manuales modernos para darlo a la juventud estudiosa mexicana.

La obra filosófica de Díaz de Gamarra recibió, en plena vida del autor, una recepción de levantamiento polémico. Se le vio como peligrosa pero, sometida a juicio académico, salió siempre victoriosa para obtener así la posibilidad de uso docente en un tiempo que requería la visión que él ofrecía en sus obras.

La Universidad Real y Pontificia la reconoció, lo cual vino a valorar y estimular a un estudiante que no solo tenía arraigada para sí la vocación del conocimiento, más en un sentido vital que en la necesidad natural expresada por Aristóteles en la *Metafísica*, sino que siempre procuró que los jóvenes recibieran los conocimientos más avanzados y actualizados. Él había convivido en Europa con los científicos más renombrados del momento y sabía del estado que guardaba la enseñanza de la filosofía en el viejo y en el nuevo mundo. Así que pudo, con información y talento, abrir un amplio camino para que la filosofía americana no se estancara en el escolasticismo, sino que nuevas corrientes de pensamiento, con la promoción de planes de estudio novedosos, circularan libremente en la vida académica del colegio que dirigió en San Miguel el Grande.

“[Gamarra] fue admitido como miembro de la Academia de Ciencias de Bolonia. El Papa Clemente XIII lo nombró Protonotario Apostólico y le concedió, con carácter perpetuo, la facultad para retener y leer libros prohibidos”.

Las nuevas ideas filosóficas empezaron a extenderse en la Nueva España. En la Universidad de México se comenzaron a escribir tesis sobre Descartes y otros filósofos contemporáneos, pero la resistencia al cambio también se manifestó. Como ejemplo se ha referido que el propio Virrey Antonio María Bucareli y Ursúa pidió que se examinara la obra de Díaz de Gamarra *Elementa Recentioris Philosophiae* que, como ya se dijo, se publicó en 1774. El dictamen al respecto lo cita David Mayagoitia en *Ambiente filosófico de la Nueva España*, el cual dice:

Nosotros, el Rector, e infrascriptos Doctores y Padres Profesores de Sgda. Teología y Filosofía certificamos y testificamos que estos “Elementos de Filosofía moderna” escritos por el Dr. D. Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, Presbítero secular de la Congregación del Oratorio de S. Felipe Neri, para uso de nuestra juventud americana, no solo contiene la doctrina más sana y la más oportuna para informar las costumbres, sino que también lo más selecto de las doctrinas de los filósofos modernos así es que después de maduro examen, hemos juzgado que en bien de las escuelas, este volumen impreso sirva a los cursantes de Filosofía para que aprendan lo que ahora no puede ignorarse ni controvertirse sin deshonor e ignominia. Para constancia y testimonio de esto, cada uno de nosotros firma de su propia mano el presente documento...

Pero esta aceptación nunca fue, en la práctica, definitiva y fuera de preocupación. Las continuas oposiciones lo llevaron a renunciar a la docencia y al rectorado en 1775. Habiendo pasando cinco años fue devuelto a sus car-



gos, sin restituirse del todo la aceptación a sus acciones innovadoras. Murió en el colegio en 1783.

### Libro abierto

La palabra, hablada o escrita, es el medio que emplea el filósofo para fijar y transmitir su pensamiento. Las ediciones y las traducciones contribuyen a la difusión y permanencia de las obras escritas.

Tanto las obras de Díaz de Gamarra como la literatura escrita por distintos autores sobre esta, son fruto de la reflexión e investigación dirigidas hacia la generación de conocimiento y su extensión.

No deseo, en el presente trabajo, dedicar mayor espacio a describir las obras escritas sobre Díaz de Gamarra. Existe un estudio bastante completo en la obra ya citada de Victoria Junco de Meyer, a la cual remito a los lectores interesados. En cambio, expongo, en forma concisa, una bibliografía fundamental de sus obras.

Sin embargo, este aspecto de la literatura escrita sobre Díaz de Gamarra, no lo dejo del todo abandonada, ya que los títulos de la bibliografía consultada de la investigación presente, pertenecen a este rubro.

*Academias Filosóficas*

México, 1774

Discusión, por parte de sus alumnos, sobre física, electricidad, óptica  
y el alma de los animales irracionales.

Destaca la importancia de los estudios de la filosofía moderna y expone la novedad, en cuanto a enseñanza filosófica, que se estaba llevando a cabo en el Colegio de San Francisco de Sales en San Miguel de Allende.

A instancias del obispo de Michoacán Luis Fernando Hoyos y Mier, se publican las *Academias Filosóficas* con motivo de la conclusión de cursos en este mismo colegio en 1774.

El obispo Hoyos y Mier, en carta a Gamarra, expresa su permiso para la publicación de las *Academias*, y se congratula del estado educativo del Colegio. En esta carta fechada el 3 de enero de 1774, y tomada aquí de la obra de Esteban Ramírez ya citada, se hacen explícitos estos parabienes que contribuyen de manera significativa al conocimiento histórico de la filosofía de América:

“Los religiosos, de diversas Órdenes, fueron los portadores de la filosofía europea que se implantó en la época colonial. Esta filosofía era, predominantemente, la escolástica, que es, por decirlo así, religiosa y universitaria”.

Muy señor mío de mi estimación y aprecio: Entre las embarazosas ocurrencias de mi consagración, que a Dios gracias, se efectuó con toda felicidad y fortuna el día del Apóstol y señor S. Juan Evangelista, me participó el Dr. D. José Bartolache la proposición que V. Md. me expresa sobre que den a la prensa y salgan al público las cuatro Academias que a la conclusión del Curso de Artes se han de sustentar en este Colegio, y en que se exponen en nuestro idioma las más principales materias que se han tratado en la Física. Supongo que el mismo doctor habrá ya anticipado a V. Md. el aviso de la particular complacencia con que he recibido la propuesta. Sin embargo manifiesto a V. Md. el mismo gusto y satisfacción con que admito y acepto reconocido convite, como tan interesado en el aumento y adelantamientos de las artes y ciencias, dentro de esa mi Diócesis, sirviéndome de muy especial consuelo, el reconocer que florecen en ella con tanto gusto, erudición y tan bellos progresos: todos se deben a la aplicación: estudio, observación y talentos de V. Md. por lo que se hace y hará justamente acreedor de los elogios y gratitud de toda esta nuestra América.

Dios guarde a Ud.

*Elementa Recentioris Philosophiae*

México, 1774

Consta de Historia de la Filosofía, Lógica, Metafísica, Ética, Geometría (con la redacción de Agustín de Rotea) y Física.

En *Elementos de filosofía moderna* dice Bernabé Navarro (quien realiza la traducción al español, la presentación y las notas) refiriéndose a la importancia de la obra, más allá de lo momentáneo:

Esta obra del novohispano Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, aparecida en el centro de la segunda mitad del siglo XVIII, descuella con mucho entre toda la producción filosófica de ese siglo y, casi seguramente, de toda la época colonial. En el campo de la filosofía estrictamente tal —aspecto exclusivo que considera esta exposición—, así como el de las ciencias —ya plenamente experimental, aunque contenida aún en aquellos *Elementos de filosofía*—, no tiene paralelo en ninguna obra anterior o posterior a ella, tanto por los aspectos sistemático y metódico, como por el de la estructura y concepción, por el avance de las doctrinas y despegue de la tradición.

*Errores del entendimiento humano*  
Puebla de los Ángeles, 1781  
(firmada por el seudónimo Juan Felipe Bendiaga)

Obra escrita con interés pedagógico. Contiene propuestas sobre salud, enseñanza de las ciencias, delimitación entre filosofía y ciencia, cambios sociales considerando el progreso y la condición americana.

### Tiripetío

Para iniciar los estudios históricos de la filosofía colonial, remitirnos a Fray Alonso de la Vera Cruz resulta de importante orientación.

Alonso Gutiérrez, originario de Caspueñas, provincia de Toledo, al centro de España, llegó a tierras americanas en 1536, a los 32 años de edad, aproximadamente. Tomó el hábito Agustino en Veracruz, a su llegada, y tomó del lugar su nombre.

Fray Alonso de la Vera Cruz, filósofo tomista, es considerado el maestro que impartió la primera cátedra de filosofía, en el sentido occidental, en América. La impartió en Tiripetío en 1540, lugar cercano a Pátzcuaro, Michoacán, en el Colegio de la Orden de San Agustín, en el que él mismo participó en su fundación.

También escribió el primer curso de filosofía que se editó en el nuevo mundo, integrado por: *Recognitio Summularum* (de lógica formal), México, 1554; *Dialéctica Revolutio* (de lógica material, mayor o dialéctica), México, 1554 y *Physica Speculatio* (de filosofía natural), México, 1557.

Partiendo de estos orígenes podemos adentrarnos en el estudio y tratamiento de la filosofía novohispana, la cual se extiende a lo largo de tres siglos, adquiriendo variantes significativas en sus temas, métodos y relación con la sociedad que le dio origen. Para observar estos cambios resulta de utilidad establecer una periodización en la que se sitúen los distintos momentos. Un breve panorama nos contextualizará al siglo XVIII, en el que nuevas condiciones, en Nueva España y el mundo, formaron un clima de pensamiento al cual fue sensible Díaz de Gamarra.





Bernabé Navarro distingue varias etapas en la historia de la filosofía colonial: 1) Principio y desarrollo (1530-1600); 2) Plasmación y florecimiento de la escolástica colonial (1600-1700); 3) Estancamiento y decadencia (1700-1750); 4) Renovación y apogeo de una escolástica moderna (1750-1810).

## Panorama histórico de la filosofía colonial

Siglo XVI

Los religiosos, de diversas Órdenes, fueron los portadores de la filosofía europea que se implantó en la época colonial. Esta filosofía era, predominantemente, la escolástica, que es, por decirlo así, religiosa y universitaria.

La circunstancia americana motivó la discusión sobre temas nuevos, como la misma legitimidad de la conquista. De los primeros pensadores que abordaron estos temas fueron Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga, Juan de Zumárraga, Francisco Hernández.

Fray Alonso de la Vera Cruz impartió la primera cátedra de filosofía en América.

Destacan también en este siglo Tomás de Mercado, Antonio Rubio, Francisco Cervantes de Salazar, entre otros.

Para la enseñanza de la filosofía, el libro ocupa un lugar destacado como medio de conservación y difusión del pensamiento. La creación de bibliotecas, el comercio del libro y la imprenta que empezó a producir libros en 1539, facilitaron el abastecimiento y el incremento de los acervos bibliográficos fundamentales para la cultura en general y la filosofía en particular.

Samuel Ramos en su *Historia de la filosofía en México*, además de mencionar que:

Fray Alonso de la Veracruz en su segunda venida a México, en 1573, trajo sesenta cajones de libros.

dice sobre la imprenta y las bibliotecas:

Fundada la imprenta en México por el virrey Mendoza, se editaron en la segunda mitad del siglo XVI las obras filosóficas de Fray Alonso de la Veracruz y los

*Diálogos* del humanista Cervantes de Salazar. Después de la llegada de los jesuitas se imprimieron otras varias obras filosóficas; en 1577, obras de Luis Vives, de Cicerón, *Sámulas*, de Toledo y Villalpando. Al año siguiente se imprimió la *Introducción a la dialéctica de Aristóteles*, de Francisco de Toledo. En las bibliotecas de los conventos se encontraba buen número de obras de filosofía, sin faltar los textos clásicos de la escolástica.

### Siglo XVII

En este siglo la escolástica floreció principalmente en aspectos formales, más que en los de la verdad del conocimiento. Son varios los nombres representativos de ese tiempo, entre los que podemos citar a Ildelfonso Guerrero, Diego Martín de Alcázar, Agustín de Sierra, Francisco Cruz, Juan de Almanza, Andrés Bordas, Antonio de Hinojosa, Diego de Basalenque y varios frailes más.

Se cita el caso de Francisco Naranjo quien brilló por la “ostentación” de decir, completamente de memoria en el examen de oposición a una cátedra, la *Suma Teológica* de Santo Tomás.

Dos figuras resaltan notoriamente, Sor Juana Inés de la Cruz y el polígrafo Carlos de Sigüenza y Góngora.

El poema “Primero sueño” de Sor Juana Inés de la Cruz ha suscitado infinitos estudios desde ángulos variados: histórico, filosófico, poético, científico, semiótico, etc. Octavio Paz en *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, dice de este poema:

¿Poesía intelectual? Más bien poesía del intelecto ante el cosmos. En este sentido, podría decirse que *Primero sueño* es una extraña profecía del poema de Mallarmé: *Un coup de dés n'abolira le hasard*, que cuenta también la solitaria aventura del espíritu durante un viaje por el infinito exterior e interior.

Sobre Carlos de Sigüenza y Góngora hay un pasaje que describe el proceder cotidiano de este sabio y el ambiente de su época. El texto que refiero lo he tomado de *Ensayos y semblanzas: bosquejos históricos y literarios de la América Latina colonial* de Irving A. Leonard:

‘El jueves, 23 de agosto de 1691, a las nueve horas de la mañana, estaba oscuro como a media noche, los gallos cantaban y las estrellas brillaban, pues el sol se eclipsó completamente’, cuenta un diario. Un pavoroso frío descendió con el paño mortuario de una noche antinatural, trayendo un pánico supersticioso sobre la Ciudad de México. Entre el pandemónium de mujeres y niños que gritaban, perros que aullaban y burros que rebuznaban, la gente fanática corrió a

refugiarse en la Catedral o en la iglesia más cercana, cuyas campanas retumbaban requiriendo oraciones propiciatorias. Inadvertido entre esta confusión frenética estaba un hombre solitario e inmóvil que, con instrumentos de tipo extraño, inspeccionaba el cielo oscurecido en una especie de tranquilo éxtasis:

‘yo, en este ínterin —escribió poco después ese hombre—, en extremo alegre y dándole a Dios gracias repetidas por haberme concedido ver lo que sucede en un determinado lugar tan de tarde en tarde y de que hay en los libros tan pocas observaciones, que estuve con mi cuadrante y anteojo de larga vista contemplando el sol’.

Estas fueron palabras de un notable sabio del México colonial, don Carlos de Sigüenza y Góngora, el comprensivo amigo y compañero intelectual de Sor Juana Inés de la Cruz. Ningún otro incidente compendia tan bien su vida y la de su tiempo, pues yuxtapone el espíritu osado de la investigación científica de la época que él encarnó y el ambiente de ignorancia, de temor y de superstición que él respiró.

#### Siglo XVIII

En este siglo hay una renovación filosófica y un despertar de la conciencia. El escolasticismo deja de responder a las circunstancias de los mexicanos, por eso se abren las puertas a la filosofía moderna.

Estas nuevas ideas, filosóficas, científicas, históricas, encontraron en los frailes los portavoces idóneos. Al mismo Díaz de Gamarra se le ha visto como a un hombre de pensamiento crítico y moderno.

Pero el escolasticismo tiene un papel importante en la formación de la mentalidad mexicana, ya que por siglos fue la filosofía predominante.

Entre los filósofos más importantes se citan a: Rafael Campoy, Francisco Javier Clavijero, Diego José Abad y Agustín Castro.

Antonio Alzate y Díaz de Gamarra tienen también presencia destacada en el terreno científico.

La figura de Díaz de Gamarra se ha ido aclarando paulatinamente. Diversos estudios y la difusión de su obra han favorecido su conocimiento, lo cual nos lleva a entender cada vez mejor, estudiando los diversos eslabones, la historia de las ideas en nuestro país.

Díaz de Gamarra era un filósofo ecléctico. Hay una expresión, que yo la tomo de la obra ya citada de Samuel Ramos, que aclara la actitud filosófica de Díaz de Gamarra:

Quien con el nombre de filósofo se gloríe, quien con ánimo ardiente se consagre a la investigación de la Verdad, no confesará ninguna secta: ni la peripatética, ni la platónica, ni la leibiciana, ni la newtoniana; seguirá la verdad, sin jurar por la palabra del maestro.

### La ciencia durante la Colonia

Siglo XVI

La historia de la ciencia es parte substancial de nuestra cultura, su estudio nos muestra que todo conocimiento, aun cuando pensemos que está superado, sigue siendo válido en algún sentido. El pasado científico no es del todo pasado. Por otra parte, la ciencia no es un saber aislado, es, por el contrario, un campo de la cultura que en el momento de estudiarse aparece tendiendo lazos de unión con diversas actividades humanas, algunas prácticas como todo lo concerniente a la tecnología, y otras teóricas o estéticas, como son la poesía y la filosofía. La historia de un pueblo no resulta integral si la ciencia no está presente, inmersa, participante.

Aun contándose con una herencia prehispánica, prevaleció durante la Colonia la perspectiva científica europea. A la llegada de los europeos se fue incorporando a nuestra cultura la ciencia occidental. Los autores clásicos tuvieron lectores en la Nueva España desde el siglo XVI, tales autores como Aristóteles, Ptolomeo, Plinio, Galeno y Santo Tomás, integraban los acervos de las bibliotecas. José Luis Martínez, en el artículo “Las primeras bibliotecas en la Nueva España”, comenta sobre la primera biblioteca instalada en un centro educativo en el siglo XVI:

La primera biblioteca de un centro educativo de que se tiene noticia es la que, entre 1536 y 1600, se estableció en la Ciudad de México bajo el nombre de Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco. Estaba destinado a la educación de los muchachos indios, hijos de caciques, y en su fundación participaron el virrey Antonio de Mendoza, el obispo Zumárraga, don Sebastián Ramírez de Fuenleal, y fray García de Cisneros, provincial franciscano. Sus primeros maestros fueron los también franciscanos Arnaldo de Basacio, Andrés de Olmos, Bernardino de Sahagún, Juan Focher y Francisco de Bustamante, entre otros; con la colaboración de los alumnos de Tlatelolco. Sahagún realizó parte de sus investigaciones etnohistóricas. La biblioteca de Tlatelolco sufrió, como el Colegio mismo, muchas adversidades. Sin embargo, constituyó el primer intento para formar una biblioteca académica en América.

...Había en ella obras de Aristóteles, Plutarco, Esopo, Virgilio, Juvenal, Prudencio, Tito Livio, Flavio Josefo, Boecio, San Agustín, Sagradas Escrituras, catecismos, doctrinas y vocabularios.

En ese siglo se da la “aclimatación” de la ciencia europea en nuestro país. Se funda la Real y Pontificia Universidad de México en la que se imparte filosofía, teología, ciencias, gramática, etc. Para los europeos, al encontrarse con un panorama natural y cultural desconocido y en muchos aspectos inimaginado, se despertaron temas y tratamientos científicos originales. Las producciones técnicas y científicas prehispánicas impactaron a los europeos, ya sea en campos astronómicos, matemáticos o químicos ejemplificados en su sistema calendárico o en la obtención de colorantes a partir de la cochinilla.

Cabe señalar que fue necesario por los españoles crear de forma paulatina espacios académicos, medios y circunstancias educativas que sustentaran los arduos trabajos de investigación científica. La creación de universidades y colegios en México y lugares distintos de tierra adentro. Diversos nombres representan ese tiempo, entre los que se cuentan José de Acosta, Motolinía, Jerónimo de Mendieta, Juan de Torquemada y Bernardino de Sahagún.

#### Siglo XVII

“Aun contándose con una herencia prehispánica, prevaleció durante la Colonia la perspectiva científica europea. A la llegada de los europeos se fue incorporando a nuestra cultura la ciencia occidental”.

Un tema importante a lo largo del siglo XVII fue el de los cometas. Dos nombres, sin ser los únicos, resaltan tanto el tratamiento de este tema, como en el espíritu científico característico del siglo, estos científicos son Fray Diego Rodríguez y Carlos de Sigüenza y Góngora.

—Fray Diego Rodríguez:

Nacido en Nueva España hacia 1596, estudió con los mercedarios donde mostró inclinación hacia las matemáticas. Fue nombrado maestro de matemáticas después de haber dedicado treinta años a esta disciplina. Sus cursos en la Universidad Pontificia incluían los conocimientos científicos más avanzados

de su tiempo. Entre sus discípulos se cuenta a Carlos de Sigüenza y Góngora. Participó en el desagüe de la Ciudad de México en 1637, así como en la construcción de la catedral metropolitana en 1654. Murió en 1663.

Elías Trabulse proporciona una lista comentada de las obras, manuscritas e impresas, de Fray Diego Rodríguez en *El círculo roto. Estudios sobre la ciencia en México*, de la cual citamos:

### Obras manuscritas:

*Tractatus Proemialium Mathematices y de Geometria*

*De los logaritmos y Aritmética*

*Tratado de las equaciones. Fabrica y uso de la Tabla Algebraica discursiva*

*Tratado del modo de fabricar relojes Horizontales, Verticales, Orient.s etc. Con declinación, inclinación, o sin ella: por Senos rectos, tangentes etc. para por via de Números fabricarlos con facilidad*

*Modo de calcular cualquier eclipse de Sol y luna según las tablas arriba puestas del movimiento de Sol y luna según Tycho*

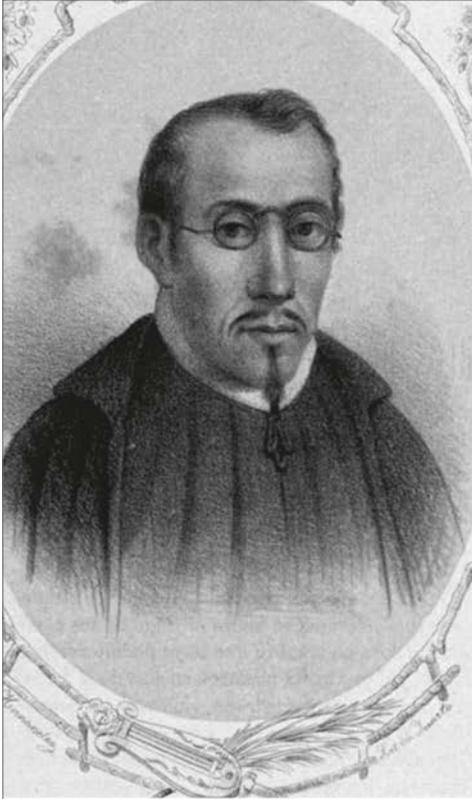
*Doctrina general repartida por capítulos de los eclipses de Sol y luna y primero de los de Sol que suceden en los 90 grados de ecliptica sobre el horisonte en todas las alturas de polo así septentrionales como meridionales*

279

### Obra impresa:

*Discurso etherológico del Nuevo Cometa, visto en aqueste Hemisferio Mexicano; y generalmente en todo el mundo. Este año de 1652...* Compuesto por el Padre Presentado Fr. Diego Rodríguez, del Orden de Nra. Señora de la Merced, Redención de Cautivos y Cathedratico en propiedad de Matemáticas en aquenda Real Universidad de México... Con Licencia en México. Por la Biuda de Bernardo Calderon, en la calle de San Agustín, donde se venden. (32 f.)

A la anterior lista (que en la obra citada de Elías Trabulse se publica detallada y con comentarios oportunos) añade la información de otra obra de Fray Diego Rodríguez, que se encuentra perdida:



Sabemos que además de estas obras, fray Diego escribió una obra de mayores alcances sobre los logaritmos, la cual está lamentablemente perdida. El único dato sobre este tratado lo hemos recibido de su biógrafo, el padre Pareja, quien en una elogiosa página de la biografía de nuestro mercedario nos dice de él lo siguiente:

‘Llegó a ser tan perfecto aritmético, que habiendo llegado a esta ciudad un tratadito pequeño de logaritmos, que es la cuenta más difícil que se halla, ni se ha descubierto en la aritmética, así que lo vio lo comprendió, de calidad que hizo dos tomos de ellos, con grandísima perfección, y habiéndolos enviado a Madrid a manos del dicho P. Claudio (Dechaes), con carta para que los imprimiese, aunque fuese en nombre de otro, porque no se perdiese una obra tan singular que le había costado mucho trabajo, se los volvieron diciendo que dicho P. Claudio estaba ya muy viejo y por eso muy retirado de estudios de dicha facultad. Y viéndose con dichos libros muy afligido considerando que se le habían de perder, acordó enviarlos a la ciudad de Lima en el Perú, donde tenía un discípulo que había sido suyo en esta Universidad,

llamado Francisco Ruiz Lozano... y allá endicha ciudad de Lima se quedaron y podrá ser que en algún tiempo salgan a la luz para provecho de muchos en su inteligencia’.

### —Carlos de Sigüenza y Góngora:

Para imaginar a Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), podemos iniciar con un poema sobre él de Alfonso Cravioto:

Tras de sus antiparras, don Carlos de Sigüenza,  
por mundos de misterio, paciente se asomó;  
y su sabiduría, intensa fue y extensa:  
loco de sol y luna, mucho astronomizó.

Chocolate aromoso gustaba en mancerinas;  
gallardo fue aunque feo; trepó en arduo bajel;  
y en su perilla escalan abejas gongorinas  
y en sus resecos labios ponen besos de miel.

Domina campos de equis; fue teólogo; fue artista;  
por salvar los archivos las llamas desafió:  
¡qué antiparras las suyas, largas de larga vista!  
Sigüenza: en tu perilla la luz se columpió!

Carlos de Sigüenza y Góngora es de los científicos más reconocidos de la Nueva España. Formado con los jesuitas, tras un acto de indisciplina fue despedido de la orden en 1668. Solicitó su ingreso en varias ocasiones y aun pasando varios años, contando ya con prestigio como sabio, fue repetidamente rechazado. Cuando murió fue enterrado en una capilla jesuita, tras de haber donado a esta orden sus libros, mapas e instrumentos científicos.

La *Libra astronómica y filosófica* es su obra más famosa. En ella expone su conocimiento científico sobre los cometas, en oposición polémica a los puntos de vista de su contemporáneo el padre Eusebio Kino.

Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), quien perteneció a la misma época de Sigüenza y de Kino, dedicó con amistad y admiración dos poemas a estos científicos del siglo XVII, los que transcribo a continuación, con los que concluiré este apartado:

AL PBRO. LIC. D. CARLOS DE SIGÜENZA Y GÓNGORA FRENTE A SU  
"PANEGÍRICO" DE LOS MARQUESES DE LA LAGUNA

Dulce, canoro Cisne Mexicano  
cuya voz si el Estigio lago oyere,  
segunda vez a Eurídice te diera,  
y segunda el Delfín te fuera humano;

a quien si el Teucro muro, si el Tebano,  
el ser en dulces cláusulas debiera,  
ni a aquel el Griego incendio consumiera,  
mi a este postrara Alejandrina mano:

no el sacro numen con mi voz ofendo,  
ni el que pulsa divino plectro de oro  
agreste avena concordar pretendo;

pues por no profanar tanto decoro,  
mi entendimiento admira lo que entiendo  
y mi fe reverencia lo que ignoro.

APLAUDE LA CIENCIA ASTRONÓMICA DEL PADRE EUSEBIO FRANCISCO KINO, DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS QUE ESCRIBIÓ DEL COMETA QUE EL AÑO DE OCHENTA APARECIÓ, ABSOLVIÉNDOLE DE OMINOSO

Aunque es clara del Cielo la luz pura,  
clara la Luna y claras las Estrellas,  
y claras las efímeras centellas  
que el aire eleva y el incendio apura;

aunque es el rayo claro, cuya dura  
producción cuesta al viento mil querellas,  
y el relámpago que hizo de sus huellas  
medrosa luz en la tiniebla obscura;

todo el conocimiento torpe humano  
se estuvo obscuro sin que los mortales  
plumas pudiesen ser, con vuelo ufano.

Ícaros de discursos racionales,  
hasta que el tuyo, Eusebio soberano,  
les dio luz a las Luces celestiales.

“Los escritos filosóficos de Díaz de Gamarra, aun siendo obras de uso académico, al ser publicadas saltan en la historia, paradójicamente, hacia los tiempos venideros. Su obra publicada porta la virtud de hacer extensivo el conocimiento a un número mayor e imprevisible de lectores”.

Siglo XVIII

El mundo se alzaba como objeto que podía ser comprendido por la razón y transformado por la ciencia. Se busca un futuro mejor y el conocimiento objetivo puede servir a ello. La botánica, la geografía, la física o la zoología adquieren una nueva importancia en el conocimiento del país. En los colegios y universidades hubo cambios de dirección en la filosofía y en la ciencia que enseñaban.

En este ambiente destaca Díaz de Gamarra en San Miguel el Grande, que como filósofo ecléctico, estudiaba teorías diversas para demostrar que ninguna era verdad absoluta. En *Errores del entendimiento humano* dice:

No se admita... como cierto y evidente, aquello que es solo probable, ni se nos venda por demostración mate-

mática, lo que ni es ni puede serlo, sin otro fundamento que el haberlo enseñado así nuestros maestros. Felices los filósofos eclécticos, que imitando a las abejas buscan de flor en flor el nuevo néctar de la ciencia.

### Un filósofo para siempre

En 1764 llegó Díaz de Gamarra a San Miguel el Grande. Cruzar una puerta es, a veces, entrar a una dimensión infinita. La intuición es aliada de la vocación. Nadie sabe, a ciencia cierta, hacia dónde se dirige cuando se decide por una profesión. Una profesión encierra también una forma de vida.

El Colegio de San Francisco de Sales contaba ya con un reconocido prestigio. Díaz de Gamarra provenía del Colegio de San Ildefonso, escogió un nuevo colegio y la villa de San Miguel el Grande para dar acomodo a su genio. Este acto envuelve la sinceridad de un joven. Fue un estudiante destacado, promovido de inmediato a puestos académicos o de representación de la congregación a la cual pertenecía.

En un viaje a Europa, que duró de 1767 a 1770, se relacionó con científicos y filósofos de visión moderna. Otro día había amanecido en el mundo mientras en los colegios americanos parecía que el escolasticismo seguiría pintando sus muros. Regresó de Italia doctorado y con la confianza depositada sobre sus hombros. No defraudó a nadie, más bien avivó el nuevo conocimiento en nuestras tierras.

La cátedra y, posteriormente el rectorado de su colegio, le abrieron el camino para realizar su obra en todos los sentidos de la función universitaria. Por una parte la docencia, la comunicación directa con los estudiantes, que nutre y da un sentido también de retroalimentación al proceso adquisitivo del conocimiento. La docencia es viva y fresca, dotada de la espontaneidad y del desarrollo natural, como el ramaje de un árbol que crece, retoña, da frutos.

Por otra parte, la reflexión conduce a la formulación de nuevas respuestas, y a veces de nuevas preguntas. Los escritos filosóficos de Díaz de Gamarra, aun siendo obras de uso académico, al ser publicadas saltan en la historia, paradójicamente, hacia los tiempos venideros. Su obra publicada porta la virtud de hacer extensivo el conocimiento a un número mayor e imprevisible de lectores. Victoria Junco de Meyer ha mencionado la importancia que tuvieron las obras de Díaz de Gamarra en Europa.

Así, docencia, investigación y extensión están unidas en el trabajo académico de este maestro que, además, emprendió la tarea de actualizar los planes y programas de estudio, con las oposiciones y diferencias que esto conlleva.

Si bien el presente estudio desarrolla elementos biográficos no se puede considerar como una obra representativa de este género. Aquí más bien se aborda a Díaz de Gamarra en un ambiente: el ambiente novohispano del siglo XVIII, con las preocupaciones y relaciones sociales de su tiempo.

A lo largo de la historia humana, diversos puntos del planeta se han erigido como centros álgidos de la cultura. En un tiempo como el nuestro en que parecieran borrarse los rasgos distintivos de cada pueblo, y convertirnos en paisaje de homogeneidad, resulta imprescindible señalar, conocer, comprender, difundir las obras diversas que en su singularidad configuran la universalidad.

Esas obras singulares, a la vez, adquieren un significado más amplio si se les aprecia en una relación y un contexto. Al tratar un caso particular, como el de Díaz de Gamarra, se pretende conectar los hechos personales o locales con espacios mayores, como son la Nueva España, Europa o la actual Latinoamérica.

Este estudio, lejos de ser la respuesta a preguntas sobre identidad, es un intento de tratar un detalle de la historia cultural del país con miras a comprender mejor nuestra realidad.

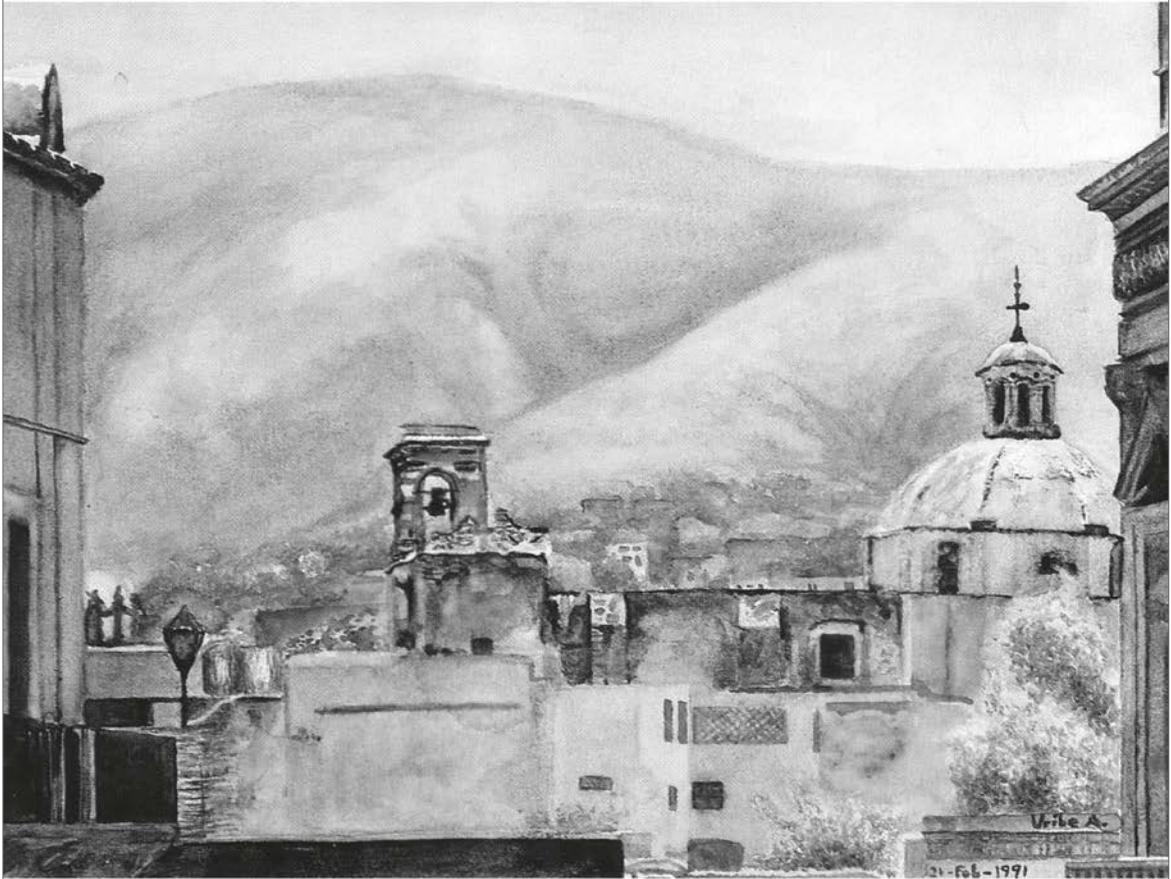
Díaz de Gamarra fue un actor social. Su obra no era solo de importancia inmediata. Como cualquier intelectual que entiende su época y propone modificaciones en aspectos que reorienten a la sociedad, recibe por este hecho aprobación o rechazo.

Un joven de 19 años llegó un día a San Miguel el Grande, ahí estudió y realizó su obra. Ahora es un filósofo para la eternidad.

## Bibliografía

- Beuchot, Mauricio (1991), *Estudios de historia y filosofía en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- De la Maza, Francisco (1939), *San Miguel de Allende. Su historia, sus monumentos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito (1973), *Elementos de filosofía moderna*, presentación, selección y notas de Bernabé Navarro, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Junco de Meyer, Victoria (1973), *Gamarra o el eclecticismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Leonard, Irving A. (1990), *Ensayos y semblanzas: bosquejos históricos y literarios de la América Latina colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, primera edición.
- Martínez, José Luis (1987), "Las primeras bibliotecas públicas en Nueva España" en: *Libros de México*, no. 6, México.
- Mayagoitia, David (1945), *Ambiente filosófico de la Nueva España*, México, Editorial Jus.
- Navarro B., Bernabé (1964), *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, primera edición.
- Paz, Octavio (1983), *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, Fondo de Cultura Económica, tercera edición.
- Ramírez, Esteban (1955), *Díaz de Gamarra. Biobibliografía*, México.
- Ramos, Samuel (1993), *Historia de la filosofía en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, primera edición.
- Trabulsee, Elías (1982), *El círculo roto. Estudios históricos sobre la ciencia en México*, México, Secretaría de Educación Pública / Fondo de Cultura Económica, primera edición.
- ..... (1985), *Historia de la ciencia en México*, México, Conacyt / Fondo de Cultura Económica, primera edición.



# Agustín Basave Fernández del Valle\*

## Fundamentos de la mexicanidad

### Introducción

En este México invertebrado de nuestros días, en donde se marcha con pánico y sin sentido, y ante tantos profetas del desastre, urge retomar el rumbo, avivar la piedad por la patria, esclarecer los fundamentos de la mexicanidad y reafirmar nuestra vocación histórica; imperio del espíritu frente al imperio de los objetos.

Aunque los mexicanos tengamos un aire de desapego de las realidades terrenas, tenemos también un contacto estrecho con las realidades concretas, con la lucha por el pan de cada día, con la experiencia del sufrimiento y de la angustia, con el hospital y la cárcel... arraigados en la roca viva de la realidad, podemos ver las cosas tales como son, sin deformaciones románticas, cuando no queremos evadirnos por espejismos. Hasta el mexicano más humilde sabe usar cierta estrategia instintiva de circunstancias, de limitaciones, de virtualidades... pero, cuando el momento es propicio, también sabemos florecer en lo grande, en lo noble y en lo puro.

Voces del pasado resuenan en el cuerpo dolorido de México. Los mares ciñen tiernamente la cintura de este cuerpo como para mitigar su dolor. Un dolor

\* Con el propósito de conmemorar el décimo primer aniversario del fallecimiento del doctor Agustín Basave Fernández del Valle, acaecido el 14 de enero de 2006, se publica el artículo de su autoría: "Fundamentos de la mexicanidad", como un homenaje a su ejemplar trayectoria intelectual y en agradecimiento a sus ininterrumpidas colaboraciones para esta revista.

paciente, sin asomo de angustia, con aparente placidez. México —flor de pétalos marcados por la conquista, la insurgencia, las invasiones, la revolución— no puede fraccionarse. Es un todo indivisible: tribus, costumbres y artesanías; aves, flores y animales selváticos; costas y cumbres. Su corazón está en todas partes —y no solo en la Ciudad de México—, en cada trozo de tierra que conforma esa “Mujer dormida en un lecho azul...”. Porque el mexicano es México en el vibrar de las campanas queretanas cuando tañen a la “hora del rezo” mientras el crepúsculo se incendia en los bordes del cerro Cimatario. Es la voz de la península repitiendo los versos de Palmerín. Es la jarana. El llanto de la marimba bajo los cafetales chiapanecos; la oración de la calenda oaxaqueña que se murmura tras la Virgen de la Soledad. Es un gemido en la guitarra de Paracho. México está en el hombre humilde que aprieta la faja a su cintura para labrar el surco; que lanza cohetes al aire en la fiesta del pueblo que venera su santo patrón; en el candor de hacer el pan y recoger las flores de cempasúchil para agradar a sus difuntos. México está en la garganta del humilde cuando canta: “qué bonito es querer como quiero yo, qué bonito entregarme todito completo...”. Y existe en el que se burla un poco de la muerte: “si estás dormida en mi cuerpo, ¡qué más me da si despiertas!” Y aquí estamos más de noventa millones de mexicanos, cara al progreso, bajo un cielo común irisado de estrellas. La empresa de fidelidad a nuestro modo de ser es un hermoso riesgo. Y el futuro es de quienes asumen su destino y saben esperar.



## Metodología de la mexicanidad

Se ha hablado mucho, en los últimos años, de identidad y metamorfosis del mexicano. Séame permitido, como preámbulo, establecer algunas precisiones semánticas en torno al vocablo metamorfosis. Tomada la palabra en su primera acepción, como “transformación de una cosa en otra”, es claro que no podría hablarse —sin incurrir en contradicción— de identidad y metamorfosis del mexicano. Porque si hay metamorfosis (transformación de una cosa en otra) ya no hay identidad. Y si hay identidad —hecho de ser una persona o cosa la misma que se supone o se busca— ya no hay metamorfosis. Pero cabe una segunda acepción de la palabra metamorfosis que es compatible con la identidad. Trátase de una metamorfosis como “mudanza que hace una persona o cosa de un estado a otro”. Hay unidad y contenido en México y en lo mexicano, porque hay una estructura permanente, unas constantes históricas; pero hay también, qué duda cabe, transformaciones en la vida social, política, económica, artística, cultural en suma.

La realidad independiente de México y los mexicanos, respecto al sujeto cognoscente, es aserto primordial en la gnoseología realista. Antes de que exista la verdad sobre México, existe el verdadero México. Antes de que exista la verdad sobre los mexicanos, existen los verdaderos mexicanos.

El punto de partida de nuestra gnoseología realista no es una mera mexicanidad desencarnada, sino lo mexicano informado por el *actus essendi*, el ser concreto especificado por una naturaleza sensible: hombres y cosas de México. No es mi entendimiento ni mi sensibilidad, sino yo conociendo por medio de los dos. La evidencia de lo mexicano —sensible y visible— es mi punto de partida para elaborar todos los ulteriores análisis cuyas realidades, significaciones y sentidos tienen forzosamente que aparecer en esa evidencia. Y así como el ojo ve todas las cosas bajo el aspecto del color, así, el conocimiento de lo mexicano llega a personas y cosas bajo el aspecto de la mexicanidad entrañada en la naturaleza sensible. No podemos especular sobre la mexicanidad sin la ayuda de imágenes sensibles, sin una referencia a México y los mexicanos de donde abstraje la idea de mexicanidad. México y los mexicanos presentan inmediatez y evidencia. El conocimiento del México exterior no puede llevarse a cabo sin el México mismo, al que pertenece nuestro cuerpo: la sensación de lo mexicano que nos abre a las cosas y personas de México es una *operatio conjuncti*. El México exterior es un constitutivo del mexicano mismo.

El acceso a los diversos niveles de mexicanidad se ofrece como modo de dación de lo mexicano:

1. La *fisis* o naturaleza mexicana como algo integrado en una dinámica universal, viva y creadora, fontal y sucesiva, compleja y expresiva.
2. La etnia personal del mexicano inacabado, libremente creativo, despegado —hasta donde puede— de las totalizaciones naturales, autoplástico dentro de una estructura permanente —un estilo— y unas constantes históricas.
3. Cultura mexicana expresiva y funcional, estilizada y subordinada a la persona mexicana.
4. El deber es captado en experiencias concretas y plasmado en normas e instituciones, ordenador e infalsificable.

El proceso de la concienzualización íntegra de la mexicanidad sintetiza e incluye los siguientes momentos:

- a. Unificación de aspectos reales percibidos de lo mexicano.
- b. *Eidetización* de lo mexicano.
- c. Enfoque y perspectivas formalizadoras del campo de la experiencia de lo mexicano.
- d. Articulación conceptual de planos, notas y aspectos diversos y selectivos de México.
- e. Asimilación de lo mexicano —pasado y porvenir— al tiempo vivido.
- f. Espiritualización de la forma —objetiva y subjetiva— de lo mexicano y del proyecto colectivo de empresa en lo universal.
- g. Estimaciones axiológicas de la toma de conciencia de lo mexicano y del proyecto colectivo de empresa en lo universal.

A fuerza de encuentros, diálogos y comercio con lo mexicano vamos creando unas afinidades, unas simpatías, unos compromisos, unas atracciones y unas repulsiones, respecto a determinados modos de dación de la mexicanidad. Esos modos de dación pueden abordarse con el método historicista y con el método fenomenológico. ¿Bastaría emplear cualquiera de estos dos métodos?, ¿o será preciso forjar una metodología de la mexicanidad, más allá del historicismo y de la fenomenología?

El historicismo resulta radicalmente insuficiente desde el punto de vista metodológico. Si todo es historia, sin estructura permanente, yo preguntaría: ¿cómo historiar lo historiado?, ¿cómo emprender la historia de México si no tenemos una idea de México?, ¿qué es lo que vamos a historiar? La propia historia se

volatiza dentro de la postura historicista. El historicismo es, también, un hecho histórico temporal y transitorio. De seguir el método historicista no llegaríamos a una filosofía de la mexicanidad objetivamente verdadera. México y lo mexicano se diluirían con todas sus dimensiones artísticas y científicas, sociales y religiosas, en pura temporalidad, inestabilidad y caducidad.

El mexicano es historia, claro, pero, ¿solo eso? Porque amo la historia de México, rechazo las historicidades flotantes y aéreas de los historicistas, las ontologías móviles que se quedan en accidentes sin sustancia, en gerundios sin sujetos de inhesión. El mexicano, siendo historia, es a la vez naturaleza, estructura permanente, un participio. El pasado de México no puede entrar en diálogo con el presente mexicano sin una comunidad de pensamientos.

Tampoco podemos aceptar la desrealización de México y lo mexicano —tremendo sacrificio de la realidad en aras de epojé fenomenológica— que puede inducir a una represión del ímpetu vital, fuente del sentimiento de realidad. No podemos conformarnos con la reducción fenomenológica —suspensión del juicio de existencia— que aprehende esencias. La certidumbre de la existencia de lo mexicano brota de una impresión de resistencia mundana que experimentamos estáticamente antes de que el yo se perciba a sí mismo.

La metodología de la mexicanidad —búsqueda o pesquisa de la identidad nacional— propone un diseño hipotético, a partir de los factores que integran la nacionalidad:

- a. Naturales (territorio, raza, idioma)
- b. Históricos (tradiciones, costumbres, religión, leyes)
- c. Psicológicos (la conciencia nacional)

Mi filosofía de la mexicanidad parte de las cosas, de la cultura mexicana en sus diversas manifestaciones. Pero no se trata de quedarse en el nivel de una filosofía culturoológica. La cultura no es el punto de llegada sino el punto de partida. Si me limitase, en mi estudio, a la consideración de una realidad social y cultural —la mexicana—, dejaría de ser filosofía para convertirse en una especie de sociología. Lo que trato de evitar a todo trance es de partir de lo no-concreto (un ser general vacío e hipostasiado) para llegar a lo idealista. La filosofía de la mexicanidad debe





comenzar observando la realidad concreta de México y del mexicano actual, si es que quiere desempeñar una función positiva en el mundo contemporáneo. El hecho de que el punto de llegada consista en un nivel meta-físico u ontológico no es reprochable, porque precisamente la filosofía extiende su pensamiento a lo suprasensible. Aun así, nunca me olvido de la verdad concreta, real y viva de los mexicanos. Existe una realidad estructurada, que es México, sin mengua de sus vicisitudes históricas, la cual debe ser descubierta y descrita por el filósofo para tratar de comprender a la Nación, y los nacionales en su totalidad.

Las ciudades, los campos, los vestidos, son todos signos que nos revelan algo del mexicano mismo. El significante, las formas —hay tantas—, son los términos y su significado es el contenido. Debíamos empezar nuestra filosofía de la mexicanidad por la *Physis*, en el sentido griego de la palabra, donde se integran desde los elementos más materiales hasta los más espirituales. Lo que tratamos de hacer es una filosofía antropológica concreta a partir de la experiencia vivida, totalizante de la cultura mexicana, que a su vez es el reflejo del mexicano conviviente. Nuestro propósito es lograr la integración de las realidades humanas y sociales de México bajo la unificación de una pluralidad metódica que confluye a un mismo objetivo. Descripción y ordenación de los hechos (significantes) para remitirnos a una estructura —la mexicanidad— que no puede ser explicada y comprendida sino a través de ellos. México es una realidad, y toda realidad posee significantes que deben ser interpretados. Actualmente, para definir al mexicano no se puede ir a él mismo, porque el ser del mexicano está esparcido en sus obras, en sus costumbres, en sus conquistas.



A partir de la lectura y significación de los signos elaboramos el modelo de la mexicanidad: su vocación y su estilo.

El mundo de lo peculiarmente mexicano —vida y cultura— puede conocerse mediante el procedimiento del “comprender”. Mientras que la naturaleza puede ser explicada, la vida del alma del mexicano solo puede ser comprendida. Y comprender significa aprehender un sentido, poner un fenómeno en relación con una conexión total conocida.

El estudio de la cultura mexicana —de su contextura, de su evolución, de sus características esenciales y de sus diferencias con otras culturas— es a la vez científico-interdisciplinario y especulativo-filosófico.

Se empieza por observar y catalogar las características esenciales en el ámbito religioso, en el ámbito filosófico, en el artístico, en el científico y el tecnológico. Se apuntan las peculiaridades en el modo de pensar, actuar, mandar, obedecer y sentir de la mayoría de la población. La confección de encuestas por parte de líneas aéreas —para saber cómo ven los extranjeros— de las Secretarías de Estado y de las Universidades podrían ser de gran valor. Las observaciones múltiples pueden ser reducidas a puntos básicos. Los índices de frecuencia y los porcentajes de cada observación pueden elaborarse con un sistema de cardex o con una computadora.

Una serie de experimentos provocarían diversas reacciones entre mexicanos y norteamericanos, por ejemplo. La variación provocada de las condiciones de observación (“cámara escondida”, o “cámara oculta”) debe concentrarse en áreas de investigación.

Recursos pertenecientes a la psicología, a la antropología y a la sociología coadyuvan a obtener una visión de la cultura mexicana y de sus diferencias con otras culturas.

Existen diversos coeficientes explicativos de la cultura mexicana —como de toda cultura— que no son determinismos sino factores fragmentarios. Veamos la totalidad de nuestra cultura y encontraremos que nuestra cultura, esencialmente pluridimensional; presenta diez coeficientes primordiales:

1. El coeficiente geográfico: zonas climáticas, fauna y flora diversas, distintas altitudes y latitudes, duración de la luz solar en las varias regiones. El coeficiente geográfico actúa como reto sobre los grupos humanos
2. El coeficiente histórico: la historia común de una sociedad estable explica ciertas características culturales.
3. El coeficiente lingüístico: el estudio concienzudo de una lengua —vocabulario, gramática, sintaxis— ilumina distintas patas de pensamiento, de sentimiento, de acción y de normas.
4. El coeficiente filosófico: la filosofía de una cultura pone de relieve una manera de vivir y una concepción del universo en cuanto universalizable. Las líneas de pensamiento filosófico que han imperado en el seno de la cultura mexicana reflejan un modo de ser y una vocación en lo universal, como una versión de lo humano.
5. El coeficiente literario: entre las notables obras literarias que se han producido en México puede rastrearse una personalidad definida, un estilo.
6. El coeficiente artístico: el arte —pintura, escultura, arquitectura, música, danza, canto— expresa el modo de ser de nuestro pueblo. Hay en las manifestaciones del arte mexicano una idiosincrasia que nos revela aspectos importantes sobre la cultura permanente de la mexicanidad.
7. El coeficiente político: la organización y la trayectoria política de la nación mexicana —formas de gobierno, instituciones comunitarias de naturaleza política, grupos de presión, evolución jurídico-política— no solo reflejan algunas de nuestras características culturales, sino que son causa eficiente —en alguna medida— de la cultura mexicana.
8. El coeficiente económico: aunque no podamos catalogar a México solamente por sus logros económicos, clasificándolo como país subdesarrollado, uno de los diez coeficientes primordiales en la pluridi-

mensionalidad de la cultura mexicana es su estructura económica.

9. El coeficiente social: familia, ciudad, grupos intermedios, nación, nos indican la presencia de pautas culturales permanentes, constantes históricas de nuestro pueblo.
10. El coeficiente comunicativo: las diferencias culturales entre españoles e indígenas y entre mexicanos y extranjeros evolucionan y se influyen mutuamente. El impacto causado por las relaciones existentes desde antiguo entre nuestras culturas no puede ignorarse en la génesis y en el desarrollo de la mexicanidad.

“Mi filosofía de la mexicanidad parte de las cosas, de la cultura mexicana en sus diversas manifestaciones. Pero no se trata de quedarse en el nivel de una filosofía culturológica. La cultura no es el punto de llegada sino el punto de partida”.

### ¿Qué es México?

México, como toda nación, es una sociedad natural humana, forjada por la unidad territorial, consuetudinaria e idiomática, perfeccionada por una comunidad de vida y de conciencia social. Cuando los vínculos de nuestra comunidad de vida se relajan, cuando nuestra conciencia social se debilita, nuestra mexicanidad sufre mengua.

México es un estilo de cultura. Hablo de estilo como estructura de una entidad básica, como comunidad de carácter, como disposiciones y modos de comportamiento. Aclaro que México no tiene un carácter preceptivo —que suplante su realidad—, ni es algo estático, rígido, anquilosado. Trátase de una estructura reactiva, no de un mito, que se ha ido constituyendo en la historia y que funciona ante estímulos adecuados.

Son los mexicanos por los que México existe y son los mexicanos de la realidad sobre la que descansa permanentemente toda la vida social de México. Nada sería México sin los mexicanos. Porque México está hecho de relaciones interhumanas, de relaciones de convivencia con sentido de bien común. México no es un ser sustancial. ¡Dejémonos de fantasmagorías románticas! Solo los mexicanos son seres sustanciales. México es un ser accidental porque las relaciones de que

está hecho necesitan para su propia existencia de los mexicanos entre los cuales se dan. Mexicanos con su propia individualidad, relacionados en un medio físico-geográfico, identificados con su cultura y proyectados al mundo desde su estilo de vida colectiva. Si no empezamos por la ontología, nunca entenderemos lo que es México.

¿Qué es México? La pregunta, aunque acaso no tenga una respuesta precisa, nos acosa una y otra vez. Si México está en la realidad —y en la realidad hispanoamericana—, ¿qué tipo de realidad corresponde a lo mexicano? ¿En qué zona o estrato del vasto territorio de la habencia podemos ubicar esa realidad mexicana? Hay en medio de la diversidad, un paisaje mexicano predominante, pero México no se circunscribe a su paisaje aunque no pueda prescindir de él. Hay una complicadísima mezcla de razas y tradiciones, pero México no es un puro pueblo con determinadas características raciales, ni una simple tradición. Hay una representación psicológica de México —el México generalizado de la Revolución y del “machismo”—, pero México no puede ser generalizado con las miles de representaciones que suscite. Hay valores que los mexicanos realizamos con determinadas peculiaridades y con especiales matices, pero México no es un mero valor por más que no sea ajeno a la valiosidad. México no es un ser sensible —inorgánico u orgánico—, ni un ser psicológico —fenómeno psíquico—, ni un ser ideal —o de pura razón—. Existe México porque existe lo mexicano. Y existe lo mexicano porque existen los mexicanos. Lo mexicano está ubicado en el mundo de la cultura. Nos encontramos frente a una expresión concreta de lo humano. Trátase de un estilo colectivo de vida, de un modo de ser de un mexicano y de ser hombre.



El mundo mexicano—inimitable, estético, misterioso— carga en sus espaldas un pasado cultural precristiano y prehispánico. Bañado por olas de dos océanos —el Pacífico y el Atlántico—, México absorbe una multitud de tribus separadas no tan solo por ríos y montañas, sino por centenares de idiomas y dialectos, pero unificado por la bella y armoniosa lengua castellana, por las costumbres señoriales de indios y españoles, por la sublime religión católica sellada con el milagro guadalupano.



“El alma de una nación —ha dicho Chesterton— es tan indefinible como un aroma”. Pensemos el alma nacional como estilo colectivo de vida, como modo de ser en lo universal y aproximémonos a su esencia no únicamente por vía de razón racionante, sino también por el “ordo amoris” del que nos hablara San Agustín, por la “logique du coeur”, por aquel corazón que tiene sus razones que la pura razón racionante no conoce. Estudiados los factores de nuestra nacionalidad obtendremos, como resultante, un tipo humano que participa de la idea general unitaria del hombre hispanoamericano, pero que posee caracteres privativos. Conjunto de caracteres que habrá que describir y valorar en la historia y en su real existencia, en su “status in statu”. Trataremos de hacer, en otras palabras, una antropología concreta de lo mexicano que no niega lo universal, aunque no se detiene allí. Una antropología tipológica como vía de acceso a las realidades mexicanas, edificada sobre el reino continuo y heterogéneo de lo latinoamericano.

No podemos ni queremos desatendernos del largo pasado mexicano. Sus grandes hombres, su cultura y sus glorias comunes pueden indicarnos algunas condiciones esenciales del estilo mexicano. “Se ama —apunta Renán— la casa que se construyó y que se transmite”. El canto espartano: “Somos lo que fuimos; seremos lo que sois”, es, en su simplicidad, el himno abreviado de toda patria. Una solidaridad de un pasado de triunfos y de fracasos, pero también un continuado deseo de vivir en común. Un plebiscito cotidiano que asume el pasado, pero que no excluye un proyecto de convivencia para el mañana. Comunidad en la cosmovisión. Homogeneidad en la actuación. Un estilo de vida colectiva, un mismo hábito, una determinada modalidad peculiar, una coincidencia en las preferencias radicales, una huella en el Yo empírico dejada por el propósito ideal.

Distingamos entre México y lo mexicano. Distinguir para unir, para relacionar, para advertir nexos esenciales. He ahí el sentido de nuestra próxima pesquisa.

## México y lo mexicano

¿Qué es México y qué es lo mexicano? Si los hechos y la experiencia fuesen la única base para dar una respuesta a la acuciente pregunta, habría que renunciar a contestarla. La experiencia —ilimitada, heterogénea, vasta— no concluye nunca. México y lo mexicano no están definitivamente hechos. No se trata de algo que tenga una esencia cósmica, fija, inexorable. Trátase de una estructura reactiva, no de unas “esencias nacionales” mitológicas, que funciona ante estímulos adecuados. México y lo mexicano no tienen un carácter normativo —que suplante su entidad socio-cultural—, ni son algo estático, rígido, anquilosado. El concepto de México no es un pseudo-concepto, una pura “flatus vocis”. Evolución histórica no significa transformación. México sigue siendo México desde su Independencia —y aun antes, aunque bajo otro nombre— hasta nuestros días. Algo cambia y algo permanece. De no ser así, ¿cómo hacer una Historia de México? Hay unidad y continuidad en la nación mexicana. ¿En qué se fundan? En sus constantes históricas. Cabe hablar de una estructura permanente sin mengua de las variables históricas.

“Los conflictos con extranjeros surgen —las más de las veces— por cualquier herida o rasguño a la susceptibilidad. Extraordinariamente complejo y elaborado, el mexicano no tolera la ruda franqueza que desnude —de buenas a primeras— su más íntimo ser”.

La esencia de todo mexicano, como la de todo hombre, actúa en el tiempo. Su constitución esencial de potencia y acto y su ser repleto de posibilidades le mantiene siempre en el tránsito de su mera potencialidad hasta su actualización de mexicano cabal. Entre la posibilidad de descartarse —afrancesarse o ayanquisarse— y la posibilidad de ser fiel a su ser de mexicano, va haciendo su mexicanidad —su estilo individual y colectivo— a golpes de libertad. El resultado de las biografías de mexicanos —ilustres, mediocres, desastrados— nos suministra un catálogo de cualidades y defectos, un modo de ser en la historia, un estilo peculiar de vida. Ese estilo colectivo de vida, que pasa inadvertido en la vida cotidiana en México, se pone de relieve súbitamente cuando salimos del país y nos encontramos en el extranjero con otro mexicano. Ante la distancia que nos separa de otros estilos colectivos de vida, surge de

pronto la proximidad innegable de un común estilo colectivo de vida, de una manera de comportarse en la existencia, de expresarse —lenguaje, gesto, ademán—, de ver el país extranjero desde la perspectiva mexicana. ¿Qué es lo que ha pasado? Un peculiar modo de ser y de estar instalado en el mundo, conviviendo con los otros hombres, ha realizado su epifanía. ¿Puede calificarse a este peculiar e incanjeable estilo colectivo de vida como mero accidente desprovisto de sustancia?

Lo mexicano no es más que una versión de lo humano. Y esa versión peculiar solo puedo descubrirla por los caminos de la filosofía de la cultura.

El tipo de realidad nacional en su *status in statu* lo captamos en los fenómenos culturales categorizados. México no es pura originalidad —participa de rasgos, problemas y soluciones semejantes a las de otros pueblos iberoamericanos y humanos, sin mengua de sus particularidades excepcionales—, pero tampoco es un mero universal abstracto, sino un modo peculiar, insustituible, incanjeable, intransferible de ser en el universo. Ese modo de ser del mexicano lo sorprendemos en sus costumbres, en su religión vivida, en su arte, en su política, en su derecho, en su filosofía y en su historia. Modo de ser que configura a México en uno de sus aspectos más importantes.

México es una realidad objetiva, resultado de las acciones de los mexicanos realizadas a través de su historia. No se trata de una mera agregación o conjunto de elementos —empirismo atomista—; ni de una sustancia originaria; ni de un alma popular hipostasiada; sino de un estilo colectivo de vida expresado en la voluntad, en la conciencia y en el sentimiento de los mexicanos. Un largo proceso social, rico en contenidos históricos, genera el factor psicológico.

México es una comunidad de carácter, producida por una vocación común. La vocación de México puesta de relieve en su religión y en su cultura no es vocación para el imperio de los objetos, sino para el imperio del espíritu.

Rasgos permanentes del mexicano:

1. Religiosidad que permea su vida y su muerte y que le dota de un sentido muy hondo de la dimensión trascendente de la persona humana (sabe esperar, sufrir, aguantar y ofrendar)
2. Amor por lo bello —*pathos* estético— manifestado en templos y canciones, artesanías y danzas, fiestas y sentido del color
3. Barroquismo, no como mera profusión de volutas, roleos y otros adornos en que predomina la línea curva, sino como apasionada abundancia de formas, apoteosis de valores personales, horro al vacío, patetismo vital trascendente

4. Sentido del humor que le hace reír de cualquier cosa mortal —a veces para no llorar— y que le hace retornar, por una suerte de catarsis, a su estado infantil alegre
5. Estoicismo cristiano
6. Cortesía
7. Ingenio
8. Discreción
9. Disimulo

Estos atributos los encontramos en el novohispano, en el insurgente, en el revolucionario y en el post-revolucionario.

En su vocación histórica como grupo social, México apenas si se distingue por su progreso fabril, por su técnica o por su potencialidad económica. En cambio, el mundo le va conociendo por sus santuarios, por sus poetas, por sus filósofos, sus revolucionarios, cristeros y pintores. Aunque los mexicanos tengamos un aire de desapego de las realidades terrenas, tenemos también un contacto estrecho con las realidades concretas, con la lucha por el pan de cada día, con la experiencia del sufrimiento y de la angustia, con el hospital y la cárcel... arraigados en la roca viva de la realidad sabemos ver las cosas tales como son, sin deformaciones románticas. Aunque también hay la propensión, por la pobreza y por la inseguridad en la vida colectiva, de evadirse del yo empírico hacia un yo ficticio en vez de seguir las pautas estructurales de nuestra vocación hacia un yo ideal.

Son los espejismos —individuales y colectivos— de nuestra vida nacional. Pero, cuando el momento es propicio, también sabemos florecer en lo grande, en lo noble y en lo puro. Hasta el mexicano más humilde sabe usar cierta estrategia

instintiva de circunstancias, de limitaciones, de virtualidades... somos emotivos introvertidos que sentimos en indio y pensamos en español. Pese a nuestro hermetismo y a nuestro voluntario desinterés somos archisusceptibles. Los conflictos con extranjeros surgen —las más de las veces— por cualquier herida o rasguño a la susceptibilidad. Extraordinariamente complejo y elaborado, el mexicano no tolera la ruda franqueza que desnude —de buenas a primeras— su más íntimo ser. Es un hombre enmascarado, con



multitud de cámaras que no quiere mostrar a cualquier prójimo. En el mejor de los casos permite tiros oblicuos. Gusta de la alusión y de la metáfora. Juega con la equívocidad de su ser y es perito en el manejo simultáneo de dos barajas.

México es el nombre de una esperanza humana. Factores espirituales atesorados por nuestra raza nos hacen predecir que México jugará una importantísima carta en el próximo juego de la historia. La espiritualidad mexicana tiene posibilidades para irradiar en torno suyo a una era más universal y más humana. Esa discreción del mexicano, esa paciencia, ese espíritu señorial, pulido, disimulado, tienen mucho que decir en este mundo impaciente, brutal, exasperado. Vivimos en barricadas. Y el mexicano, cuando sabe serlo, suaviza con su tolerancia —que es caridad cristiana— barreras de odios. Los cristeros mexicanos trazaron sobre la historia una cifra de martirio y de cruzada. En medio de esta podredumbre burguesa, los mexicanos todavía sabemos vivir en catacumbas... todo ese guerrierismo instintivo y esos nobles anhelos de redención social —torcidos después por un pseudo-socialismo— que afloraron en la Revolución Mexicana, pueden ser recogidos y encauzados.

### Elogio de México

Siempre que estoy fuera de mi país recuerdo las palabras de José Martí: “Un hombre en el extranjero es como un árbol en la mar”. Pero nunca me he dejado ganar por la angustia, porque llevo a México prendido en el corazón y más allá de una nostalgia que nunca acaba por avasallarme del todo. La añoranza —cuando residí en Europa y cuando realizo mis frecuentes viajes— es tranquila, pausada, contrarrestada por una corriente de sangre amorosa que circula por todo mi organismo. Nada de chauvinismos mezquinos, xenófobos y destructores. Pero tampoco caben en mi altivez de mexicano los torpes, míseros, ridículos descastamientos de afrancesados o ayanquizados. Más allá de la patriotería menuda encuentro a la patria buena, bella y grande, y agradezco a quienes sin haber nacido en México, aman nuestro suelo, nuestro cielo y nuestro pueblo. Alguna vez, Federico García Lorca le decía a uno de los nuestros: “¿Sabes lo que tiene tu tierra...? Yo lo he dicho: tiene *duende*”, ¿dónde encontrar ese embrujo? A veces parece que el solo nombre de México, con su “X” en el centro, es mágico. Será el sol y la luz, la altiplanicie y la serranía, la ciudad de ensueño —amplia y armoniosa— y el pueblito encantador rodeado de cactus geoméricamente dibujados.



Fascinación hipnótica de pirámides de Teotihuacán y de círculos de Texcoco; de campanarios por los dulces caminos de Guanajuato, Jalisco, Michoacán y Zacatecas; y de cumbres nevadas que besan el cielo; tierras aromadas del alto Veracruz y sierras luminosas, tornasoles de Chiapas y Chihuahua; alfombra he-nequenera que se tiende en Yucatán y Laguna del Carmen que lame las rutilantes playas... fuertes desiertos de Nuevo León y de Sonora; olas blancas de Barra de Navidad y de Mazatlán; tupida arboleda de Nayarit y de Guerrero; kilómetros de paraíso en campos, lagos y pueblos michoacanos y un edén como resto del paraíso perdido en Tenacatita de Jalisco... Cuyutlán se convierte de pronto en unos enormes ojos verdes mientras pienso en esas sólidas catedrales pétreas que aprietan y conmueven al visitante de la Huasteca —paisaje gótico— en las afueras de Monterrey...

Sedientos rincones del norte de México donde el agua, los sembradíos y el pasto para el ganado constituyen un canto para el hombre que ha sembrado... Trópico pujante y lujurioso en las carreteras que pasan por Jacala y Mil Cumbres... ciudades embrujadas —Guadalajara, San Luis Potosí, Morelia, Guanajuato—, que nos invaden con su dulzura y nos avasallan con su antiguo y fino señorío... aire tenue de ese Bajío que es granero de México... selvas de Quintana Roo y playas mediterráneas de Baja California que nos llevan al núcleo del México eviterno. Camino arcano con nombres de aldeas y de ciudades mexicanas para aprehender palabras, gestos, ademanes y miradas que licúan el afán o el coraje. Definitivamente no somos siempre estables. Vivimos, la mayoría de las veces, dentro de los linderos de la cortesía más suave y refinada. Pero súbitamente podemos saltar de la cortesía a la violencia. Estallamos como cohetes, y nos apagamos, también, como luces de bengala. En ese espíritu inefable —carga secular emotiva de piedad y esperanza, de serena resignación y de jocunda alegría—, está el embrujo de México.

México nos regala belleza y emotividad, humor y meditación. No es poca sino muy grande su riqueza. Y está tramada en forma tal que no admite pérdida



posible. Por eso, no podemos perdernos del duende que tienen los mexicanos. Decir duende es decir embrujo, sortilegio, enigma, euritmia, misterio. Esa euritmia mexicana la podemos descubrir en una nativa que camina, sin arrogancia, con la cabeza erguida, y el baile armonioso de su caminar. Alguien ha dicho que las mexicanas tienen un gracioso y cruel deslizamiento de serpiente. Acaso esas áureas trenzas que se desmadejan recuerden la serpiente encendida y mitológica con que Huitzilopochtli dio muerte a su hermana Coyolxauhuquí. La gracia y la muerte, en la belleza embrujada, están siempre muy próximas. Nos lo anuncian el paso de la danza, la flor autóctona próxima a marchitarse, o la nota desgarradora de la canción vernácula. “El alma mexicana, como la miel, es dulce pero no transparente. No enseña sus rincones, esconde sus dulzuras y sus tósigos hasta que la pupila se licúa súbitamente en el espasmo del amor o de la cólera” (A. Duarte). La finura y la violencia, la contención y el paroxismo están siempre unidos en difícil combinación. El Barón de Humboldt observó lúcidamente que en el mexicano “no se pintaban en su fisonomía aún las pasiones más violentas”, y observó que “gustaba hacer un misterio de sus acciones más indiferentes”. Esa buscada opacidad que es dominio de pasiones —nunca indiferencia—, se ve interrumpida por espléndidos y fugaces relámpagos de un espíritu en guardia que dispara sus mejores frases afectuosas o sus más dañinos dardos de amante resentido. Nuestro pueblo habla con esa canturía gustosa que se mece en ondas y se sumerge en las dulzuras fonéticas de las *tlés* y de las *ches*.

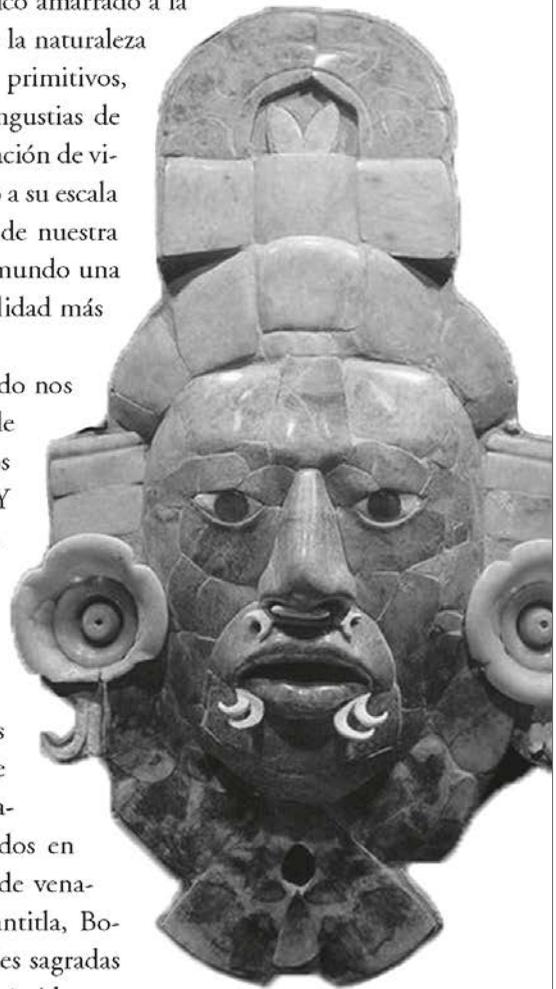
La mexicana, parece, si la comparamos con la española, que no habla, sino susurra. La *s* silva suave, como emergiendo de una tierra cuajada de arte y de sangre. Hay entre nosotros un amor represso, que solo se puede adivinar, un arte sentido y vívido que espera su momento propicio. Un fondo omnipresente de una muerte que no es fatalidad, sino paso al más allá. Sortilegio delicioso, alucinante de un México que tiene raíces muy hondas, muy ricas y muy antiguas, pueblo tradicional y revolucionario, viejo y joven, milenario en la tragedia y siempre nuevo en el amor que brota del dolor. Traemos la estampa mágica de nuestro

pasado clavada en el pecho. Cortesía y buenas maneras, sonrisa complaciente y dulce hablar, amor por las artes y gusto por la figura barroca... con todos estos ingredientes se ha ido formando la manera mexicana de estar en el mundo. No importa las contingencias que hayamos pasado y los obstáculos que nos esperen. Nuestro pueblo se gana la confianza, finalmente, de que hay un alto mañana, un destino elevado y honroso que nos espera con amoroso signo guadalupano y providencial.

No estamos solos, en una tiránica y hostil naturaleza, con sentimiento de extranjeros. Estamos en este México nuestro, entroncados con nuestro paisaje vital, saturados de prehistoria indígena y de historia mestiza, eslabonados a un plan cósmico sepultado en el hondón anímico amarrado a la vieja raíz. Porque estamos abiertos al aire de la naturaleza mexicana, seguimos siendo venturosamente primitivos, hombres del génesis que no sabemos de angustias de europeos envejecidos, que no toleran la sensación de vivir en un mundo que se les ha vuelto extraño a su escala axiológica. Ajustados a la cálida cobertura de nuestra circunstancia natural, podemos mostrar al mundo una juventud biológica proyectada a la espiritualidad más fina y más honda.

La experiencia vivida por el Viejo Mundo nos servirá para escalar el domo más elevado de la sabiduría amorosa, siempre que evitemos precipitarnos por las desviaciones éticas. Y será entonces —o nunca— cuando asentemos la frente contra un fulgor de aurora que prelude la eternidad.

Eco sin término de tiempos lejanos está presente en el barro cocido e impregnado de sonrisas inextinguibles en figurillas hieráticas. Niños-jaguars esculpidos en jade transparente. Cristal de roca tallado, oro labrado con voluntad poética, libros dibujados en cortezas de árbol con vivos colores, pieles de venado y pinturas murales estampadas en Tepantitla, Bonampak y Chichén Itzá; imponentes ciudades sagradas que muestran sus muñones doloridos en pirámides trun-



cadras —soportes de templos y de dioses— con plataformas que quieren semejar cielos. Y quedan, para asombro de propios y extraños, esos chac-mooles misteriosos esculpidos por finas manos toltecas. ¿Serán dioses de la lluvia? ¿Los habrán dejado ahí como mensajeros celestes o centinelas de los templos? Ninguna otra escultura en piedra ha podido superar —al decir del escultor inglés Henry Moore— esa estatuaria tolteca.

Alguna vez discutía Jean Giraudoux con su colega diplomático, Jean Marx, sobre cuál era el país más bello del mundo, tras haber recorrido una amplia gama de territorios en varios continentes. Un buen día llegó a México Jean Giraudoux, por primera vez, y escribió a su colega y amigo: “El país más bello del mundo yo lo he encontrado”. No dio razones, ni las podría dar en una simple tarjeta postal timbrada en México. ¿Las habrá? ¿Cómo expresar, me pregunto yo, la belleza

de México? Embriagándonos en su hermosura cargada de vida pretérita, de vida actual y de vida virtual. Llenando nuestros pulmones de ese aire fino y transparente de México, bañando nuestros ojos con las creaciones fascinantes de las edades precortesianas, coloniales, barrocas, revolucionarias... dejando que el espíritu se sature de peripecias históricas contradictorias y fecundas. Mi conciencia de mexicano se desenvuelve con todas esas vastas edades, con todos esos profundos y fabulosos orígenes. Toltecas, mayas, aztecas y españoles con sus fastos y misterios permaneces integrados en mi conciencia de mexicano. Podemos oír rumores continuos de esas civilizaciones. Sentimos palpitar en nuestro ser la muy alta cultura que los españoles nos trajeron con su lengua imperial, con su literatura de los siglos de oro, con sus artes y con su ciencia; con su Dios, su teología, sus santos, sus doctores y sus místicos, los más excelsos que conoce el género humano: San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila.

En este fuego tropical nació el genio barroco de México. Barroquismo ebrio de sí mismo. Apasionada y gozosa abundancia de formas, que juega y se irisa en la piedra tallada con su gracia intacta. México complica las formas renacentistas



“Porque estamos abiertos al aire de la naturaleza mexicana, seguimos siendo venturosamente primitivos, hombres del génesis que no sabemos de angustias de europeos envejecidos, que no toleran la sensación de vivir en un mundo que se les ha vuelto extraño a su escala axiológica”.

y manieristas por su vitalidad desbordante, por su “horror al vacío” (*horror vacuum*), por su afán de plenitud subsistencial, por el placer puro del juego de la ornamentación. Estilo, más que mentalidad. Abertura de la obra ante la cerrazón neo-clásica. Por nuestro barroco literario habla Sor Juana Inés de la Cruz con uno de los poemas más egregios que se han escrito en lengua española: “Primero sueño”. Niña solitaria, niña que juega sola, monja jerónima que intenta abordar el conocimiento de manera intuitiva, palpa la imposibilidad y deja que su alma se deslice a la concreción primaria. Invitación a lo real, dicha con los primeros rayos de sol de la mañana. Invitación de un México —nuestro México— forjado en tempestades de luz anidada en los nichos verdes de selvas y bosques. Invitación de raíces primaverales enlazadas bajo el cálido abismo de la tierra. Remansos de vidrio formados por la oscura voz del agua, de esa agua salvaje donde beben las fieras.

Dejadme alabar a ese México cuya sola palabra me llena de amor, de un amor de enamorado de su suelo y de su cielo, de sus ráfagas de victoriosa luz.

“Y ahora, oh amigos, oíd el sueño de una palabra” (“Tecayehuatzin de Huixotzinco”, Cantares Mexicanos). Palabra que pronuncio mientras mi tierra alza, dolorida, la frente que ha estado tantos siglos bajo el látigo de caudillos sedientos de fortuna y poder. Su imagen insumista es una pesadilla para los verdugos. Su autenticidad inmarcitable está más allá de profanaciones en discursos oficiales. Veo a México en esos pies sangrantes, rotos, desnudos de la gente de mi pueblo. Veo a México en “labios secos, heridos de intemperie e infortunio, insensibles al filo de la piedra, al hielo y a la brasa” (Juan Rejano). Quiero a México en esos pies que son eco interminable de tiempos que arrastran miseria y ultraje. Sueño en un México sin escarnio, libre de explotación y de pecado.

Dejémonos llevar por el vuelo lírico de un mexicano de corazón y cerebro, guanajuatense de origen y limpiamente mexicanista de profesión. Con él, también nosotros cantamos al México arcano y perenne:

“México de las techumbres solares bajo las que la piedra arcana es como un gran silencio que alojara la densa y dormida sangre de los siglos, ¡alabanza!”

“México, ruina de acumuladas sombras que en su espesura guardan la veta de una azul transparencia y un fuego vital queda guardado bajo sus viejas rampas de ceniza, ¡alabanza!”

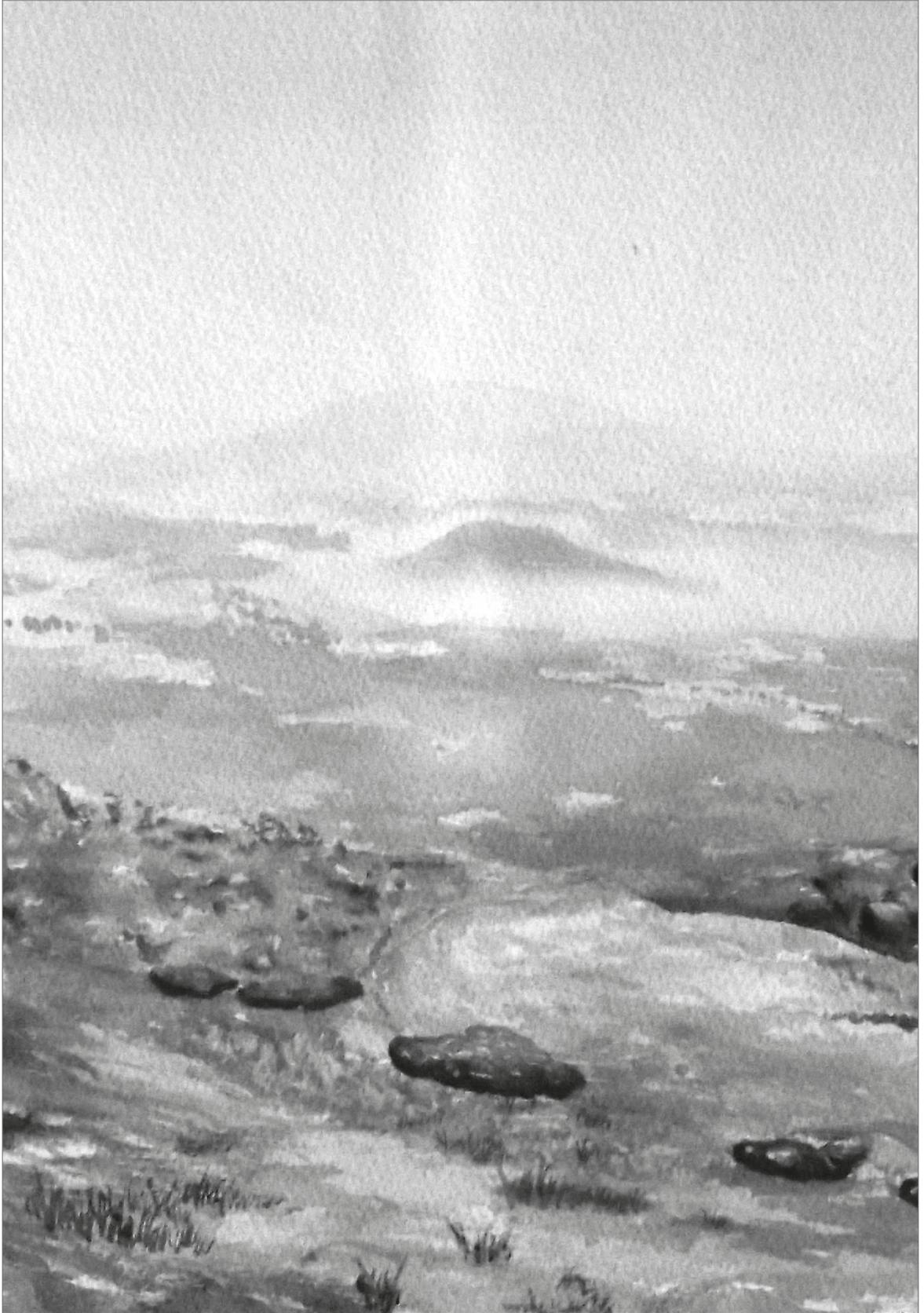
“México del nuberrío con alma de ópalo que hiende y parte el sol para que llene todo el aire el vuelo de las chispas de todos los colores, pájaros del espectro, ¡alabanza!”

“México indio que aún vive su destreza animal, su euforia orgiástica; que en los bosques vive la humedad de que brotan mil vidas y en la montaña el grito frío que entra a dar aletazos en las antiguas cuevas, palacios de los montes, ¡alabanza!”

“México, ¿cuántos miles de dioses duermen bajo tu tierra? Dímelo. Yo te diré: ¡alabanza!” (Armando Olivares: “Alabanza de México”, Universidad de Guanajuato, Ediciones Llave, pp. 295-296).

México, país de la luz, tierra que rinde culto a la muerte y a la flor. Pero la flor vence a la muerte con su polen enamorado. Y aquí estamos nosotros, enamorados de esta tierra herida y desgarrada, sumados a sus penas, a sus ansias, a sus luchas y a sus heridas... sentimos las pisadas de los padres —Cuauhtémoc y Hernán Cortés—, de las gráciles doncellas indígenas, de los mártires de la mexicanidad —Hidalgo y Madero—, de los filósofos —Vasconcelos y Caso—, de los literatos —Alfonso Reyes y Octavio Paz—, de los pintores —José Clemente Orozco, Diego Rivera, Rufino Tamayo—, de los músicos y de los hombres de ciencia, de los trabajadores anónimos y de los campesinos que labran el surco en la alborada y forjan la intrahistoria de México.

De México, de su firme paciencia, de su indeclinable prudencia y de su inmarchitable fe en Dios, recibo a diario esa sabiduría acumulada de ofrendas y de dolor. Amo a México como a un niño desvalido. Y dejo aquí, desnudo, mi verbo, para sumirme en el olor a cera penitencial, a barro y a tierra mojada, en el corazón de mi suave patria.



# colmena

UNIVERSITARIA

Número 98

ISSN 0185-0776



Laura Benítez Grobet

## Fundamentos metafísicos de la cosmología cartesiana\*

El interés cada vez mayor que entre nosotros ha suscitado el estudio de la metodología en las diversas disciplinas filosóficas habla claramente de la necesidad de deslindar los criterios con que han de seleccionarse los diversos elementos que forman parte del discurso filosófico, ya en el terreno de la docencia, ya en el de la investigación.

El problema de fondo que se advierte en todos estos cuestionamientos podrían enunciarse como: ¿cuál es el asunto de la filosofía?, o más restringido, ¿cuál es el asunto de las diversas disciplinas filosóficas y cómo ha de ser estudiado?, cuestiones que intento ver más en una relación de complementariedad que de subordinación. ¿Es posible un estudio de las disciplinas filosóficas que no sea complementario?

En efecto, el caso en el que intento fundar mi discusión es el de la cosmología cartesiana, o más específicamente, su concepción mecanicista de la naturaleza y de cómo esta concepción requiere de ciertos supuestos metafísicos para su expresión cabal y sistemática.

El problema particular que enfrento y que trataré de dirimir es justo el enfoque o perspectiva con que han de ser vistos tales supuestos metafísicos para la mejor comprensión del sistema cartesiano.

De entrada, uno puede preguntarse si es lícito hablar de que se intenta lidiar con los supuestos metafísicos de la cosmología para de inmediato restringirse al mecanicismo cartesiano. A este respecto hay que deslindar en la cosmología



cartesiana tal y como se presenta en *El mundo o tratado de la luz*, entre la cosmología como la explicación del origen del universo, que se condensa en la teoría de las vórtices, de lo cual no habremos de ocuparnos aquí, y la cosmología como la explicación del mundo actual, indisolublemente ligada a la física, y a la que Descartes dedica la mayor parte de esta obra.

Si para hablar del mundo nos hemos limitado a considerar los conceptos de materia y movimiento, sus leyes y supuestos, es porque Descartes mismo nos lo autoriza al aseverar:

Sepan entonces primariamente que por naturaleza no entiendo aquí alguna deidad o alguna otra clase de poder imaginario, sino que me sirvo de esta palabra para significar la materia misma en tanto que la considero con todas las cualidades que le he atribuido comprendidas juntas, y bajo la condición de que Dios continúe conservándola del mismo modo que la ha creado... y a las reglas mediante las cuales se producen los cambios, las llamo reglas de la naturaleza.<sup>1</sup>

Aunque el párrafo anterior ofrece un buen resumen de los aspectos que nos interesa considerar en Descartes, hemos de pasar a su examen.

En relación al problema de la naturaleza lo primero que hay que decir es que para Descartes la naturaleza no es tal y como nuestros sentidos nos la muestran. En efecto, en los capítulos primero, tercero y cuarto de *El mundo...*, Descartes discute la tesis del sentido común que acepta cómodamente que las cosas son tal y como se ofrecen a los sentidos.<sup>2</sup> Descartes reduce a este mundo de la sensibilidad, de la "variedad fenoménica", a mera experiencia.

En el capítulo III asienta que desde la infancia hemos tenido el prejuicio de que no hay más cuerpos alrededor de nosotros que aquellos que pueden ser

<sup>1</sup> Descartes, René, *El mundo o tratado de la luz*, traducción inédita de Laura Benítez. Tomado directamente de Descartes, René (1909), *Obras*, Paris, publicadas por Charles Adam et Paul Tannery, Léopold Cerf, v. XI, cap. VII, p. 27.

<sup>2</sup> *Ibid.* cap. I, p. 3.

percibidos, y en el IV llega a proponer una tesis en la que se pretende dar cuenta genéticamente del límite del conocimiento sensorial:

Mas cuando hayan considerado mínimamente que es lo que hace que sintamos un cuerpo o que no lo sintamos, estoy seguro de que no encontrarán en ello nada increíble (se refiere a la imposibilidad del vacío); pues conocerán evidentemente que estamos tan lejos de que todas las cosas que están alrededor de nosotros puedan ser sentidas que, por el contrario, *las cosas que están más ordinariamente a nuestro alrededor son las que pueden ser menos sentidas y aquellas que siempre están alrededor de nosotros no pueden ser sentidas nunca.*<sup>3</sup>

Descartes tiene la idea de que la percepción, como cualquier otro cambio, se produce mediante el choque de partículas, por ejemplo, el aire al chocar con nuestros ojos va removiendo de ellos pequeñas partes, de manera que si en un principio tuvimos la capacidad de verlo, la acción continua de la remoción del aire hace que únicamente permanezcan aquellas partes de nuestros sentidos que resisten tal acción y por tanto son insensibles a ella. Al cuestionar la percepción sensible, Descartes está en condiciones de asentar que:

- 1.- Lo que verdaderamente hay es materia en movimiento o reposo.
- 2.- La materia es extensión tridimensional y divisible al infinito.
- 3.- Los cuerpos son aparentes en tanto lo que hay son cantidad de pequeñas partes que no dejan de moverse:

Por lo que me doy cuenta con evidencia de que no es solamente en la flama donde hay cantidad de pequeñas partes que no dejan de moverse, sino que las hay también en todos los otros cuerpos, aunque sus acciones no sean tan violentas y que a causa de su pequeñez no puedan ser percibidas por ninguno de nuestros sentidos.<sup>4</sup>

- 4.- Todo cuerpo puede ser dividido en partes cuyo número si no es infinito, al menos para propósitos de conocimiento es indefinido; así, hay innumerables partes en la más pequeña porción de materia; v. g. un grano de arena.
- 5.- Los criterios para la distinción o diversidad de cuerpos no estarían dados por las cualidades sensibles de ellos, puesto que no son en el fondo agregados de partes, de donde la primera consecuencia es la homogeneidad material: "Al tratar esto deseo primariamente que adviertan que todos

<sup>3</sup> *Ibid*, cap. IV, p. 15. Las cursivas son nuestras.

<sup>4</sup> *Ibid*, cap. III, p. 7.

los cuerpos, tanto duros como líquidos, están hechos de una misma materia y que es imposible concebir que compongan nunca un cuerpo más sólido o que ocupe menos espacio”.<sup>5</sup>

Por otro lado, los cuerpos se distinguen unos de otros, por ejemplo, los duros de los líquidos en virtud de que “...las partes de unos pueden ser separadas en conjunto mucho más fácilmente que las de los otros”.<sup>6</sup> El cuerpo duro es aquel en el que “...todas sus partes se tocan sin que quede ningún espacio entre dos de ellas y ninguna está en disposición de moverse”.<sup>7</sup>

6.- La necesidad de que todas las partes de la materia se toquen está directamente relacionada con el problema del vacío. Para Descartes no hay vacío, de modo que el mundo puede verse como un pleno discreto y contiguo, por más paradójico que pueda resultar semejante formulación.

En buena medida la exclusión del vacío está ligada a la necesidad de distinguir entre ciencia y magia, ya que Descartes no acepta fuerzas ocultas, causas extrañas o irracionales que actúen en la naturaleza, pero también a distinguir entre ciencia y religión al desechar el milagro del campo de la ciencia, toda vez que significa suspensión de la ley natural. El vacío es hueco ininteligible, suspensión de la legalidad que funda la absurda concepción de la acción a distancia como lo dirá más tarde Leibniz en su disputa con Clark.

Descartes propone que si hubiera vacío, este se daría entre las partes de los cuerpos sólidos que por su forma y por su movimiento más lento no alcanzan a tocarse por todas partes, pero tal situación no puede darse porque entre las partes más grandes siempre hay partes más pequeñas que tienen un movimiento más veloz, de modo que la materia es un pleno. A esto sus opositores argumentaron que si todo está lleno entonces no es posible el movimiento. Descartes contestará con la concepción del movimiento circular, como veremos.

7.- No obstante la identificación entre materia y extensión, Descartes propone que existen tres elementos, aunque no habla como la tradición de naturalezas distintas sino que la materia es básicamente extensión tridimensional, divisible en partes según todas las figuras, con tendencia a ciertos movimientos, susceptible de recibir todos los movimientos, pero

<sup>5</sup> *Ibid*, cap. IV, p. 7.

<sup>6</sup> *Ibid*, cap. III, pp. 8-9.

<sup>7</sup> *Ibid*, cap. III, p. 9.

también perfectamente concebible en reposo. Los tres elementos son: el fuego, el aire y la tierra, pero ¿qué son ellos realmente? Descartes nos dice:

Concibo al primero que podemos nombrar el elemento del fuego como un licor, el más sutil y penetrante que haya en el mundo... me imagino que sus partes son mucho más pequeñas y se mueven mucho más rápidamente que las de cualquier otro cuerpo. O más aún, a fin de no vernos obligados a admitir algún vacío en la naturaleza, no le atribuyo partes que tengan ningún tamaño ni figura determinada, pero me doy cuenta que el ímpetu de su movimiento es suficiente para hacer que se dividan en todas las formas y en todos los sentidos por el encuentro con los otros cuerpos. Y que sus partes cambian de figura en todo momento para acomodarse a todos los lugares a donde entran, de suerte que no hay jamás paso demasiado estrecho ni ángulo suficientemente pequeño entre las partes de los otros cuerpos donde los de este elemento no penetren sin ninguna dificultad y que llenen exactamente.<sup>8</sup>

El aire también es un licor sutil pero sus partes tienen un tamaño medio y figura definida (redonda); entre las partes del aire quedan pequeños intersticios en los que se desliza el primer elemento, es por tanto siempre menos puro pues contiene materia del primero.

En cuanto a la tierra como elemento, sus partes son mucho más grandes y estorbosas, se mueven lento o incluso no se mueven. En suma, los criterios de diferenciación de los elementos son los principios explicativos de la materia concebida como este pleno de partes que se distinguen no por naturalezas intrínsecas o diferenciación cualitativa, sino por la velocidad de su movimiento, su tamaño, su figura y el modo en que sus partes se acomodan.

Hay en la concepción de los elementos de Descartes una dualidad interesante: por un lado los tres elementos no se identifican con los cuerpos que comúnmente llamamos aire, agua y tierra, pues los que percibimos sobre la tierra no son puros, sino productos de mezcla que se dan en la superficie de los cuerpos puros al entretocarse los distintos elementos. Por otra parte, los elementos puros, que desde cierto punto de vista podrían ser entendidos como meros conceptos teóricos, encarnan en los cuerpos celestes concretos; así, el primer elemento es el constitutivo del sol y las estrellas, el

<sup>8</sup> *Ibid*, cap. V, p. 19.



“La tarea fundamental de la física cartesiana es el reducir todos los efectos y propiedades de los cuerpos que conocemos por experiencia a partes de materia (cuerpos como porciones limitadas de extensión) con determinada figura, tamaño, posición con respecto a las otras, en movimiento o reposo”.

segundo de los cielos y el tercero de los planetas y cometas.

A partir de lo propuesto hasta el momento, especialmente la caracterización de la naturaleza como materia, nos damos cuenta de que en Descartes se trata de una concepción que se aparta del sentido común tanto como de lo meramente perceptual, y busca reducir la complejidad del mundo a términos evidentes que borran la diversidad cualitativa para erigirse en explicación unitaria de la totalidad variante y variable del universo.

Cuando Descartes describe el mundo no solo nos va a hablar de la materia, sino también del movimiento y diferencia claramente entre descripción del movimiento y causa del movimiento. Así, al explicar el movimiento dice: “Todo ha comenzado a moverse tan pronto como el mundo comenzó a existir”.<sup>9</sup>

A partir de los supuestos básicos en torno a la materia, tales como que no puede haber espacio vacío en vista de que espacio significa extensión y extensión es ser extenso o materia; que la extensión es divisible siempre, por lo cual no es posible concebir átomos absolutos, o en otras palabras, que es inconcebible un límite a la divisibilidad, y finalmente, que de suyo la extensión dice ilimitación, se sigue la necesidad cartesiana de reducir los cambios de la naturaleza a cambios de la materia tal y como la concibe, de donde toda modificación no puede ser sino desplazamiento de las partes, cambio en su sentido, incremento y pérdida de velocidad. Descartes tendrá que explicitar las leyes del movimiento de la materia entendida como pleno discreto y contiguo.

El movimiento que Descartes va a tomar en cuenta es el movimiento local, pues todos los otros movimientos admitidos por Aristóteles y la escolástica no son para nada evidentes:

Confiesan ellos mismos [se refiere a los filósofos escolásticos] que la naturaleza del suyo [del movimiento que explican] es muy poco conocida, y que para hacerla en alguna forma inteligible, no la han sabido explicar aun más claramente que en estos términos: *Motus est actus entis in potentia, prout in potentia est*, los cuales son

<sup>9</sup> *Ibid*, cap. III, p. 7.

para mí tan oscuros que me veo obligado a dejarles aquí con su “jerga” puesto que no podría interpretarlos (y en efecto estas palabras: el movimiento es el acto de un ser en potencia, en tanto está en potencia, no son más claras por estar en francés).<sup>10</sup>



El movimiento local no se define como la acción de pasar de un lugar a otro, sino más bien como cambio de posición. Dice Descartes: “Yo no conozco ninguno (tipo de movimiento) que sea más fácil de concebir que el de las líneas de los geómetras que hacen que los cuerpos pasen de un lugar a otro y ocupen sucesivamente todos los espacios que están entre dos”.<sup>11</sup>

En los *Principios*... la noción se afina mucho más, ahí las nociones de disposición de unos cuerpos frente a los otros, la relatividad del movimiento y el tratamiento del movimiento como una relación se hacen más patentes. No obstante, lo que más me interesa enfatizar, en cierta forma, el movimiento de la acción, al desechar cualquier cosa interna y oculta como explicación, el movimiento se reduce “...a la simple consideración geométrica de un cambio de posición”.<sup>12</sup>

La tarea fundamental de la física cartesiana es el reducir todos los efectos y propiedades de los cuerpos que conocemos por experiencia a partes de materia (cuerpos como porciones limitadas de extensión) con determinada figura, tamaño, posición con respecto a las otras, en movimiento o reposo. El interés se centra entonces en las leyes del movimiento.

Si el universo es infinito (o al menos ilimitado, como en algún momento propone Descartes siguiendo al Cusano), al no haber más un centro del universo se desvanece la distinción aristotélica entre movimiento natural y violento, las mismas leyes regirán para todas y cada una de las partes de la materia: “La primera es que toda parte de la materia continúa siempre existiendo en un mismo estado mientras el encuentro con otra no la obligue a cambiar”.<sup>13</sup>

Esta ley es reformulada en los *Principios*... II-37 como: “...cada cosa en particular persiste en el mismo estado como sea posible y nunca lo cambia a menos

<sup>10</sup> *Ibid*, cap. VII, p. 29. Corchetes nuestros.

<sup>11</sup> *Loc. cit.*

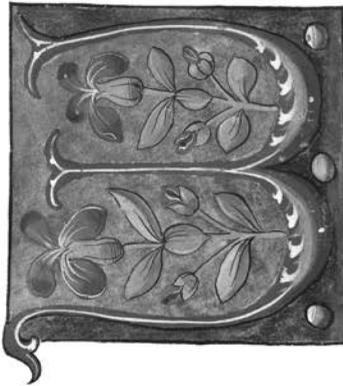
<sup>12</sup> Hamelin, Octave (1949), *El sistema de Descartes*, Buenos Aires, Editorial Lozada S. A., p. 326.

<sup>13</sup> Descartes René, *El mundo...*, *op. cit.*, cap. VII, p. 28.

que se produzca un encuentro con otra”. Si esta ley de inercia cartesiana pudiera ser sacada de contexto tal vez no necesitará de ningún fundamento ulterior, aunque sí de la demostración matemática; pero la formulación cartesiana no es autónoma (y con esto no me refiero al contexto histórico en el cual evidentemente la formulación de la ley en *El mundo...* antecede a la de Galileo y recoge, para la mayoría de los estudiosos algunas propuestas de Kepler) sino que me refiero a que la ley de inercia no es autónoma de su concepción general del movimiento y la materia.

Habrà que leer, el mundo es un enorme conglomerado de partículas que ganan y pierden movimiento necesariamente por choques (ley de la permanencia), así la segunda ley del movimiento (ley de la resistencia) se enuncia en *El mundo...*:

“Supongo como segunda regla que cuando un cuerpo empuja a otro no podría darle ningún movimiento si no perdiera al mismo tiempo el suyo, ni quitárselo sin que el suyo aumente otro tanto”.<sup>14</sup>



A los fines de este trabajo lo que más importa no son los problemas que para la física derivan de estas dos reglas, sino su fundamentación en la metafísica. En otras palabras, ¿es verdad, como lo afirman algunos estudiosos que la física y, por ende, la cosmología cartesiana, se fundan en la metafísica?

En relación a este problema, dejando a un lado la consabida concepción del conocimiento humano que Descartes sostiene, en el *Tratado...* se ofrece toda clase de testimonios que lo corroboran, desde los meramente enunciativos hasta las argumentaciones más sofisticadas.

A pesar de que para Descartes el movimiento no es una sustancia, sino que en ocasiones lo refiere como modo o propiedad y en otras como relación, al considerar su causa lo “sustancializa” y encuentra que esta realidad no depende sino de Dios.

Si la cantidad de movimiento con que Dios dotó al mundo permanece inalterable, ello se debe a que Dios es inmutable y actúa siempre del mismo modo, lo cual constituye parte de su perfección. Así, la cantidad de movimiento generado en la creación permanece inalterable mientras Dios la conserva continuamente de instante a instante. Se hace evidente, por tanto, que lo que es realmente cons-

<sup>14</sup> *Ibid*, cap. VII, p. 30.

tante es el poder divino que actúa continuamente en el mundo, y por tanto la cantidad constante de movimiento deriva de la permanencia de Dios.<sup>15</sup>

En este sentido, Bréhier afirma que la ley de la permanencia de la cantidad de movimiento que descansa sobre la inmutabilidad de Dios es a la física lo que la garantía divina de la evidencia es a la teoría del conocimiento.<sup>16</sup>

Pero dejemos hablar al propio Descartes, quien en *El mundo...*, afirma: “Así estas dos reglas se siguen manifiestamente de esto solo, que Dios es inmutable, y que actuando siempre del mismo modo produce siempre el mismo efecto”.<sup>17</sup>

Si a través de la primera ley sabemos que un cuerpo es incapaz de cambiar por sí mismo su estado de reposo o movimiento, por tanto que la causa última de todo movimiento es Dios, ya que no existen potencias o virtudes intrínsecas en los cuerpos que causen su propio movimiento; si por otro lado es claro que la cantidad de movimiento permanece constante como afirma la segunda ley, porque la inmutabilidad de Dios así lo garantiza, y finalmente la única posibilidad para la transmisión del movimiento entre los cuerpos es el choque, parece consecuente el afirmar que el choque es la única posibilidad de modificación de los cuerpos, lo cual significa que se trata de una acción instantánea. Así en el universo, tal y como se nos presenta en *El mundo...*, el movimiento se reduce a la acción instantánea por choques, el problema es cómo lograr la continuidad de un movimiento a través de múltiples acciones instantáneas. Este problema, al menos intuitivamente, parece ser paralelo al problema del pleno discreto pero contiguo. En efecto, la exclusión del vacío apelando a que el choque se transmita instantáneamente, permaneciendo constante la cantidad de movimiento, que se remite en última instancia a la imputabilidad de Dios. De hecho, las leyes del choque expresan toda la necesidad de que la cantidad del movimiento se conserve la misma, antes y después del choque.

La tercera ley del movimiento se enuncia en *El mundo...*: “Agregaría en la tercera que mientras que un cuerpo se mueve, aunque su movimiento sea a menudo en línea curva y que no pueda jamás hacer ninguno que no sea en alguna forma circular, como quedó dicho más arriba, de cualquier modo cada una de sus partes individualmente tiende siempre a continuar el suyo en línea recta. Y así su acción, es decir, *la inclinación que tiene a moverse, es diferente de su movimiento*”.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Hoffding, Harald (1955), *A history of modern philosophy*, New York, Dover Publications, p. 229.

<sup>16</sup> Bréhier, Emile (1960), *Histoire de la philosophie. La philosophie moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, t. III, p. 91.

<sup>17</sup> Descartes, René, *El mundo... op. cit.*, cap. VII, p. 32.

<sup>18</sup> *Ibid*, cap. VII, p. 33. Las cursivas son nuestras.

Esta regla también tiene como fundamento la inmutabilidad de Dios, pero con una especificación interesante: la conservación continua: “Esta regla se apoya en el mismo fundamento que las otras dos y no depende sino de que Dios conserva cada cosa por una acción continuada, y en consecuencia que no la conserva tal y como pudo haber sido en algún tiempo anterior, sino precisamente tal y como es en el preciso instante en que la conserva”.<sup>19</sup>

Aunque Descartes encuentra claro el fundamento de la tercera ley, lo cierto es que plantea algunas dificultades.

El movimiento que Dios transmite al universo es el movimiento uniforme y rectilíneo, por otro lado hay en todas las partes de la materia la tendencia a continuar este movimiento, sin embargo, la disposición, esto es, la distribución de las partes y las relaciones que su ubicación engendra, aunado al hecho de que la materia constituye un pleno que aunque discreto es contiguo, dan como resultado que el movimiento registrado efectivamente en el mundo sea circular.

Descartes diferencia entre el movimiento actual y la tendencia al movimiento. El movimiento actual es circular, curvo, etc., pero la tendencia auténtica de las partes de los cuerpos consideradas individualmente es siempre al movimiento rectilíneo. Así, el movimiento circular se explica más como efecto de fuerzas que se equilibran que como principio ínsito en las partes. Tal idea parece estar en estrecha relación con su concepción geométrica del espacio; en el espacio plano solo se originan rectas en todos los sentidos imaginables pero siempre rectas, las curvas solo aparecen como sumas de fuerzas, cabría decir desde la física, vectoriales y desde la geometría analítica como resultado de ecuaciones que se formulan tomando en consideración las variables de los dos ejes  $x$ - $y$ .

Del planteamiento anterior se desprenden algunas consecuencias importantes:

1.- El movimiento rectilíneo va a ser entendido por Descartes como movimiento enteramente simple, por tanto evidente y comprensible intuitivamente.

2.- Cada partícula individual tiende a moverse en línea recta, para comprender el movimiento circular hay que concebir al menos dos partículas y la relación entre ellas.

<sup>19</sup> *Ibid*, cap. VII, p. 34.





3.- En las partes en sí mismas no hay nada que explique el movimiento circular, si se las considera aisladamente todo lo que ellas tienen es la tendencia a moverse en línea recta; el movimiento circular se da como una determinación externa.

4.- El movimiento rectilíneo es una tendencia de las partes y es propiamente el movimiento que Dios creó, ya que es el autor del movimiento en tanto movimiento uniforme y rectilíneo, pero son las diversas disposiciones de la materia las que lo tornan curvo. Dios pues es la causa del movimiento, pero el efecto es a la vez múltiple y diversificado. Las partes retienen o transmiten el movimiento por múltiples choques, así, el movimiento deja de ser uniforme y rectilíneo. Por otra parte, las disposiciones de la materia permiten que sus partes sean fácilmente desviadas del movimiento rectilíneo. Tal situación nos lleva a concluir que solo Dios en su infinita sabiduría podría dar cuenta de la diversificación y multiplicidad del efecto, porque ninguna física podría comprometerse a dar razón de cada caso de movimiento compuesto. ¿Cómo predecir el movimiento de una partícula si está sujeta a innumerables choques? El dilema cartesiano es el sostener a la vez la ley de la conservación del movimiento y el movimiento compuesto. Descartes creyó encontrar la salida a este problema, distinguiendo el movimiento de su determinación.<sup>20</sup>

El movimiento de las partes queda fundado en Dios mediatamente, pero la causa inmediata es la transmisión del movimiento por choques entre las partes de la materia, la pérdida y ganancia del movimiento debe especificarse a fin de distinguir entre el movimiento y su determinación, esto es, dirección y velocidad que habrán de seguir las partes. La especificación no se lleva a cabo en *El mundo...*, sino en los *Principios...*, sin embargo, anticipa que:

Podría proponer aquí muchas reglas para determinar en particular cuándo, cómo y cuánto puede ser desviado el movimiento de cada cuerpo y aumentado o disminuido por su encuentro con otros, *lo cual comprende sumariamente todos los efectos de la naturaleza*. Pero me conformo con ad-

<sup>20</sup> Hamelin, Octave, *op. cit.*, p. 333. En la misma página, Hamelin plantea este problema negativamente. Descartes debió, o bien, renunciar a la ley de la conservación del movimiento, o bien, negar la composición del movimiento.



vertirles que además de las tres leyes que he explicado, no quiero suponer otras que aquellas que se siguen infaliblemente de estas verdades eternas, sobre las que los matemáticos están acostumbrados a apoyar sus más seguras y sus más evidentes demostraciones.<sup>21</sup>

De la explicación sobre la materia y el movimiento que en *El mundo...* propone Descartes, se concluye que:

1.- La cosmología está indisolublemente unida a la física desde la perspectiva no tanto del origen del mundo cuanto de la explicación del mundo actual.

2.- Que a su vez la física no puede desvincularse de la metafísica en primer lugar porque pone en crisis los conceptos metafísicos tradicionales de materia y movimiento, esto es en la polémica con los escolásticos, muestra el paso en varios niveles del tratamiento metafísico al tratamiento físico de los problemas. Pero en segundo lugar y mucho más importante es que la física encuentra sus fundamentos últimos en la metafísica. En efecto, para la física cartesiana la postulación de la inmutabilidad de Dios, entendida como causa que produce siempre el mismo efecto es fundamental, ya que solo la regularidad inalterable de la relación causal puede garantizar la construcción de una ciencia universal y necesaria.

3.- El papel de Dios como creador del universo o más específicamente como creador de toda la materia que está a nuestro alrededor concebida esencialmente como extensión ilimitada, es mucho menos relevante que el papel que la metafísica cartesiana asigna al concepto de Dios como causa última del movimiento. En efecto, ¿si Dios es perfecto es inmutable y qué mejor fundamento o reforzamiento de la relación causal?

Descartes expresa al respecto: “Porque ¿cuál fundamento más firme y más sólido puede uno encontrar para establecer una verdad, incluso queriéndolo escoger a capricho, que el tomar la firmeza misma y la inmutabilidad que está en Dios?”<sup>22</sup>

- Si Dios es inmutable garantiza la permanencia de la misma cantidad de movimiento (la ley del movimiento).

<sup>21</sup> Descartes, René, *El mundo...* op. cit., cap. VII, p. 35. Cursivas nuestras.

<sup>22</sup> *Ibid*, cap. VII, p. 32.

- Si Dios es inmutable garantiza, al ser su acción idéntica, que conserva al mundo desde que lo creo tal y como es en cada instante (con la misma tendencia al movimiento uniforme y rectilíneo pero con diversas disposiciones) en el sentido de que una vez (ley de inercia) dotada la materia de movimiento, sus leyes (como leyes de la naturaleza) deben dar cuenta de todos los cambios que sufre:

Puesto que de esto solo, a saber que, Dios continúa conservándola, se sigue necesariamente que debe haber muchos cambios en sus partes, los cuales me parece, no pueden ser atribuidos a la acción de Dios, puesto que ella no cambia nunca, por lo que los atribuyo a la naturaleza; y a las reglas mediante las cuales se producen estos cambios las llamo leyes de la naturaleza.<sup>23</sup>

- Si Dios es inmutable ello garantiza que el instantaneísmo del movimiento por choques tenga continuidad en dos sentidos: a) en el sentido de la contigüidad de las partes de la materia que excluye el vacío y b) en el sentido de la transmisión inmediata encadenada del movimiento. No hay excepciones a la ley natural, Dios no opera milagros.

La conclusión inmediata que parece seguirse de lo antes dicho es que el supuesto fundamental de la física cartesiana, y por ende de la cosmología es la inmutabilidad de Dios entendida como causa que produce siempre el mismo efecto. En otra perspectiva, sin embargo, lo que Descartes requiere es la uniformidad o reforzamiento de la ley causal, lo cual le permita construir una ciencia física a cuya base se hayan los conceptos de uniformidad de la materia, ley de inercia y transferencia del movimiento por choques.

Cabe entonces cuestionar qué es lo metodológicamente anterior: ¿la idea de Dios que parece dar sustento a las leyes de la naturaleza, o la concepción misma de la extensión causal para lo cual Descartes encuentra apropiado el recurrir a la inmutabilidad divina?

En otros términos, la física cartesiana deriva verdaderamente de la postulación previa de la perfección e inmutabilidad de Dios o la concepción físico

“A pesar de que para Descartes el movimiento no es una sustancia, sino que en ocasiones lo refiere como modo o propiedad y en otras como relación, al considerar su causa lo “sustancializa” y encuentra que esta realidad no depende sino de Dios”.

<sup>23</sup> *Ibid.*, cap. VII, p. 27.

geométrica de la naturaleza (materia como extensión y mecanicismo) que ha de expresarse en leyes, recurre a la postulación de Dios por parecerle a Descartes esta la vía más expedita de garantía de estabilidad regularidad y constancia de los procesos naturales.

Esta segunda alternativa de explicación se ve fuertemente reforzada por comparación con un proceso metodológico similar que Descartes lleva a cabo en el ámbito de la epistemología, cuando funda la garantía de la existencia formal, esto es fuera del pensar, de las cosas, en la bondad divina.

Así podemos concluir que los principios metafísicos (específicamente la inmutabilidad divina) no son en Descartes genéticamente punto de partida para la construcción de la física y la cosmología, sino que se postulan para sostener cierta concepción físico-cosmológica previamente asumida.

Continuamente oímos hablar de hipótesis *ad hoc*, en este caso tal vez podamos hablar de principios *ad hoc* cuya función parece ser el dar solución a problemas que la teoría no puede resolver desde dentro. En Descartes, por ejemplo, el instantaneísmo de la acción mecánica, el movimiento en el pleno, la diversificación del efecto a la par que la conservación de la misma cantidad de movimiento, son problemas que se originan o por la forma en que se han definido los términos y se han traducido en ley o por cierta inconsistencia entre las propias leyes.

Finalmente, a manera de conclusión muy general, parece seguirse de este análisis que el estudio sistemático de las ideas filosóficas impide la parcelación; más bien invita a seguir el curso de la interacción de las diversas disciplinas en vista de la riqueza y singularidad de las teorías, razón por la cual al estudiar la cosmología cartesiana no hemos podido dejar a un lado ni la física ni la metafísica, ya que en cierta medida la constituyen desde dentro. La física aporta sus definiciones y leyes básicas a la cosmología, en tanto la metafísica le proporciona los principios de sustentación.

\* Nota: El presente artículo cuenta con una versión similar en la revista *Diánoia*, volumen 30, número 30, 1984, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.







**colmena**  
UNIVERSITARIA

Número 99

ISSN 0185-0776

# José Gerardo Uribe Aguayo

## Reflexiones en torno a *Cartilla Moral*

A petición del entonces Secretario de Educación Pública Jaime Torres Bodet (1902-1974), durante el año de 1944, Alfonso Reyes Ochoa (1889-1959), redacta un ensayo enfocado especialmente en la estrecha relación entre educación y moral, titulado “Cartilla Moral”, que nunca se aprovechó para su promoción en las escuelas destinada a la educación de los adultos. A modo de ensayo, la Cartilla se enfoca en una serie de lecciones destinadas a promoción de la cultura y la educación durante la fallida Campaña Alfabética<sup>1</sup> impregnada del espíritu del escritor José Vasconcelos,<sup>2</sup> en la época del presidente Manuel Ávila Camacho.

327

<sup>1</sup> El propósito de Jaime Torres Bodet fue reorganizar y dar “nuevo impulso a la Campaña de Alfabetización para enseñar a leer y a escribir a los adultos analfabetos que en ese entonces eran el 47.8 % de la población mayor de seis años”. Consultado de [https://es.wikipedia.org/wiki/Jaime\\_Torres\\_Bodet](https://es.wikipedia.org/wiki/Jaime_Torres_Bodet).

<sup>2</sup> Fundador del entonces llamado Ministerio de Educación en México y, por su ardua labor en la diversificación del arte y la cultura y la educación, fue considerado “el maestro de la juventud de América”, asimismo, por sus raíces católicas y la promoción del arte y la cultura, le valió el calificativo de “el Apóstol de las Educación”. Entre 1921 y 1924 ocupó el cargo de Secretario de Educación del Gobierno Federal. Organizó el ministerio en tres departamentos: escolar, de bellas artes y de bibliotecas y archivos; mejoró la Biblioteca Nacional y creó varios repositorios bibliográficos populares; editó una serie de clásicos de la literatura universal, entre ellos la revista *El Maestro* y el semanario *La Antorcha*; invitó a trabajar en el país a los educadores Gabriela Mistral y Pedro Henríquez Ureña; impulsó la escuela y las misiones rurales, y promovió la pintura mural. Consultado de <http://www.filosofia.org/ave/001/a225.htm>.



“La cartilla resume algunas de las más ilustres opiniones sobre la materia y está escrita con sencillez, cortesía y claridad. Además, la cartilla se ofrece al maestro, no tanto como un cuerpo de doctrina, sino como testimonio pedagógico de uno de nuestros mejores escritores, de quien se ha dicho que fue ‘la versión mexicana de la cultura universal’”.<sup>3</sup> Elaborado en un estilo más liberal, laico y respetuoso de la diversidad de creencias, el texto de Alfonso Reyes va encauzado al interés con la cultura, la educación y la moral, con ejemplos asequibles al educando, sin pretensiones doctrinarias.

Lo interesante es que allí se conecta la moral con una serie de conceptos ligados entre sí: sociología, política, educación, higiene y urbanidad; aunque estos últimos perdidos hoy en día, al suprimirse en el programa educativo la materia de civismo o educación cívica.<sup>4</sup> Destinado a la educación laica, es decir, sin atisbos de religiosidad, por eso mismo precisamente Reyes propone cimentar la educación en otros términos alternos o paralelos, respetando las creencias provenientes de diversos orígenes, para ello propone una moral

basada en otros preceptos distintos a los principios divinos.

La filosofía nos exige ordenar las ideas que se agolpan sin cesar en nuestra mente racional, y para lograrlo ofreceré una explicación alternativa de Cartilla Moral al proponerme considerarla como un pensar distinto o alejado del pen-

<sup>3</sup> Consultado de <https://regeneracion.mx/cartilla-moral-alfonso-reyes/>

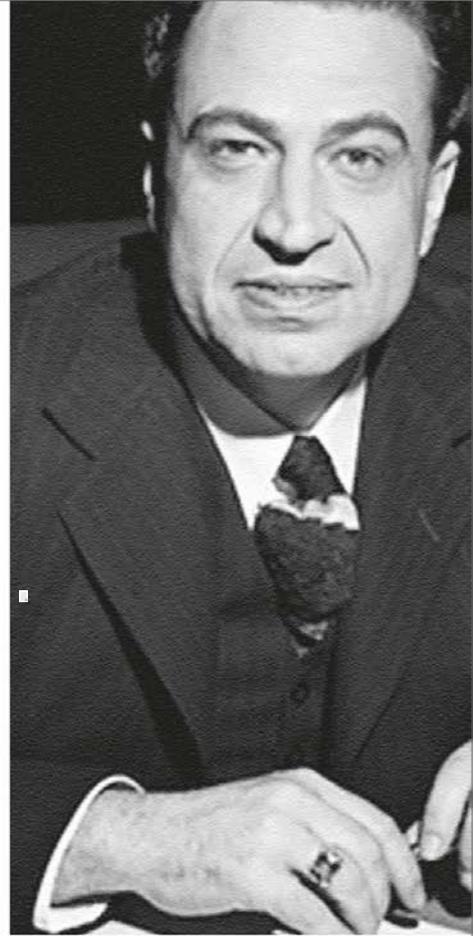
<sup>4</sup> De acuerdo a Gilberto Guevara Niebla, que nos invita a tomar en cuenta la situación del civismo después de 1940: “Es verdad que el individuo fue recuperado como fin de la educación con la reforma de 1944 emprendida por Jaime Torres Bodet y que el civismo adquirió, finalmente, un estatuto académico en la primaria y en la secundaria, pero ese estatuto solo se mantendría hasta 1959 en que el mismo Torres Bodet de nuevo secretario de educación decidió desaparecerlo. En 1972, se estableció en la primaria (y parte de la secundaria) el currículo por áreas, que eliminó al civismo propiamente dicho, y no fue sino hasta 1992 que nuestra materia volvió por sus fueros en los dos niveles de educación básica”. Consultado de <http://www.nexos.com.mx/?p=9168>

samiento vigente y aceptado por la mayoría, sin sacudir los cimientos de la ideología imperante ya establecida por el sistema educativo de mediados del siglo XX. En estos términos se entiende:

bajo la categoría de (“pensamiento alternativo” o “paralelo”) aquel razonamiento que nos permita concebir nuevas ideas o saltar de una serie de ideas a otras sin mayor dificultad; aunque ello signifique que, en vez de subir la montaña, paso a paso, hasta llegar a la cumbre, uno pueda despegar del suelo, volar y ver las montañas desde el aire, en otra perspectiva global y así cambiar de un sitio a otro sin arrastrarse. El pensamiento alternativo se opone al pensamiento lineal y al pensamiento común que se desarrolla con parámetros limitados y con aceptación total del programa establecido por el sistema vigente.<sup>5</sup>

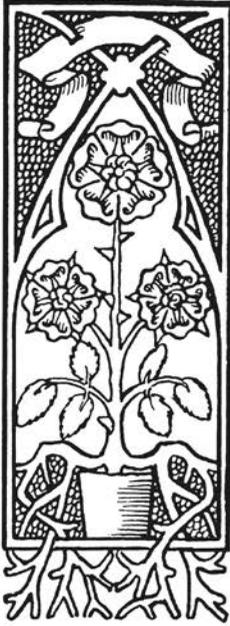
Es atreverse a encontrar el camino quebradizo sin señalamientos ni rutas trazadas y demarcadas con una línea a seguir.

Kostas Axelos, respecto de la búsqueda de lo no-pensado y lo que está por pensarse, nos impulsa a perseguir lo nuevo y nos señala que hay necesidad de replantearlo todo. “Lo que desde el comienzo del tiempo histórico orientaba el oficio de pensar ha sido pensado. Hay, pues, que repensarlo constantemente, porque es siempre lo que está todavía por pensar, ya que no pensamos (¿todavía?). Aunque haya sido ya pensado no legándonos sino sus retoños, ese Mismo constituye nuestra tarea de pensamiento, tarea que podemos muy bien eludir”.<sup>6</sup> En este planteamiento revolucionario de las ideas ya se perfila la necesidad de un pensamiento distinto, paralelo y desligado del pensamiento vigente, esto me sugiere la necesidad de una forma de pensar alternativa. Bajo esta perspectiva se hará una revisión de la nueva visión planteada



<sup>5</sup> Uribe Aguayo, José Gerardo (2015), “La composición como eje direccional de la creación artística”, tesis de Doctorado en Artes, Universidad de Guanajuato, p. 68.

<sup>6</sup> Axelos, Kostas (1980), *Horizontes del mundo*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, México, Fondo de Cultura Económica, colección Breviarios núm. 290, p. 57.



en la Cartilla desarrollada a manera de 12 lecciones, coronadas por una máxima moral como linterna que guíe el camino en la noche oscura del alma, como lo dijera San Juan de la Cruz.

Comencemos con la primera sentencia: “El hombre debe educarse por el bien”.<sup>7</sup> Los preceptos morales de todas las religiones coinciden esencialmente en una moral basada en el bien, y rebasa su influencia y validez aún para los no-creyentes, es decir, que vale para todos. La recompensa no solo es válida para la otra vida, sino para nuestra estancia en este mundo. La idea de bien se amplía a nuestros intereses personales y de la totalidad de los momentos de nuestra vida. “El bien es un ideal de justicia y de virtud”,<sup>8</sup> que nos exige sacrificar nuestros anhelos, nuestra propia felicidad y aún nuestra vida en general. Es una felicidad universal y perteneciente a toda la humanidad y que no le pertenece a ningún individuo en particular.

Alfonso Reyes ha extrapolado la moral basada en la Idea de Dios, por una Idea de Bien, y de Verdad, propuesta desde la antigüedad por Platón, quien en su *República* lo desarrolla diciendo:

dentro de lo cognoscible la Idea de Bien es la causa de todas las cosas rectas y bellas “que en el ámbito visible ha engendrado la luz y el señor de esta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público”.<sup>9</sup> Con esto se muestra la capacidad de reflexión sobre la filosofía griega bien conocida por el escritor mexicano al proponer un esquema educativo sin tocar el tema de Dios. Aquí se puede observar con claridad la capacidad de alcance al aplicar el pensamiento alternativo como una herramienta

<sup>7</sup> Reyes, Alfonso (1979), *Obras Completas*, tomo XX, México, Fondo de Cultura Económica, p. 484.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 484.

<sup>9</sup> Platón (1986), *Diálogos, República*, trad. de Conrado Eggers Lan, tomo IV, colección Biblioteca Clásica Gredos núm. 94, Madrid, Gredos.

intelectual que alude a la posibilidad de proponer ideas paralelas que en algún momento sonarían descabelladas, o fuera de lugar, y sin embargo, esta es otra manera de trabajar con temas espinosos sin herir susceptibilidades ideológicas según la época que se esté viviendo.

En la *Cartilla Moral* se contemplan dos posturas ante el bien: la primera señala que, si el bien se conoce solo a través de la razón, entonces se requiere ser sabio para ser bueno; el que obra mal es por ignorancia. Por lo tanto, el mal se corrige con educación.

La segunda postura conecta el bien con el sentimiento, de ese modo, por un impulso del corazón, aún el ignorante puede ser bueno. En este segundo caso, el mal se corrige con la redención.

Alfonso Reyes concilia ambas posturas al resolver sus diferencias no en tanto oposición irreconciliable sino como complementarias entre sí, dependiendo de cada acto concreto. Por ejemplo, para dar de beber al sediento no hace falta solo un buen corazón, sino también agua. Es decir, que la intención por sí misma no es suficiente; pues el acto depende además de una acción objetivada. Por ejemplo, para mantener a una familia, o bien, ser un buen ciudadano, no se requiere únicamente de conocimiento, se requiere del sustento real y del cumplimiento de la ley. A propósito del tema, Reyes cita un dicho antiguo que señala lo siguiente: “Lo que natura no da, Salamanca no lo presta”.<sup>10</sup> Y él mismo nos explica que al referirse a la Universidad de Salamanca, famosa en España; ello significa que el estúpido no deja de serlo por el estudio. Pero en el caso del malvado aprende a ser virtuoso con educación y realizando actos virtuosos<sup>11</sup> por eso cita al filósofo griego Aristóteles quien aconsejaba “la ‘ejercitación en la virtud para hacer virtuosos’ (ethismos)”.<sup>12</sup>

El hábito de ejercer la virtud —según Aristóteles— tiene como signo el placer o la pena que sigue a los actos. Así pues, temperante es aquel “que se abstiene de los placeres corpóreos y en ello se complace, y disoluto el que se irrita por su

<sup>10</sup> Reyes, Alfonso, *op. cit.*, p. 485.

<sup>11</sup> Aristóteles distingue dos clases de virtud: intelectual y moral. La virtud intelectual proviene del magisterio y la virtud moral es fruto de la costumbre; es decir, lo que por naturaleza somos —como la capacidad natural de oír— se da no porque de tanto oír o de tanto ver desarrollemos esa facultad. Las virtudes se desarrollan porque ya de por sí las tenemos potencialmente y después las ejercitamos. Se aprende a ser virtuoso haciéndolo. O sea que “nos hacemos justos practicando actos de justicia, y temperantes haciendo actos de templanza, y valientes haciendo actos de valentía.” Aristóteles (1983), *Ética Nicomaquea*, trad. de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1983, p. 29.

<sup>12</sup> Reyes, Alfonso, *op. cit.*, p. 485.

privación. Valiente es el que con alegría, o al menos no con tristeza, arrostra los peligros, y cobarde el que los hace con tristeza”.<sup>13</sup> Así es como el placer o el dolor se relacionan con las virtudes. Por ejemplo, si por “obtener placer cometemos actos ruines, y por evitar penas nos apartamos de las bellas acciones. Por lo cual, como dice Platón, es preciso que luego desde la infancia se nos guíe de modo tal que gocemos o nos contristemos como es menester, y en esto consiste la recta educación”.<sup>14</sup> Esto es así porque, según Aristóteles, la materia de las virtudes morales son las acciones o las pasiones y es así como toda acción o pasión va acompañada de placer o dolor, entonces de este modo es como la virtud tiene que ver con el placer o el dolor.

“El hombre tiene algo de común con los animales y algo de exclusivamente humano”.<sup>15</sup> Alfonso Reyes en la segunda lección, acepta la condición dual del ser humano compuesto por un cuerpo proveniente de la naturaleza y un alma que es manifestación del espíritu, emanación de lo Uno y anterior a todo, (causa primera):



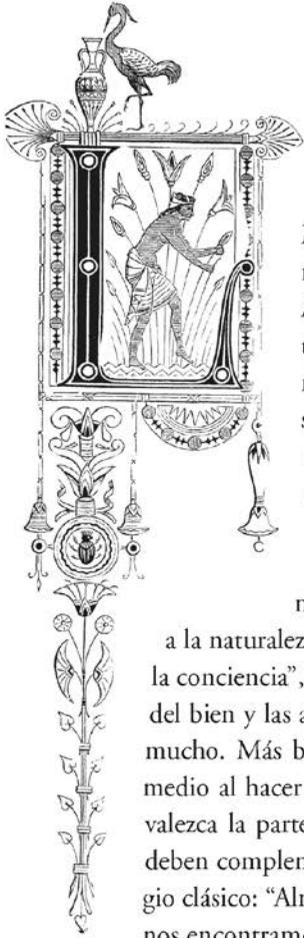
De ello derivan dos afirmaciones opuestas: Todo es materia. ≠ Todo es espíritu → las cuales en principio serían irreconciliables de no ser por la aceptación de la composición dual del ser humano, en tanto ser considerado por Aristóteles como animal racional. Siendo así la condición humana, se deriva de ello que la función de la moral sea la de conducirnos de lo animal a lo humano. Esto no significa la negación absoluta del cuerpo en aras del espíritu, —torturándolo hasta morir— sino de encontrar la templanza o la “armonía entre cuerpo y alma”.<sup>16</sup> La templanza es la búsqueda del equilibrio entre dos extremos, tratando de encontrar el

<sup>13</sup> Aristóteles, *op. cit.*, p. 32.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>15</sup> Reyes, Alfonso, *op. cit.*, p. 486.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 486.



término medio entre ambas. Aristóteles así lo definía: “llamo término medio de una cosa a lo que dista igualmente de uno y otro de los extremos, lo cual es uno y lo mismo para todos. Mas con respecto a nosotros, el medio es lo que no es excesivo ni defectuoso, pero esto ya no es uno ni lo mismo para todos”.<sup>17</sup> Aristóteles lo explica diciendo que de acuerdo a las cosas vale determinar el término medio según la cantidad aritmética, pero que no es así para el ser humano cuya medida depende de cada persona, así, por ejemplo, se puede hablar de la comida, pues cada quien consume de acuerdo a su propio peso, edad y condición; así que no se puede exigir la misma cantidad exacta de alimento para todos. La templanza es el término medio en los placeres.

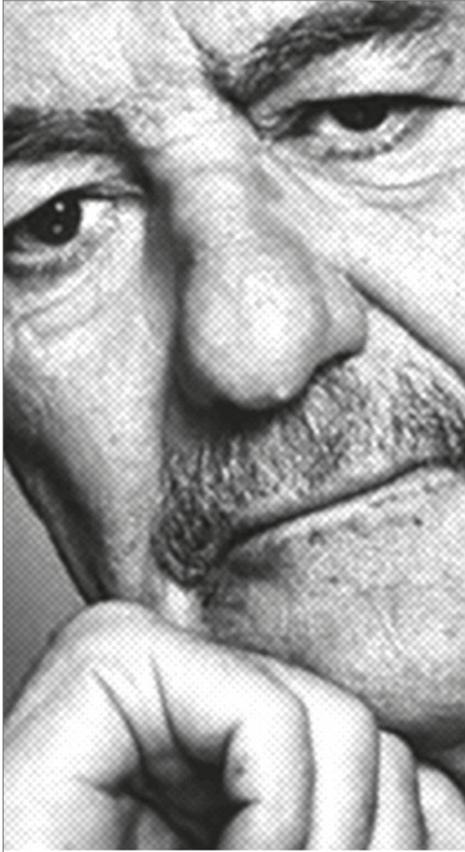
Así pues, continuando con el argumento de la Cartilla leemos: “La tarea de la moral, según Alfonso Reyes, consiste en dar a la naturaleza lo suyo sin exceso, y sin perder de vista los ideales dictados por la conciencia”,<sup>18</sup> significa satisfacer las necesidades materiales para la realización del bien y las afinidades propias del espíritu, sin exageraciones hacia lo poco o mucho. Más bien ser moderado o temperante, buscando siempre el término medio al hacer nuestras actividades cotidianas. No podemos permitir que prevalezca la parte animal, porque entonces todo se viene abajo. Cuerpo y alma deben complementarse para que todo funcione bien. Alfonso Reyes cita el adagio clásico: “Alma sana en cuerpo sano”.<sup>19</sup> Queriendo decir con ello que siempre nos encontramos en la disyuntiva de hacer esto o aquello, semejante al cochero platónico con dos caballos que corren en direcciones diferentes. La voluntad trabaja al modo del escultor que va dominando a la bestia poco a poco, quitando las impurezas hasta descubrir y pulir el diamante en bruto hasta dejarlo brillante y hermoso.

Por otra parte, los conceptos de civilización y cultura implícitos en el sentido de progreso, en tanto desarrollo hacia adelante del camino de la humanidad, cuyo sentido se confunde entre sí, en la tercera lección se intenta diferenciarlos para ser explicados en su justa dimensión. Así pues, se define civilización en su desarrollo práctico de la infraestructura, aunado a los adelantos técnicos. Mientras que la cultura son las conquistas de carácter teórico en el reino del saber y del conocimiento.

<sup>17</sup> Aristóteles, *op. cit.*, p. 37.

<sup>18</sup> Reyes, Alfonso, *op. cit.*, p. 486.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 487.



Aunque algunos entienden estos términos al revés, sin embargo, ambos conceptos —en opinión de Alfonso Reyes— van interrelacionados: por ejemplo, la electricidad y la radiodifusión no hubieran sido posibles sin un caudal de conocimientos teóricos previos a su aplicación práctica, de tal modo que los conocimientos teóricos y las aplicaciones prácticas de la civilización y la cultura provienen del desarrollo científico.

El término educación, como se maneja en *Cartilla Moral*, encierra conceptos tales como civilización, cultura, tradición, (literatura o educación), abarca lo que los griegos en la antigüedad entienden por *Paideia*, concepto tan amplio, tan difícil y complicado de circunscribir, como tratar de definir filosofía o delimitar el concepto cultura. El filósofo alemán Werner Jaeger (1888-1961) afirma que todo pueblo desarrollado requiere aplicar la educación para conservar y transmitir su tradición cultural. “En la educación, tal como la practica el hombre, actúa la misma fuerza vital, creadora y plástica, que impulsa espontáneamente

a toda especie viva al mantenimiento y propagación de su tipo”.<sup>20</sup>

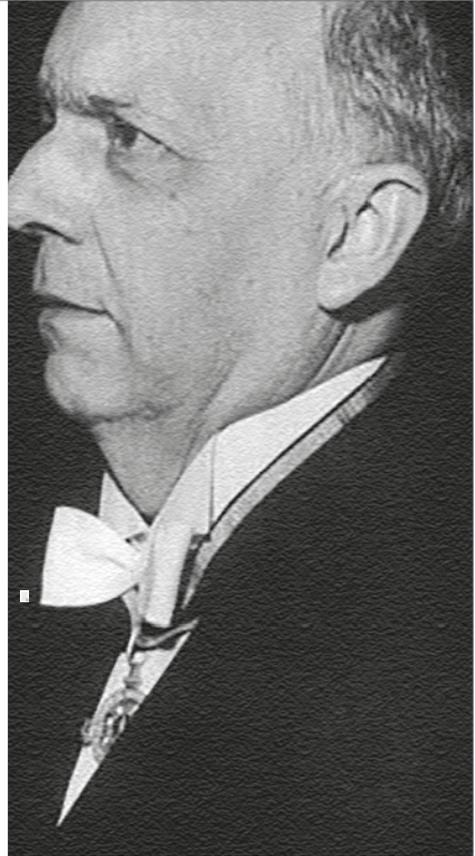
En cambio, en el caso de las guerras, el desarrollo de armas químicas y mecánicas, destruyen todo rastro de civilización y cultura, por no estar sustentadas en el desarrollo moral de las partes involucradas. La historia muestra así que el progreso no crece de forma gradual, y que los estancamientos y retrocesos, los olvidos y destrozos, demuestran que no siempre se logra escalar siempre hacia arriba en el proceso evolutivo de la humanidad. Aun así, el progreso social sigue vigente en tanto ideal a que todo pueblo aspira. Kostas Axelos, al exigirnos repensar lo ya pensado, nos ofrece la posibilidad de replantearnos el desarrollo de la humanidad. La facultad permitida ahora de cuestionarlo todo, nos deja sin bases firmes, pero ahí reside la capacidad del ser humano en cuanto se le exige a la pregunta misma una solución y, a quien se la plantea, encontrar una vali-

<sup>20</sup> Jaeger, Werner (1987), *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de Joaquín Xirau y Wencelao Roses, 9a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, p. 3.

dez sólida y su justificación, y no que dependa de fútiles creencias personales o derivada de un principio de autoridad. El pasado, por ejemplo, ha dejado de ser autoridad para el hombre contemporáneo. En un tiempo se recopilaba el conocimiento en pergaminos o en piedra, después se reflexionaba sobre ello; ahora, ya pasadas esas etapas, se requiere que todo sea cuestionado desde la base tal como ha sido uno de los aportes de la modernidad: actualmente nadie sustenta la verdad absoluta o nadie la pretende siquiera, solo existen verdades relativas a los individuos que las enuncian. Se requiere pues, de nuevas interpretaciones acerca de lo ya pensado en el pasado. Por lo tanto, sostener la afirmación 'todo está dicho' y aceptarla como verdadera e inmutable, como algo imposible de superar, es para mí una afirmación difícil de aceptar, porque delimita y no expande la capacidad creadora del hombre o la mujer.

Los retrocesos se pueden contrarrestar aplicando con sabiduría una educación moral para conservar nuestro acervo cultural. "La educación moral, base de la cultura, consiste en saber dar sitio a todas las nociones: en saber qué es lo principal, en lo que se debe exigir el extremo rigor; qué es lo secundario, en lo que se puede ser tolerante; y qué es lo inútil, en lo que se puede ser indiferente. Poseer este saber es haber adquirido el sentimiento de las categorías".<sup>21</sup> Este discernimiento se da en función de un viaje de un filósofo europeo que viajaba por China a finales del siglo XIX, y como resultado de aquella experiencia afirmó que el chino era más atrasado que el europeo, pero más culto en el nivel y el cuadro de vida.

Si la vida en oriente está íntimamente vinculada a lo religioso, los grandes hombres griegos en cambio, no se consideran portadores de los ideales divinos, sino de los ideales de la comunidad. Aun cuando se expresan "en forma de inspiración religiosa descansa esta en el conocimiento y la formación personal".<sup>22</sup>



<sup>21</sup> Reyes, Alfonso, *op. cit.*, p. 489.

<sup>22</sup> Jaeger, Werner, *op. cit.*, p. 14.

Todo está al servicio de la totalidad, aún vinculado a la ley divina, envuelto en una atmósfera de libertad hacia la plenitud educadora. De acuerdo a Werner Jaeger la educación le pertenece a la comunidad no a cada individuo en particular, por lo tanto, es el “producto de la conciencia viva de una norma que rige una comunidad humana”,<sup>23</sup> desde el núcleo social más elemental como la familia, hasta llegar al grupo más amplio, el Estado. Para él no es posible no reconocer el legado cultural que ha significado la aportación de los griegos en la cultura occidental, por mucho que se quisiera expandir sus horizontes hacia culturas tan lejanas como la china o la egipcia, el ideal educativo griego tenía como finalidad: “la formación de un alto tipo de hombre”.<sup>24</sup>

El ideal griego de la formación humana es distinto al poner de relieve la formación del ideal de ser humano. “La educación no es posible sin que se ofrezca al espíritu una imagen del hombre tal como debe ser”,<sup>25</sup> muy alejado de la ley y los profetas, israelitas, del confucionismo chino, del dharma de los hindúes; por eso al aplicar estos conceptos según el positivismo, que quiere ampliar y aplicar concepciones de estirpe europea a pueblos distintos, resulta inadecuado por ser considerada una falsificación histórica, en opinión de Werner Jaeger. En esto, difiero con él pues imagino que lo mismo se debió opinar acerca de nuestra cultura prehispánica a la llegada de los europeos a nuestro continente americano. En cambio, Sánchez Vázquez establece en el proceso de desarrollo de la modernidad que se está generando un proceso de universalización bajo las condiciones ideológicas dominantes —libertad, igualdad y justicia, e incluso las condiciones de mercado— que se ha impuesto a otras culturas del orbe.

En la cuarta lección Alfonso Reyes sostiene: “La apreciación del bien, objeto de la moral, supone el acatamiento a una serie de respetos”.<sup>26</sup> Con ello hace una extrapolación de conceptos y cambia de la idea de Dios por la idea de bien, el amor por el respeto, la religión por el humanismo, etc.<sup>27</sup> La moral basada en el respeto se declara aparte del amor místico, el respeto a uno mismo por el amor a sí mismo, el respeto a la familia y a la sociedad por el amor a la familia y a la

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 19.

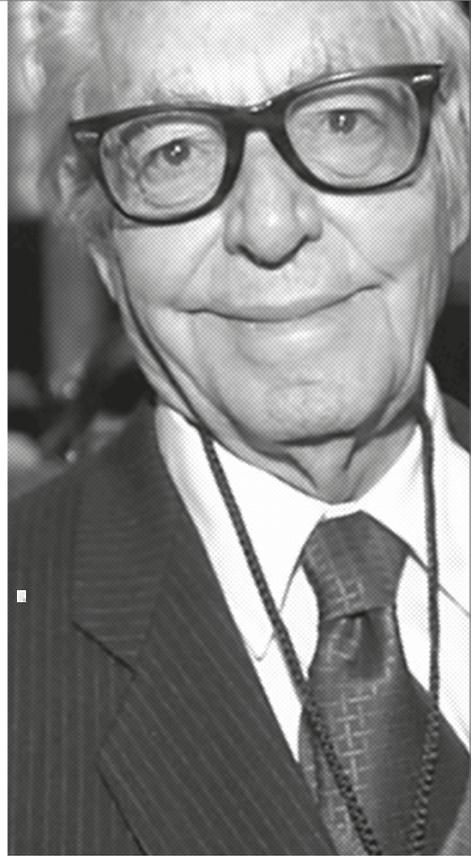
<sup>26</sup> Reyes, Alfonso, *op. cit.*, p. 490.

<sup>27</sup> Este proceso de diferenciación o autonomía, en el campo de la cultura —planteado por Adolfo Sánchez Vázquez— hay una separación entre sus campos, los cuales quedan cada vez más demarcados por sus límites de influencia, por ejemplo, la política ya no depende de la religión, ni la economía de la política, etc. Sánchez Vázquez, Adolfo (1996), *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 272.

sociedad y así sucesivamente. Aquí se suplanta el amor en general por el respeto como regla moral, de ahí resulta la posibilidad de transformación de los conceptos en formas de acción alternativas al “flexionar una idea o pensamiento, al doblarlo o modificarlo, es decir, re-flexionar lo que quiere decir específicamente con reflexionar o transformar las ideas ya existentes, es una de las posibilidades con que podemos hacer para ‘avanzar’, ‘retroceder’ o bien, para ‘cambiar el rumbo’ en el camino del conocimiento. Esto es lo que sucede cuando los conceptos se transforman, y al hacerlo se amplían o se diluyen con el uso a través del tiempo, esto se observa tanto en la historia de la filosofía como en la historia del arte”.<sup>28</sup>

Al intercambiar el concepto de Dios hacia la Idea de Bien platónico, ligada al ser esencial del ser humano, se está de acuerdo en que el bien superior está por encima de nuestro bien personal e inmediato, (altruismo contra egoísmo). Por eso, Alfonso Reyes enumera esta serie de preceptos y los considera equivalentes a los mandamientos de la religión, y por lo tanto inapelables, solo la conciencia los reconoce por instinto moral, y si se cumple plenamente, su aliciente no es del orden material sino únicamente la satisfacción moral su recompensa (altruismo).

La primera mitad del siglo XIX se distingue por su tendencia humanística y racionalista proveniente desde Descartes, y con desarrollos ulteriores en Kant, Hegel y Husserl. Ese cambio de paradigma teológico al campo antropológico fue un salto cuántico al suplantar el interés en Dios y colocar en el centro de reflexión al ser humano. En este sentido —para Sánchez Vázquez— el racionalismo tiene más peso en la época moderna que las creencias religiosas cuyo fin es el de darle sustento a las actividades humanas. “El arma con que la modernidad destruye esos principios y valores, y decapita incluso dioses, es la razón”.<sup>29</sup> Se logra con la activación del pensamiento alternativo insisto, al suprimir o suplantar dos vertientes conceptuales en que están apoyados los argumentos o planteamientos, y



<sup>28</sup> Uribe Aguayo, José Gerardo, *op. cit.*, p. 69.

<sup>29</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *op. cit.*, p. 273.

los orientan hacia horizontes inesperados y extraños que pueden algunas veces superar los preceptos establecidos por nuestros contemporáneos.

A modo de círculos concéntricos —en la quinta lección— Reyes expone su argumentación para comprender mejor sobre el respeto hacia el propio individuo como base de la moral, hasta el respeto hacia el entorno social y hacia la naturaleza. (Personal → impersonal → individual → general).

Dignidad: respeto a sí mismo, a nuestro cuerpo y a nuestra alma, vigilada por el respeto moral aún en soledad (aislado sin testigos). Eso no quiere decir que nos sintamos avergonzados por nuestras necesidades fisiológicas (naturales) “sino que las cumplamos con decoro, aseo y prudencia”.<sup>30</sup> No conducirnos con demasiada solemnidad, ya que ello nos conduce a un espíritu estéril, tampoco a los miedos, pues nos lleva a una fatiga nerviosa. Yo me imagino que puede llegar hasta el miedo a la soledad que supone mayor libertad y a otras responsabilidades de cuidado corporal.

“El descanso, el esparcimiento y el juego; el buen humor, el sentimiento de lo cómico y aún la ironía, que nos enseña a burlarnos aún de nosotros mismos, son recursos que aseguran la buena economía del alma, el buen funcionamiento del espíritu”.<sup>31</sup> No así el desperdicio, la bajeza y la suciedad, perjudiciales para nuestro sano crecimiento. De este precepto (respeto) surge la limpieza corporal, así como la intencionalidad y el culto a la verdad. Por ejemplo, el no manifestar la verdad es una declaración indigna ante nuestros semejantes. La buena presencia y las buenas intenciones deben ser producto de una satisfacción personal y no para quedar bien con los demás. Los griegos llamaban *eidós* a la dignidad personal y *némesis* a los sentimientos derivados de las indignidades ajenas.

En opinión de Werner Jaeger la pretensión de moldear al individuo como se moldea la arcilla, de acuerdo al conocimiento de las leyes que rigen la naturaleza humana, de una filosofía con miras a lo universal, para conducir al individuo y a una sociedad entera, fue una proeza solo alcanzable por el mundo helénico. La obra más genial de este tiempo fue la formación del hombre viviente. “Los griegos vieron por primera vez, que la educación debe ser también un proceso de construcción consciente”.<sup>32</sup> Educación en el sentido de configuración o formación, de dar forma a algo es griego en toda su magnitud. Es el implante de una idea que el artista confiere a su obra. Esta necesidad de darle plasticidad al ser humano proviene de su atención antropocéntrica y, como él mismo lo llama,

<sup>30</sup> Reyes, Alfonso, *op. cit.*, p. 491.

<sup>31</sup> *Ibidem.*

<sup>32</sup> Jaeger, Werner, *op. cit.*, p. 11.



antropoplástica. No se entienda aquí la concepción individualista propia del hombre moderno, sino en el sentido humanista, en tanto que se aplica la educación conforme a la esencia del ser humano.

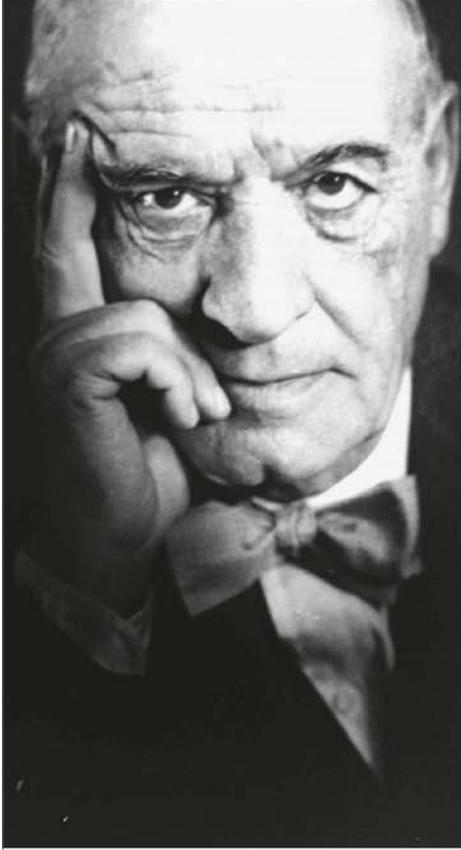
En la sexta lección se reclama el respeto a la familia, como característica propia de la especie humana. A diferencia de los animales, el ser humano rebasa la etapa de apareamiento y la cría de la prole. Con esa relación que es de por vida, se le llama hogar. La naturaleza requiere más tiempo para producir un algo más acabado. El ser humano nace en una familia, esa familia se extiende en una tribu (pueblo), este en una nación organizada. De modo que tan necesario es la compañía de los demás, así como su propia existencia. “No hay persona sin sociedad. No hay sociedad sin personas”.<sup>33</sup> La sociabilidad es un hecho natural en el ser humano, en cambio, la forma de organizarse (Estado) es un invento propiamente humano. Con el tiempo, la convivencia familiar exige derechos y obligaciones, esto se llama intercambio o transacción, lo cual posibilita la asociación humana.

“El hogar es la primera escuela”,<sup>34</sup> basado en el respeto de los padres a los hijos y viceversa, así como de los hijos menores hacia los mayores. “no es mero asunto sentimental o místico; sino una natural de apoyarse en quien nos ayuda, y una necesidad racional de inspirarse en quien ya nos lleva la delantera”.<sup>35</sup> Habrá de hacerse una distinción entre ‘educación’ y ‘escolarización’, términos similares entre sí. Entiéndase por escolarizar al plan de estudios, a la idea de que fuera de la escuela lo aprendido es de poco valor, que importa más el conocimiento acerca del mundo que el mundo mismo; desgraciadamente es con estas bases en que se prepara al sujeto para su vida como adulto. La educación se extiende más allá de las escuelas; por lo que para José Ortega y Gasset, el concepto ‘carrera’ no es otra cosa que el recorrer un camino con una serie de cosas que se deben hacer durante la vida. La educación, en general como formación para la vida, rebasa el sentido de educación escolarizada en tanto formación para el trabajo. El primero nunca termina, el segundo tiene sus grados y sus reglas. Esto se da por razón de que el ser del hombre debe ser elegido por él mismo de entre la gama innumerable de tipos de vida, o sea que el hombre debe elegir el tipo de existencia de acuerdo a

<sup>33</sup> Reyes, Alfonso, *op. cit.*, p. 493.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 494.

<sup>35</sup> *Ibidem.*



los modelos de vida de los hombres del pasado y del presente; con esto no queremos decir que al escoger la dirección de su vida tenga que ser igual a la de los hombres del pasado, sino que aunque escoja ser médico, orador o religioso, sea el que sea pero igual a sí mismo. No se debe entender lo anterior solo por el hecho de haber formas de vida de filósofos, poetas o albañiles, etc., y eso signifique que haya que dividir la 'carrera' y que cualquier tipo de vida que se escoja sea al fin y al cabo una 'carrera'. Las actuales profesiones ya no responden a las necesidades individuales de cada sujeto, sino que responde a una necesidad social que requiere de ciertos haceres y de cierta cantidad que hacen que subsista la sociedad.

El hombre que se encamina según su propia naturaleza está haciendo uso de su libertad que le permite seguir con sus intereses, sin que otros se lo indiquen.<sup>36</sup> Para José Ortega y Gasset la educación no excluye la necesidad de formación del individuo en el conocimiento, la formación para conocer la realidad, no necesariamente enfocada

a una visión realista del mundo, no como una forma de alienación social, tampoco como el mejor negocio para el Estado con la finalidad de conseguir estudiantes dóciles al sistema.

Para desaparecer el mito de la educación-mercancía, debemos hacer que el profesor tenga la responsabilidad acerca de sus conocimientos y enseñanzas, a fin de acatar las consecuencias de su intervención en los alumnos; por su parte, los alumnos deben hacer lo mismo respecto de su aprendizaje. Además, el conocimiento debe ser transmitido por personas que tengan el deseo de compartirlo. Con la desescolarización se llegaría a saber que los hombres son libres,

<sup>36</sup> El hombre tiene una misión en la vida, algo que tiene que hacer; el hombre es el único que tiene un fin a realizar, el hombre tiene una finalidad en la vida y esta es la que determina cualquier acción particular. Por lo tanto, para el filósofo español la misión se define como "la conciencia que cada hombre tiene de su más auténtico ser que está llamado a realizar". Inciarte, Esteban (antologador) (1986), *Ortega y Gasset: una educación para la vida*, México, SEP/Dirección General de Publicaciones y medios, p. 44.

porque nacieron libres y no porque recibieron la libertad como un bien agregado. Los hombres deben enfrentarse al mundo: tocarlo, conocerlo o echarlo a perder, es decir, experimentarlo. Por consecuencia, ya no es el Estado el que impone su autoridad, sino que es el pueblo el que puede juzgar los mitos del poder y así se es capaz de opinar teniendo una sociedad de cambio.

Las lecciones VII y VIII se desarrollan bajo el planteamiento de que el respeto a la sociedad permite la convivencia humana. El respeto entre las naciones, la violación a ese respeto se castiga severamente para que no vuelva a suceder, a fin de lograr la confianza. La confianza en los respetos.

La primera categoría nos obliga a la urbanidad y a la cortesía. Dominar los impulsos de ira, insultos, groserías o levantar la voz. La opinión pública sanciona con la desestimación a la gente grosera. Pero el cortés y urbano recibe una compensación al cumplir la voluntad moral de superación, evolucionando de la bestia al hombre. En mi opinión estos preceptos morales fincados en el respeto, en general deberían ser instaurados en los programas educativos en los planteles de nuestro país. Como modelo pedagógico sería de enorme utilidad para paliar un poco el sufrimiento provocado por la malicia de ciertos estudiantes sin escrúpulos. La discriminación en México es una realidad palpable —aunque muchos la nieguen— esta existe y se manifiesta hacia los grupos más vulnerables de la población.

La segunda categoría es el respeto a la Ley. Una sociedad organizada en Estado, cuyas sanciones no se dejan a la opinión pública, sino que ahora se sanciona a modo de verdaderos castigos. Si una falta moral es repudiada por los demás en el campo de la ley, como un robo, un asesinato, ya se requiere la aplicación de un castigo o pena. “Toda violación a la ley es también de la moral”.<sup>37</sup> El mayor bien a que tiende la ciencia política es el de la felicidad como bien supremo; la gran mayoría acepta que lo mismo es vivir bien u obrar bien que ser feliz. “Las

“Al final de la lección novena Reyes sugiere la posibilidad de la prevalencia de la maldad en el planeta diciendo (se parafrasea): si la maldad tuviera el derecho de oponerse al bien moral y de predicar en su contra, todas las conquistas humanas a este respecto serían efímeras”.

<sup>37</sup> Reyes, Alfonso, *op. cit.*, p. 497.

acciones conforme a la virtud serán en sí mismas deleitosas”.<sup>38</sup> Aun en la desgracia, según Aristóteles, el hombre feliz no obrará jamás lo aborrecible y ruin, no podrá volverse miserable; porque siempre resplandecerá en él la hermosura moral al vivir con serenidad en medio del infortunio.

En el campo jurídico se procura establecer la justicia en todos los tratos y compromisos del hombre. “La igualdad ante el Derecho es una de las más grandes conquistas del hombre. El que cometa una falta o un delito debe sufrir igual pena, sea débil o poderoso, pobre o rico”.<sup>39</sup> La Constitución (la ley de todas las leyes o la ley suprema) se supone que proviene de la voluntad del pueblo, manifestado en sus representantes, por ello, cuando el gobierno no respeta las leyes, surge la revolución.

El Estado no debe confundirse con la Nación o con la Patria. El respeto a la Patria conlleva el sentimiento de amor al país, el deseo de mejorarlo y la plena confianza en su destino. Dar la vida por nuestra patria cuando se ve amenazada (acto heroico) y en caso de paz; somos embajadores de nuestro propio país, nuestra conducta será sojuzgada en otros países. Alberto Merani<sup>40</sup> afirma que la educación no debe adaptarse a la necesidad, sino que más bien debe apoyarse en la necesidad misma para ser superada y así podremos tener como resultado a la libertad, que no es elegir entre posibilidades, sino una elección del ser en sí mismo. De modo que educación, libertad y necesidad, se relacionan estrechamente entre sí. Hegel por su parte diría que la libertad se logra comprendiendo la necesidad, pero solo en función de la educación, cuyo conocimiento de las leyes de los fenómenos obtenemos soberanía sobre nosotros mismos y sobre el mundo.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Aristóteles, *op. cit.*, p. 16.

<sup>39</sup> Reyes, Alfonso, *op. cit.*, p. 497.

<sup>40</sup> Merani, Alberto (1983), *Historia ideológica de la educación*, Barcelona, Grijalbo.

<sup>41</sup> La libertad en la actualidad —como afirma Ortega y Gasset— está basada en el mito y no en la realidad; así, el poder sustentando el meliorismo, o sea, la elección de un intermedio entre dos extremos, por eso, cuando elegimos lo hacemos entre opciones ya fabricadas por el poder, el mito de la libertad de esta forma se enseña en las escuelas, en los textos constitucionales y por los políticos; el sujeto verdaderamente libre no escoge entre opciones, sino que se elige él mismo. La capacidad de elección se debe entender no como un acto de la voluntad, sino de la conciencia, que se alcanza con la plenitud de la razón; solo entonces el hombre se enfrenta al hecho de que debe aceptar lo que se le ordene desde la cúpula del poder, y por ello es considerada una libertad condicionada por estar supeditada a un determinismo impuesto.

Con los sistemas educativos que ofrece el sistema imperante, se excluye a la educación como base de la libertad y la necesidad. Los actos libres siempre requieren una razón para explicar lo que debe ser. El sistema de poder nos ofrece el conocimiento según sus normas y leyes sobre educación, de modo que el individuo solo está obligado a obedecer.

El que conoce las leyes, las maneja y las cumple, está por encima de ellas, porque las leyes están hechas para los que no las cumplen, no para el que se sirve de ellas para lograr su propósito.

“El progreso moral de la humanidad será mayor cuanto mayor sea la armonía entre todos los pueblos. La paz es el sumo ideal moral”.<sup>42</sup> Sentencia la lección IX de la *Cartilla Moral* de Alfonso Reyes que hace eco en la concepción de progresismo de Adolfo Sánchez Vázquez, entendido como el despliegue de la razón en la historia, la ciencia y la técnica, de forma ascendente y progresiva, idea que surge del Siglo de las Luces. Solo cuando todos respeten y amen la armonía entre los pueblos, es cuando la paz y la democracia mostrarán sus frutos. Al final de la lección novena Reyes sugiere la posibilidad de la prevalencia de la maldad en el planeta diciendo (se parafrasea): si la maldad tuviera el derecho de oponerse al bien moral y de predicar en su contra, todas las conquistas humanas a este respecto serían efímeras. La maldad es peligrosa pues destruye todo lo que está a su alrededor; en vez de construir, destruyen; en vez de ayudar, perjudican; promueven la guerra y no la paz. No se dan cuenta del estado doloroso de su alma hasta que los placeres del mundo les son insuficientes. La Mentira, la Fealdad y la Maldad son la consigna que abanderan para apoderarse del control de los Estados y las masas.

Si prevaleciera ese estado de cosas, a mi parecer ya no habría historia que contar, ni se podría hablar de algún tipo de desarrollo evolutivo de la civilización y la cultura. En última instancia, la humanidad fincada en el odio, habrán perdido la brújula de sus vidas espirituales, pero en tales circunstancias podrían retomar el rumbo siguiendo lo dicho por el poeta sufí Jalal-uddin Rumi: “El astrolabio de los misterios de Dios es el amor”.<sup>43</sup> Si fuese el amor el conductor de nuestras vidas, muchas cosas dejarían de existir, entre ello las guerras, los atropellos a los derechos humanos, no habría cárceles, ni la violencia generalizada en el mundo.

Siguiendo el argumento ético de Alfonso Reyes, todos los respetos decretados en la décima lección de *Cartilla Moral* pueden resumirse en la siguiente máxima: “No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan”.<sup>44</sup> En cuanto se refiere al respeto en todas sus formas de manifestación en función del desarrollo, la conservación y superación del hombre, se nos ofrecen algunos ejemplos importantes: amar a los adelantos alcanzados, a las tradiciones y las esperanzas

<sup>42</sup> Reyes, Alfonso, *op. cit.*, p. 499.

<sup>43</sup> Citado por Huxley, Aldous (1967), *La filosofía perenne*, trad. de C. A. Jordana, 2a. ed., Buenos Aires, Ed. Sudamericana, colección Índice Filosofía, p. 106.

<sup>44</sup> Citado por Reyes, Alfonso, *op. cit.*, p. 501.

de mejoramiento. Fundamental es el respeto por el trabajo del ser humano traducido en buenas obras. En cambio, los actos inmorales como romper vidrios, destrozarse un jardín, pintarrapear las paredes, quitarle un tornillo a una máquina sin necesidad, son actos vandálicos, aunque desgraciadamente estos actos siguen teniendo vigencia hasta nuestros días.

Estoy de acuerdo en disponer de un cuerpo con dis-capacidad física o mental, y recalco el prefijo (dis) que significa sin o en ausencia de, oposición, pero me pregunto ¿cómo se puede designar a las personas carentes de amor, altruismo, respeto por la naturaleza; interés por progresar? y ¿qué sucede con aquellas cosas que impiden el desarrollo humano en su más alta expresión? ¿Es que ellos carecen de la capacidad espiritual de las facultades que hacen del hombre “un ser superior”? Alfonso Reyes nos ofrece una respuesta: “Descubren en quien los hace, un fondo de animalidad, de inconsciencia que los hace retrogradar hasta el mono. Descubren en él una falta de imaginación que le impide recordar todo el esfuerzo acumulado detrás de cada obra humana”.<sup>45</sup> Yo tengo otra respuesta: pienso que, aunque son física y mentalmente sanos, sin embargo, ocultan una dis-capacidad emocional (descontrol de las emociones), a todo esto, yo mismo agregaría una discapacidad menos evidente: la dis-capacidad espiritual —la más peligrosa— (dis-función de lo humano). Porque su discapacidad del rango espiritual les impide reconocer los valores platónicos de Bien, Verdad y Belleza. Enfrentados ante sus acciones destructivas, no sienten culpa alguna, remordimientos, compasión, dolor, etc.

Me refiero específicamente a las facultades espirituales supremas del ser humano, expuestas y desarrolladas ampliamente por Aldous Huxley, al quedar de manifiesto el fin último al que aspira todo ser humano: el conocimiento unitivo de la Divina Base: “De cualquier generación de hombres y mujeres, muy pocos podrán alcanzar la finalidad última de la existencia humana; pero la oportunidad para llegar al conocimiento unitivo será, de uno u otro modo, continuamente ofrecida hasta que todos los seres sensibles adviertan Quién son realmente”.<sup>46</sup> Asimismo, se ponen de manifiesto las carencias de que adolecen algunos para reconocer su incomprensión acerca de conceptos tales como: caridad, amor, comprensión, respeto, etc., dirigidos hacia sus semejantes.

El respeto a la naturaleza es el más impersonal de todos y en el caso de los círculos concéntricos es el más exterior. Por ser la morada de nuestro escenario

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 501.

<sup>46</sup> Huxley, Aldous, *op. cit.*, p. 36.

vital; así nos parecerá extraño preocuparse por conservar el reino mineral, vegetal y animal, sin causarles daño alguno. Incluyendo al planeta con sus nubes y la esfera celeste, a los que tenemos el deber moral de considerar como parte de nuestro conocimiento general.

A propósito de ello, Alfonso cita en la lección onceava al poeta mexicano Enrique González Martínez (1871-1952):

“... Y quitarás, piadoso, tu sandalia,  
para no herir las piedras del camino”.<sup>47</sup>

“El amor a la morada humana es una garantía moral, es una prenda de que la persona ha alcanzado un apreciable nivel de bien: aquel en que se confunden el bien y la belleza, la obediencia al mandamiento moral y el deleite en la contemplación estética”.<sup>48</sup> Este es el más alto estado ético y estético que puede ser alcanzado por el ser humano en el mundo natural, basado en el respeto a los minerales, a las plantas y a los animales.

Alfonso Reyes se adelanta al prever la ausencia de respeto de parte del ser humano por el mundo natural, destructivo en lo que compete a la naturaleza, sin preocuparse por la protección del medio ambiente, de la fauna y flora. Aldous Huxley lo considera un estado ‘apagado del alma’ degenerativo, involutivo y destructivo de la naturaleza humana. Dice William Law acerca de lo que allí sucede:

Aunque la luz y el regalo del mundo externo protegen, aun a los peores hombres, de una constante y fuerte sensibilidad para con la naturaleza airada, ardiente, oscura y torturadora, que es la esencia misma de toda alma caída, no regenerada, a todo hombre, en el mundo, se le dan señales más o menos frecuentes y fuertes, de que así le ocurre en la más íntima capa de su alma. ¿A cuántas invenciones no ha de recurrir cierta gente para ahuyentar cierta inquietud íntima que les asusta y no saben de dónde viene? Hay en ellos un espíritu caído, un oscuro y doloroso fuego que nunca tuvo su adecuado alivio y está intentando descubrirse y gritando socorro cada vez que cesa el gozo mundano.<sup>49</sup>

El respeto por los tres reinos de la naturaleza se puede paliar un poco el estado degenerativo a que hemos expuesto nuestros recursos naturales.

En la lección XII de la Cartilla comienza con la sentencia: “El respeto a la verdad es, al mismo tiempo, la más alta cualidad moral y la más alta cualidad

<sup>47</sup> Reyes, Alfonso, *op. cit.*, p. 503.

<sup>48</sup> Citado por *ibid.*, p. 504.

<sup>49</sup> Huxley, Aldous, *op. cit.*, p. 226.

intelectual”.<sup>50</sup> Para el escritor la verdad no en el sentido filosófico sino en el sentido teleológico de aceptar como verdadero lo inevitable. Hay cosas que superan nuestro alcance de control, las catástrofes naturales, el sufrimiento propio o de la existencia o del conocimiento cuya verdad no se puede ocultar con mentiras, que no dependen de nuestros intereses o deseos. La religión se funda en algo superior a nosotros, que el filósofo llama destino o la ley del universo, o el escéptico el azar; en sentido coloquial es el arrastre de las circunstancias.

Revelarnos ante lo inevitable o enojarnos por la desgracia no tendría objeto, eso haría la vida imposible de soportar. En cambio, lograr la serenidad ante los embates de los contratiempos es una virtud, que Reyes llama resignación. No en el sentido corriente del término, entendido como aceptación por la fuerza del destino inevitable, una aceptación involuntaria. Resignación en tanto aceptación voluntaria de los designios de una ley que nos rebasa. Por ello, Reyes cita al poeta Amado Nervo cuando decreta: “Mi voluntad es una con la divina ley”.<sup>51</sup> En alusión directa a los estoicos. Nuestra voluntad queda sujeta completamente al plan de evolución del Cosmos, del que formamos parte según la etapa del mundo en que queda sujeta nuestra existencia, el único atisbo de libertad para nosotros es el de la contemplación intelectual del desarrollo universal. Pero en cuanto a nuestra relación con los fines de una Providencia benévola, debemos acallar cualquier intento de sublevación interior y sujetarnos a una sumisión voluntaria. Cleantes en su Himno a Zeus lo dice así: “No hay mayor privilegio para los hombres y los dioses que aceptar la ley común a ambos”. Y en una de sus plegarias añade: “Conducidme conforme al destino: yo os quiero seguir. Si desobedeciere, tendría que plegarme por la fuerza”.<sup>52</sup> O bien, como decía Horacio: “pisar impávido sobre las ruinas del mundo”.<sup>53</sup> No dejarse abatir por la desgracia, lo entiendo así.

## Lección XII

“El hombre es superior al animal porque tiene conciencia del bien”.<sup>54</sup> En la doceava lección Reyes se propone a declarar la supremacía del hombre en relación

<sup>50</sup> Reyes, Alfonso, *op. cit.*, p. 505.

<sup>51</sup> *Ibidem.*

<sup>52</sup> Reyes, Alfonso (1965), *La filosofía helenística*, México, Fondo de Cultura Económica colección Breviarios núm. 147, pp. 11-112.

<sup>53</sup> Reyes, Alfonso, *Obras Completas... op. cit.*, p. 505.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 507.

a las bestias. Pero me pregunto: ¿el hombre es realmente superior a las bestias? El hombre antes cazaba por hambre, ahora lo hace solo por diversión o deporte. Y continúa diciendo: “El bien nos obliga a obrar con rectitud, a decir la verdad, a conducirnos con buena intención”.<sup>55</sup> La educación eleva y ennoblece. La búsqueda del ideal griego del ser humano no va encaminada al descubrimiento del yo. No es el individualismo el principio espiritual de los antiguos griegos, sino un “humanismo” como el mismo Werner Jaeger lo interpreta en su acepción original humanitas, cuyo sentido es el más noble y exacto, es decir, la consonancia del hombre con su verdadera naturaleza; así, la paideia griega se convierte en el prototipo a seguir para canalizar al hombre a la idea suprema de ser y hacer. Este



ideal pretende ser universal en función de la normatividad dictada por la comunidad; tal era el fundamento del hombre griego. No es el ser intemporal y absoluto, sino el ser cambiante e histórico, en su forma viviente quien reconoce los cambios de su destino y persiste en su empeño a través de una historia cambiante.

La última sentencia de *Cartilla Moral* declara: “La mejor guía para el bien es la bondad natural”.<sup>56</sup> En resumen, no bastan las buenas intenciones para convertirse en un hombre moralmente bueno, ello exige un esfuerzo de la voluntad para poder superar las acciones nobles y superiores. El poder de aprender y el órgano para aprender —según Platón— reside en el alma, así que se debe girar con toda el

alma para poder soportar la contemplación del Bien. “Por consiguiente, la educación según el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto, mas no como si se le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino en caso de que se haya girado incorrectamente y no mire a donde debe, posibilitando la corrección”.<sup>57</sup> Girar el cuerpo en alusión al mito de la Caverna, designando a los personajes amarrados con cadenas, sin la posibilidad de girar el cuerpo para descubrir la luz resplandeciente que entra por sus espaldas, por eso no la pueden ver. La labor del educador es girar a los educandos en la posición correcta para tomar el sendero del conocimiento del Bien.

En conclusión, esta serie de preceptos deberían instaurarse en las escuelas, colegios y universidades del país, especialmente por la violencia que prevalece

<sup>55</sup> *Ibidem.*

<sup>56</sup> *Ibidem.*

<sup>57</sup> Platón, *op. cit.*, p. 344.

actualmente en la sociedad mexicana. La educación moral de los estudiantes basada en el respeto es, a mi juicio, la más adecuada para reorientar un mundo desmitificado por la modernidad. En consonancia con el filósofo Adolfo Sánchez Vázquez, quien expone algunas características de la modernidad que en principio pueden servir como marco-escenario para comprender el desarrollo de la educación en México. “Este contenido emancipatorio impregna la liberación de los grilletes teológicos y trascendentes, la secularización de su visión del mundo, la fe en el progreso científico y técnico, así como en la universalización del modo de producción capitalista y de los valores occidentales”.<sup>58</sup> Fincada en la base de dinamismo y cambio, el filósofo mexicano interpreta un mundo en que ya nada permanece y dura, o con la frase marxiana que Berman Marshall hizo suya: “todo lo sólido desvanece en el aire”, se deshace lo que tradicionalmente parecía estable, por lo tanto, “el estallido del inmovilismo tradicional exige un proceso de secularización, o de disolución de los principios trascendentes que lo legitiman”.<sup>59</sup> Probablemente esta sea quizás una de las aportaciones filosóficas y vitales más relevantes planteadas por la modernidad para el terreno cultural.

## Bibliografía

- Aristóteles (1983), *Ética nicomaquea*, trad. de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM.
- Axelos, Kostas (1980), *Horizontes del mundo*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, México, Fondo de Cultura Económica, colección Breviarios núm. 290.
- Huxley, Aldous (1967), *La filosofía perenne*, trad. de C. A. Jordana, 2a. ed., Buenos Aires, Ed. Sudamericana, colección Índice Filosofía.
- Jaeger, Werner (1987), *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roses, 9a. ed., México, Fondo de Cultura Económica.
- Merani, Alberto (1983), *Historia ideológica de la educación*, Barcelona, Grijalbo.
- Ortega y Gasset, José (1986), *Una educación para la vida*, antología de Esteban Inciante, México, Biblioteca Pedagógica.
- Platón (1986), *Diálogos, República*, trad. de Conrado Eggers Lan, tomo IV, col. Biblioteca Clásica Gredos núm. 94, Madrid, Gredos.

<sup>58</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *op. cit.*, p. 274.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 273.

Reyes, Alfonso (1965), *La filosofía helenística*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, col. Breviarios núm. 147.

\_\_\_\_\_ (1979), *Obras Completas*, tomo XX, México, Fondo de Cultura Económica.

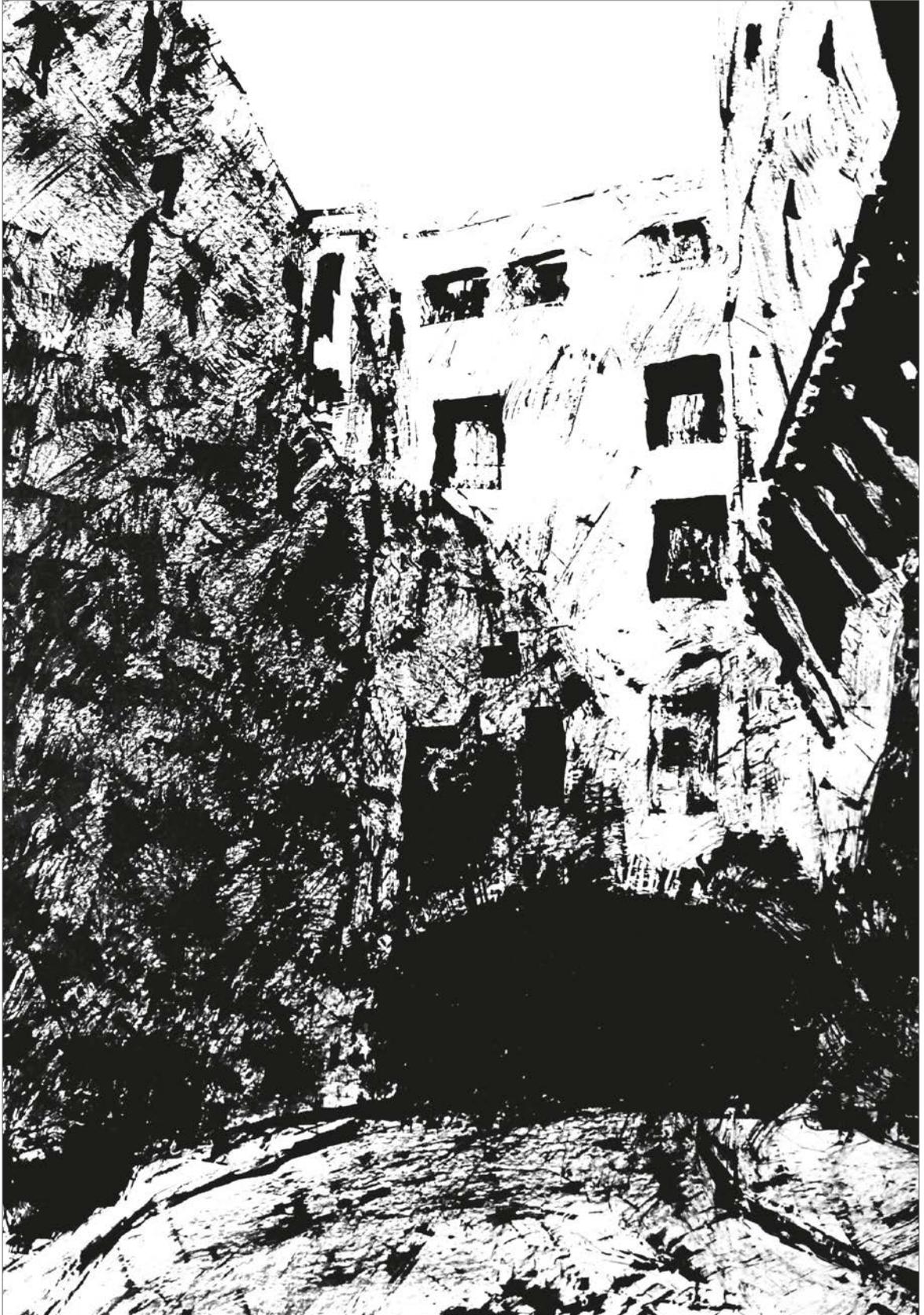
Sánchez Vázquez, Adolfo (1996), *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Uribe Aguayo, José Gerardo (2005), “La composición fragmentaria en las vanguardias artísticas”, tesis de maestría en filosofía, México, Universidad de Guanajuato.

\_\_\_\_\_ (2016), “La composición como eje direccional de la creación artística”, tesis de doctorado en artes, México, Universidad de Guanajuato.

Fuente electrónica:

[https://es.wikipedia.org/wiki/Jaime\\_Torres\\_Bodet](https://es.wikipedia.org/wiki/Jaime_Torres_Bodet)



# Universidad de Guanajuato

Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino

*Rector General*

Dra. Cecilia Ramos Estrada

*Secretaria General*

Dr. Sergio Antonio Silva Muñoz

*Secretario Académico*

Dr. Salvador Hernández Castro

*Secretario de Gestión y Desarrollo*

Dra. Elba Margarita Sánchez Rolón

*Titular del Programa Editorial Universitario*

Colmena Universitaria *CIEN*

*1. Mundo y pensamiento*

con selección de textos de Luis Rionda Arreguín,  
terminó su tratamiento editorial en el mes de julio de 2023.

En su composición se utilizaron las fuentes tipográficas  
Crimson Text de 10, 11, y 12 puntos; Acumin Pro Condensed  
de 10, 12, 14, 18, 24 y 28 puntos.

El cuidado editorial estuvo a cargo de Jaime Romero Baltazar  
y A. J. Aragón.